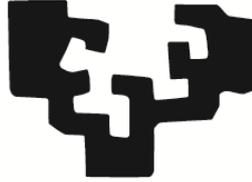


eman ta zabal zazu



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea

Título:

**El socialismo del Sumak Kawsay –Buen Vivir– como una filosofía  
emancipatoria**

Doctorando

**Ítalo Vinicio Jiménez Idrovo**

Director de tesis

**Dr. D. Xabier Insausti Ugarriza**

2023

## ÍNDICE

<b>ÍNDICE</b> .....	<b>ii</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	<b>v</b>
<b>TÍTULO</b> .....	<b>1</b>
Objetivo General: .....	1
<b>INTRODUCCIÓN O PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA</b> .....	<b>1</b>
Introducción general .....	1
<b>COLONIALIDAD Y SABER</b> .....	<b>7</b>
LA CONFRONTACIÓN EPISTÉMICA ENTRE AMÉRICA LATINA Y EUROPA .....	7
DE LA COLONIZACIÓN A LA DECOLONIALIDAD .....	12
COLONIALIDAD Y EUROCENTRISMO: DE LA DOMINACIÓN A LA UNIVERSALIDAD. ....	17
<b>HEGEL Y EL EUROCENTRISMO: EL ESPÍRITU, LO ABSOLUTO Y LA UNIVERSALIDAD</b> <b>23</b>	
El espíritu y la idea de historia .....	24
El fin último del espíritu: la libertad.....	27
Lo absoluto y la ciencia .....	33
La permanencia en el tiempo de la obra de Hegel.....	35
<b>CAPÍTULO I</b> .....	<b>37</b>
<b>ELEMENTOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO</b> .....	<b>37</b>
Etapas históricas del pensamiento filosófico latinoamericano.....	39
Época pre-hispánica .....	39
Época colonial (siglos XVI al XVIII) .....	40
Apertura a la modernidad (1750-1807).....	40
Siglo XIX .....	41
Siglo XX .....	41
<b>EL ROL EMANCIPADOR DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LOS INICIOS DEL DISCURSO LATINOAMERICANO LIBERADOR.</b> .....	<b>42</b>
Orígenes de la filosofía latinoamericana de la liberación.....	42
La filosofía latinoamericana de la liberación .....	48
Gustavo Gutiérrez.....	52
Rodolfo Kusch.....	52
Arturo Roig.....	53
Enrique Dussel.....	55
<b>LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA EN BUSCA DE LA LIBERACIÓN Y LOS APORTES DEL SUMAK KAWSAY A SU CONSOLIDACIÓN</b> .....	<b>57</b>
El sistema hegemónico hoy .....	57
Los referentes teóricos de la izquierda latinoamericana.....	60
El Sumak Kawsay (Buen Vivir): Orígenes y aportes al discurso de la izquierda latinoamericana.....	65
<b>CAPÍTULO II</b> .....	<b>71</b>

<b>EL OBJETO DE LA CRÍTICA Y LOS COMPONENTES ÉTICOS POLÍTICOS DEL SUMAK KAWSAY (BUEN VIVIR).....</b>	<b>71</b>
La ruptura epistemológica con la modernidad .....	72
Ruptura política y convivencia postcolonial .....	76
Pensamiento independentista en la construcción de los Estado-Nación latinoamericanos .	77
Lo ético y la re-significación de valores en el Buen Vivir .....	82
Pensar un nuevo Estado como plataforma política del Buen Vivir.....	90
La concepción de Estado desde el americanismo .....	90
El Estado como plataforma política del Buen Vivir .....	96
El Estado Plurinacional como política del Buen Vivir.....	98
Conceptualización del Estado Plurinacional.....	98
Características del Estado Plurinacional.....	100
Prácticas políticas del Estado Plurinacional.....	101
El plurinacionalismo dentro de la política del Buen Vivir.....	103
La democracia participativa como ejercicio político en el Buen Vivir .....	106
Democracia representativa vs democracia participativa en el Buen Vivir .....	106
Buen Vivir como práctica política .....	111
Hacia una economía para la vida.....	115
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>129</b>
<b>EL SUMAK KAWSAY Y SU CORRESPONDENCIA CON LAS FILOSOFÍAS EMANCIPATORIAS DE AMÉRICA LATINA.....</b>	<b>129</b>
Las tareas actuales de la filosofía en América Latina .....	130
Tensiones contrahegemónicas en América Latina .....	135
Pensar más allá de las interpretaciones globales .....	140
Una forma de vida <i>otra</i> , una noción de razón <i>otra</i> .....	146
El sujeto del bien común .....	152
El Sumak Kawsay más allá de la filosofía latinoamericana.....	155
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>160</b>
<b>EL SUMAK KAWSAY COMO PROYECTO DE EMANCIPACIÓN. MÁS ALLÁ DE LA DOMINACIÓN, LA ALIENACIÓN Y LA EXPLOTACIÓN .....</b>	<b>160</b>
Un sujeto más allá de la alienación y la totalidad.....	160
La liberación definitiva del sujeto .....	165
Vivir en comunidad para superar el individualismo y la competencia.....	171
La espiritualidad en el Sumak Kawsay.....	175
Superación de la alienación por medio de saberes y conocimientos filosóficos latinoamericanos.....	179
<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>185</b>
<b>VISUALIZACIÓN Y DEBATE CRÍTICO DEL SUMAK KAWSAY COMO COMPONENTE DE UNA NUEVA ALTERNATIVA FILOSÓFICA DE IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA .....</b>	<b>185</b>

Limitaciones y críticas argumentativas .....	185
Análisis del Sumak Kawsay como filosofía política .....	191
Desarrollo y re-significación del Sumak Kawsay en los movimientos políticos de izquierda en América Latina .....	196
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>203</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>215</b>

## AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a mis estimados maestros, Dr. D. Xabier Insausti Ugarriza y Dr. D. Nicanor Ursua Lezaun, por sus valiosas enseñanzas y por la amistad que han compartido conmigo a lo largo de mi trayectoria académica. Sus conocimientos, dedicación y apoyo han sido fundamentales en mi desarrollo como estudiante e investigador: sus comentarios y recomendaciones han enriquecido mi trabajo doctoral y han contribuido a mi crecimiento profesional.

Asimismo, deseo expresar mi gratitud al programa de Doctorado en “La globalización a examen: retos y respuestas interdisciplinarias” de la Universidad del País Vasco, así como a su Departamento de Filosofía, por brindarme la oportunidad de formar parte de este itinerario formativo: su apoyo y recursos han sido de gran importancia para el desarrollo de mi investigación.

Estoy profundamente agradecido por toda la ayuda y el respaldo que he recibido de cada uno de ustedes. Sus contribuciones han dejado una huella significativa en mi camino académico y me han impulsado a superar desafíos. Agradezco sinceramente su dedicación, compromiso y confianza en mi trabajo.

Con profunda gratitud,

Ítalo Vinicio

## TÍTULO

El socialismo del Sumak Kawsay –Buen Vivir– como una filosofía emancipadora.

### **Objetivo General:**

Analizar el socialismo del Sumak Kawsay como componente de una nueva alternativa filosófica de izquierda frente a teorías que fundamentaron la alienación y la dominación de América Latina por parte de países hegemónicos.

## INTRODUCCIÓN O PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

### **Introducción general**

Actualmente la Filosofía de la Liberación puede aparecer como una etapa del pensamiento ya superada. Sin embargo, la lucha humana por la emancipación continúa, sobre todo, en Latinoamérica (Cerutti, 2009) y se ha presentado de diversas formas: la izquierda tradicional del siglo XX hizo frente al capital y se erigió como paradigma alternativo al inhumano modelo impuesto por los grupos de poder de países dominantes que han superado el límite de “consumo” de las riquezas naturales que se podían utilizar hasta nuestros días (Lander, 2009). Luego de este momento histórico –y de la etapa de transición vivida como necesaria para llegar a un nuevo Estado (Dieterich, 2002)–, la izquierda ha necesitado repensarse para proponer nuevas alternativas de sociedad basadas en la justicia y la equidad social de cara a las nuevas formas que el capitalismo ha desarrollado para presentarse como única vía posible de vida (Villamarín, 2007). En este contexto surge el socialismo del Sumak Kawsay o Buen Vivir<sup>1</sup> como una filosofía emancipadora que contribuye a la deconstrucción de las teorías de alienación y dominación en las que se fundamenta el capitalismo.

Desde esta perspectiva, la presente tesis pretende conocer los aportes filosóficos, las características, el rol que cumple dentro de las filosofías emancipatorias y exponer el proceso de liberación que procura –a su modo– el Sumak Kawsay; todo ello, en un marco

---

<sup>1</sup> El Sumak Kawsay es un concepto fundamental en la filosofía andina, que se refiere a la idea de vivir en armonía y equilibrio con uno mismo, la comunidad y la naturaleza. En quichua, “Sumak” significa “bueno” o “hermoso”, mientras que “Kawsay” se traduce como “vida” o “existencia”. Por lo tanto, el Sumak Kawsay se puede entender como “la vida en plenitud” o “Buen Vivir” en su sentido más amplio. Este concepto es esencial para comprender la filosofía andina y su visión del mundo. En la presente tesis, los términos Sumak Kawsay o Buen Vivir se utilizan como sinónimos.

más amplio del debate llamado a construir filosofías contrahegemónicas que deben responder a los desafíos que impone el siglo XXI a la humanidad.

Definir lo que es el Sumak Kawsay se presenta como una tarea compleja, pero necesaria de realizar; no obstante, para llegar a dicha clarificación es preciso conocer el proceso que constituye esta forma de pensar la vida hasta lograr su praxis. Podría entenderse que el Sumak Kawsay no pertenece al mundo de la filosofía según la concepción tradicional de Occidente (Estermann y Peña, 1997), aunque este parecer no ha sido el único, porque se desarrollaron fuertes debates sobre si existe pensamiento o filosofía en Latinoamérica: así, por ejemplo, Salazar (1969) ponía en duda la existencia de una filosofía original y auténtica, puesto que la conquista trajo consigo armas intelectuales de dominación; por otro lado, Leopoldo Zea (1978) defendía la existencia de una filosofía latinoamericana, la misma que responde a una determinada personalidad e individualidad y, por lo tanto, pertenece a todos los seres humanos (Friz, 2019).

Por otra parte, Candía (2007) expone que en América se introdujeron corrientes y pensamientos que van de acuerdo con la ideología de la conquista y del colonialismo a través de la formación del Estado y con ayuda de la Iglesia se evitó que surgieran ideas independentistas, puesto que se debía mantener el statu quo. En este sentido, por ejemplo, se reflexionó sobre las meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América. Pero más allá de estas confrontaciones intelectuales, el Sumak Kawsay ha sido tomado por la izquierda socialista como su soporte para la defensa de la persona que ha sufrido sometimiento y dominación, porque coloca en el centro de sus esfuerzos al ser humano-colectivo y su Buen Vivir (Acosta A., 2012) se conduce con el sufrimiento e injusticia que el *otro* padece y procura su emancipación y su reconocimiento como un *otro* diferente (Gogol, 2004; Dussel, 1998); y, además, provee de “fundamentos teóricos” –aunque falta consolidarlos (Correa R. V., 2007)–, pero son los que canalizarán la reflexión comunitaria –como nueva alternativa filosófica de izquierda– hacia un compromiso ético para la construcción del Buen Vivir.

Concretamente el Sumak Kawsay –como fundamento filosófico para la construcción del Buen Vivir– no maneja las mismas categorías o conceptos de la filosofía tradicional, sino que, de un sujeto que piensa la totalidad de las cosas (o sus particularidades, según la corriente filosófica), su ser o la forma de conocerlas, etc., se pasa a la comunidad que reflexiona para construir un nuevo modelo de convivencia centrada en el respeto hacia el

ambiente social y natural (Le Quang y Vercoutère, 2013). Sobre esta base de reflexión comunitaria surgen los componentes éticos, políticos y epistemológicos del Sumak Kawsay: 1) éticos, supera la asimetría de dominadores y dominados para arribar a una ética comunitaria meditada y reflexionada en conjunto y no impuesta como un moralismo ajeno al bien de la comunidad-sociedad; pero –sobre todo– no desprecia al *otro* por las diferencias raciales, sociales, sexuales o religiosas (Esterman, 2014); 2) políticos, constituye el eje principal de la Constitución de la República del Ecuador y de la política pública (Arts. 12 – 3,250, 275, 387) así como la identidad de un país que se configura como Estado Plurinacional (Art. 1, C.R.E) lo que implica una transformación a nivel social y estatal, puesto que este principio envuelve “contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo” (Larrea, 2010); 3) epistemológico, como toda cultura, la andina posee su forma propia “de conocer”, un modo originario que promueve una forma diferente de relacionarse con la naturaleza (convivencia) y con la sociedad (solidaridad). Su epistemología parte de la necesidad de reconocer la diversidad (interculturalidad) “a través del aprendizaje intercultural, la generación de sinergias y las posibilidades abiertas para nutrirnos de saberes, epistemologías, cosmovisiones y prácticas culturales distintas” (Larrea, 2010, 24), lo que permitirá cuestionar el accionar del “actual modelo de desarrollo hegemónico” (Lang, 2011), en todos sus aspectos: político, económico, social, cultural, etc.

La gran dificultad radica en el sometimiento que el hombre andino ha sufrido: ya por la fuerza militar ya por las ideologías religiosas, económicas o filosóficas. Frente a este sometimiento se plantearon varias filosofías emancipatorias. Al respecto puede citarse, por ejemplo, a Leopoldo Zea, en México; Arturo Ardao, en Uruguay; Francisco Romero o Enrique Dussel, en Argentina, entre otros. Estos filósofos entraron a formar parte del movimiento que se conoce como Filosofía de la Liberación, quienes comenzaron a pensar metódicamente y de forma autónoma sobre la realidad propia del ser latinoamericano. Sin embargo, esta noble perspectiva de pensar acallaba y negaba de cierto modo la existencia de una filosofía propia de las culturas milenarias de Latinoamérica, es decir, de una filosofía andina –en nuestro caso– y de los principios que a ella le regían, uno de ellos el Sumak Kawsay.

Por lo tanto, previo al análisis del rol de la filosofía del Sumak Kawsay, es importante –de acuerdo a Esterman (2014)–, romper el eurocentrismo y el occidentalismo que han

marcado el pensamiento filosófico latinoamericano y retomar, en lo posible, la propia manera de vivir y de concebir el mundo desde una reflexión propia de la realidad regional. A diferencia de la filosofía occidental y de la misma filosofía latinoamericana, la filosofía andina, según Llasag (2009), está lejos de ser una teoría que se piensa y se reflexiona de forma aislada; para las culturas ancestrales de la región andina su filosofía es un estilo de vida en praxis permanente; es decir, es una puesta en práctica del pensamiento, en otras palabras, una forma de hacer filosofía desde la práctica de la vida cotidiana que impone la relación del hombre con la Pachamama (divinidad femenina venerada por las comunidades de los Andes, es una figura que personifica la tierra y la fertilidad. En la cosmovisión incaica, Pachamama es una deidad maternal que provee, resguarda y sostiene a los seres humanos. Representa la totalidad de la Tierra, englobando su naturaleza, animales, vegetación y suelo).

Por tanto, el Sumak Kawsay se convierte para los indígenas en un estilo de vida opuesto totalmente a la buena vida o bienestar como señalan Acosta y Gudynas (2011), porque son conceptos que se arrastran desde el capitalismo: el Sumak Kawsay no es contrario al desarrollo o modernización, sino que se opone a la forma como es vivido este desarrollo o modernización. En todo caso, dentro del marco económico y político el Buen Vivir pone como centro al sujeto y la idea de relacionarse con el medio bajo una filosofía de respeto, de convivencia y practicando principios (Kowii, 2014), como la *minka* (trabajo comunitario), el *ayni* (solidaridad de la familia y la comunidad), el *makipurarina* (ayudarse mutuamente, darse la mano) y la *yanaparina* (la solidaridad).

Ahora bien, expuestos los puntos éticos, políticos y epistemológicos del Sumak Kawsay –sin olvidar sus principios– lo que se pretende es superar la dominación tan presente como natural en nuestro medio y en nuestras ideas. Así, por ejemplo, cuando Immanuel Kant respondía en su libro *¿Qué es la ilustración?*, (1784), mencionaba que salir de la minoría de edad significaba un esfuerzo para valerse por sí mismo a través de la razón y no depender de otros. Este ideal basado en el uso de la razón como independencia tendrá su consecuente extremo en la idea de dominio, puesto que es el dominio –la conquista de la naturaleza– lo que permite al ser humano vencer sus miedos y limitaciones. Por otro lado, Francis Bacon (1844) presentaba a la naturaleza como el gran “adversario” del hombre, oponente al que es necesario dominar para lograr establecer el *Regnum hominis* en la tierra.

Será preciso –entonces– para lograr vencer a este enemigo, “ocultar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana” (Castro, 2005). Como puede notarse, la idea de dominio fue tan natural para los conquistadores y colonizadores que –como bien explica Quijano (2000)–, se justifica en base a dos ejes: por un lado la idea de raza, presupuesto biológico de superioridad e inferioridad de unos y otros (se domina al ser humano); y, por otro lado, la dominación y todas las formas de explotación (dominio de la naturaleza); es decir, “la idea de raza otorga legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (23).

Contrario a la idea de dominio, de conquista y dominación, se puede afirmar que el Sumak Kawsay –como filosofía– propone una alternativa civilizatoria fundamentada en la construcción, en la convivencia, en la armonía y la “interdependencia entre lo viviente: seres humanos entre sí, seres humanos y naturaleza” (León, 2010). Para el hombre andino, para el hombre latinoamericano, esta ideología se presenta como una forma de vida espiritual y material plena, con un camino claro a seguir, con un proyecto de vida que invita a convivir consigo mismo, con los demás, con la naturaleza como partes de un todo, sin olvidar que en esencia lleva dentro de sí una crítica a los modelos neoliberales de consumo, que niegan al sujeto. Dentro del Plan Nacional del Buen Vivir (2009), la idea de desarrollo y de progreso tiene una visión alternativa en la que se manifiesta en su autodefinición como una potencia diversa y que se concreta en el tránsito del “actual antropocentrismo al bio pluralismo”.

Este principio se presenta como una alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo. Dávalos (2011) redefine además los conceptos de desarrollo (para las culturas indígenas el concepto de desarrollo se entiende como la búsqueda del equilibrio, de la armonía con la naturaleza y con la comunidad, en sentido más extensivo con “la realización de la vida plena” o “Sumak Kawsay”), de riqueza, de progreso, que en resumen se puede condensar en las palabras expresadas por el dirigente indígena ecuatoriano, César Pilataxi: “Yo no me siento ni sub-desarrollado, ni pobre... porque tengo mis saberes, mi cultura, mi comportamiento, mi entorno, mi territorio... así que no sé de dónde pueden calificarme de sub-desarrollado” (Bocos, 2011, 7).

De lo expuesto se descubre que el itinerario del Sumak Kawsay abarca, por lo tanto, espacios importantes como el fundamento teórico –aunque no desarrollado completamente–, que la filosofía de izquierda ha tomado como una posibilidad para enfrentar los nuevos posicionamientos que defienden intereses particulares y convierte a

las mayorías sociales en grupos vulnerables; analiza los componentes éticos, políticos y epistemológicos que sustentan el anhelo de construcción de una sociedad equitativa y justa en armonía con la naturaleza; y, finalmente, abre la posibilidad de una vía alternativa de emancipación fundamentada en la reflexión comunitaria e integra a los diversos sectores sociales en la búsqueda y consecución del Buen Vivir. No obstante, el Sumak Kawsay no es “una teoría acabada”, sino que está en permanente construcción en tanto reflexión comunitaria, en relación constante con el otro, se presenta como necesario el hecho de reflexionar sobre este nuevo sujeto-grupal y los aportes teóricos que pudiera proveer frente al individualismo exacerbado que ha caracterizado a la filosofía tradicional de Occidente, cuyos patrones de pensamiento se han situado en el contexto latinoamericano como una corriente de pensamiento hegemónica, dentro de los ámbitos políticos, académicos y sociales.

Por tanto, el presente estudio tiene por objetivo analizar el socialismo del Sumak Kawsay como componente de una nueva alternativa filosófica de izquierda frente a teorías que fundamentaron la alienación y la dominación de América Latina por parte de países hegemónicos. El trabajo estará segmentado en 5 capítulos, que desarrollarán –de acuerdo al proyecto de tesis propuesto– un momento específico de la investigación:

El preámbulo de dicho estudio comprende una exposición general de varios elementos clave necesarios en la comprensión del Sumak Kawsay como filosofía emancipadora; explica la confrontación epistémica entre América Latina y Europa bajo el contexto general de la decolonialidad; expone los elementos que componen cada uno de estos términos y su relevancia en la formación de un pensamiento filosófico latinoamericano centrado en transformar la dominación hegemónica del eurocentrismo y la colonialidad de la sociedad, la academia, las universidades y desglosa los distintos elementos filosóficos detrás del eurocentrismo.

En el primer capítulo se realiza una revisión de los diversos elementos ideológico-políticos de la filosofía latinoamericana; su visión regionalista y las corrientes filosóficas que la han influenciado durante los siglos XIX y XX. Posteriormente se aborda el rol emancipador de la Filosofía de la Liberación y sus principales representantes (Kusch, 2007; Roig 2001, 2002; Dussel, 1996, 1998, 2000, 2010, 2011) y la oposición que sostienen ante el eurocentrismo y sus posturas, formulando –como contraparte– una búsqueda epistémica y filosófica propia como la Filosofía de la Liberación y otras en base a las ideas y tradiciones originarias de las cuales surge la filosofía del Sumak Kawsay

como alternativa tanto en lo político como en los movimientos de la Filosofía de la Liberación entre las décadas del 60 al 80 del siglo XX. Asimismo, este capítulo describe la pugna epistémica entre el eurocentrismo y la filosofía latinoamericana y los modelos de dominio hegemónico de las instituciones y sociedades de los países de la región por medio de las instituciones, universidades y modelos culturales colonialistas que aún imperan en Hispanoamérica.

El segundo capítulo expone los diversos componentes políticos y éticos del Sumak Kawsay como parte esencial del Buen Vivir, descompone la modernidad y su ruptura epistemológica con los patrones de pensamiento hegemónicos imperantes en nuestras sociedades y la re-significación de los valores del Buen Vivir de esta filosofía autóctona. Seguidamente, plantea las ideas concernientes al desarrollo de una plataforma política del Buen Vivir y sus bases sociales e ideológicas dentro de las estructuras del Estado Plurinacional; por último, se propone una exposición de los elementos económicos y el ejercicio político del Buen Vivir.

El tercer capítulo corresponde a la disertación filosófica del Sumak Kawsay con otras filosofías emancipatorias de América Latina, mediante una exposición de las tareas actuales de la filosofía latinoamericana; el repensar de los movimientos contrahegemónicos del subcontinente y las nociones de otras formas de vida en cuanto a modos de vida se refiere y el sujeto como objeto del bien común. Por último, en el cuarto y quinto capítulo se desarrolla un análisis del Sumak Kawsay como proyecto emancipatorio contrahegemónico y su visualización como alternativa crítica dentro de la filosofía política de la izquierda latinoamericana respectivamente, para luego derivar en las conclusiones del estudio propuesto en esta tesis.

## **COLONIALIDAD Y SABER**

### **LA CONFRONTACIÓN EPISTÉMICA ENTRE AMÉRICA LATINA Y EUROPA**

Con la colonización del territorio americano por parte del imperio español y su posterior dominación por 300 años, surgió un proceso social y cultural que formó una nueva cadena de naciones emparentadas cultural, lingüística y confesionalmente. Este proceso de dominación política se detiene a principios del siglo XIX con las revoluciones independentistas de América Latina. Sin embargo, autores como Quijano (2000), Pulido (2009) y Dussel (2011) exponen cómo actualmente permanecen aquellas estructuras epistémicas de dominación a nivel institucional, cultural, ideológico y educativo en la

región, lo que mantiene una estructura hegemónica eurocentrista que no reconoce ni toma en cuenta ninguna otra visión de mundo alternativa, ni la subjetividad de las otras manifestaciones filosóficas y culturales del continente, por lo que se genera un modelo de opresión que niega otras fuentes de conocimiento; por tanto, lo epistémico se ve reducido a las interpretaciones y construcciones racionalizadas desde la visión del mundo europeo, desconociendo algunos de los elementos y características de la realidad latinoamericana.

Antes de ahondar en este punto, es importante recordar que la epistemología es la rama de la filosofía encargada de estudiar y reflexionar los orígenes, naturaleza y límites del conocimiento, que se emplea para designar todos los modos del saber desde el manejo y dominio del conocimiento. Por tanto, el término *episteme* hace referencia a la forma cómo el saber es usado para impartir conocimiento y condicionar la relación sujeto-saber: determina la visión interna de la estructura de las cosas que son concebidas por concretos modos de pensar.

Esta dominación y desconocimiento de la alteridad de otras subjetividades, son denominadas por Pulido (2009) “violencia epistémica”, la cual es el ejercicio de invalidar y desprestigiar cualquier manifestación epistemológica distinta al modelo hegemónico imperante desde la época colonial, la cual se reinventa y representa bajo esquemas discursivos y de contenidos universales establecidos bajo modelos de interpretación del conocimiento y la realidad desde una subjetividad no incluyente.

Por tanto, lo antes expuesto permite identificar la pugna entre los saberes e interpretaciones de la filosofía latinoamericana y aquellos establecidos por los centros de estudios e instituciones que promueven las hermenéuticas eurocentristas de la realidad desde el uso de la dialéctica colonización/modernidad. Esta diatriba se sustenta en los modelos de dominación remanentes tras la consolidación de las naciones latinoamericanas que se fundamentaron en la imposición de una construcción del conocimiento desde las fuentes académicas e intelectuales de Europa, reinventándose en las esferas académicas y educativas del nuevo mundo.

Lo cual implica que tales patrones de no alteridad y desconocimiento de la subjetividad del otro se han mantenido vigentes casi desde la independencia, adaptándose a las nuevas realidades del desarrollo tecnológico y científico, pero conservando su dominación. Dichos patrones de dominación eurocentrista son definidos por Dussel (2000) como una

interpretación proveniente del Idealismo Alemán de finales del siglo XVIII en el que los ejes culturales del Helenismo-Roma-cristianismo se fundan en un modelo ideológico civilizatorio en el cual se imponen de forma yuxtapuesta diferentes culturas y civilizaciones para dar paso a un modelo que impera hasta la actualidad, conceptualizada como la Europa Moderna.

Tal construcción conceptual se debe a que esta pasa a ser el epicentro del poder económico y técnico mundial en su contexto civilizatorio, lo que implica el triunfo de esta sobre el mundo islámico. Siguiendo este orden de ideas, el autor antes mencionado señala que una serie de acontecimientos históricos clave como la reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Francesa impusieron una secuencia que permitió la implantación de la modernidad desde una concepción eurocentrista.

En resumen, lo antes expuesto permite comprender que el desarrollo de una civilización técnicamente avanzada permitió la conquista y asimilación de las culturas y demás sociedades imperantes en los pueblos de América, con lo cual no solo comparten su lengua, fe y cultura a este nuevo mundo con la colonización, sino también sus estructuras de saber epistémico y cómo estas buscan y conciben el conocimiento, disminuyendo y desplazando los modelos epistémicos imperantes en América Latina en etapas anteriores a la conquista.

Muchos de estos elementos ideológicos y políticos imperaron en los movimientos revolucionarios en la independencia de los países de América Latina a principios del siglo XIX, donde concebían a Europa como cuna de ideas, por lo que puede indicarse que existe un patrón ideológico eurocentrista en el imaginario de los padres fundadores de las repúblicas que surgieron tras estos procesos de transformación política. De esta manera, las instituciones y relaciones de poder sostenidas por las elites políticas postcoloniales fueron apéndices de las estructuras de poder europeas, por lo que aquellas se identifican con los factores de colonialidad de América tras la independencia y se trasladan también a lo epistémico-académico.

Hay, por lo tanto, una matriz ideológica en la que se sigue viendo a Europa como centro del conocimiento y el saber, el que –desde esta perspectiva– debe ser emulado y adaptado. Debido a esta “lógica”, parte de este razonamiento es llevado a cabo por los grupos que ostentan el poder político dentro de los países latinoamericanos y establecen diversos modelos en los que se justifica la intervención y asimilación cultural, lo que produce –

en última instancia– la violencia epistémica la cual se compone de la siguiente forma según Pulido (2009):

La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos (177).

Lo anteriormente expuesto se constituye en la fuente sistematizada de la violencia epistémica, en la que los saberes originarios de los pueblos prehispánicos son relegados y desestimados en función de una veracidad universal bajo la estrategia de contraposición entre las formas de conocimiento indígenas y el saber científico, calificando a este último como el único válido y establecido, restándole legitimidad al significado del conocimiento originario o la categorización de estos como supersticiosos. Por lo que la construcción de saberes se arropa bajo métodos distintos, la influencia de la modernización trajo como consecuencia una condena a las prácticas y saberes indígenas, desprestigiando su estructura cognoscitiva de la realidad latinoamericana desde los pueblos originarios.

Se fraguó, al respecto, una premisa de poder por parte de las autoridades académicas y científicas del Nuevo Mundo, sobre el resto de saberes y culturas originarias de América, lo que le permitió a la elite gobernante tener el poder explicativo del conocimiento. Así se desarrolló una metodología epistémica que permite explicar la realidad desde un método único y universal. Este “método” trascendió el proceso independentista y se consolidó durante el resto del siglo XIX y parte del siglo XX con la postcolonialidad.

Los sujetos pertenecientes a las sociedades de Latinoamérica y otras regiones del mundo, en donde se presentó un proceso de colonización y posterior retirada de la potencia dominante, mantuvieron los saberes y paradigmas epistémicos de la ciencia legados por sus antiguos colonizadores; por tanto, son sociedades que esperan ser explicadas desde la construcción de la realidad eurocentrista sin voz ni poder para intervenir en estos procesos.

Spivak (1985) es otra autora que explica la dinámica de la relación epistémica entre los países desarrollados de Occidente y el Tercer Mundo, quien señala cómo los remanentes epistémicos de los procesos coloniales se mantienen en las sociedades de los denominados países en vías de desarrollo, en donde Europa se posiciona como el centro del poder del conocimiento; y, pretende –desde este centro– “problematizar al sujeto hacia la pregunta de cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del Tercer Mundo” (260).

Esta crítica de las fuentes del conocimiento e intelectualismo eurocentrista se enfoca en dar a conocer a los otros saberes como fuentes de conocimiento, lo que propicia el resarcimiento de los movimientos de la Filosofía de la Liberación latinoamericanos que buscan desarrollar una construcción epistémica propia. Este activismo intelectual es propiciado por otros autores como Foucault y Deleuze, quienes generan en sus escritos puntos que giran en torno a la violencia epistémica y la explotación de los países del Tercer Mundo por conglomerados políticos imperialistas.

En sincronía con estos argumentos, se “considera que el Tercer Mundo está constituido por culturas distantes, explotadas por unos legados literarios intactos y ricos que están ahí para ser recuperados, interpretados y estudiados, hecho que constituye al Tercer Mundo como signifiante” (Pulido, 2009, 180). Tal planteamiento invita a tomar en cuenta el desarrollo del conocimiento propio de los centros de saber de países en vías de desarrollo, en especial de América Latina.

Estas consideraciones son apoyadas por Quijano (2000) al proponer una decolonización epistémica, que dé paso a una verdadera comunicación intercultural, bajo la racionalidad, experiencias y significaciones de los saberes autóctonos. Este autor señala que la violencia epistémica sustentó el auge de una mayor dependencia científica y tecnológica de los países desarrollados, ya que tras la modernidad, los Estado-Nación latinoamericanos canalizaron el uso de una construcción epistémica eurocentrista; este razonamiento permite hablar de un imaginario colonial aún presente en los países de la región.

Los remanentes del colonialismo, entendidos estos como el postcolonialismo, implican la estructura de una sociedad que se rige aún por paradigmas epistemológicos, culturales y sociales, en los que las bases mentales y psicológicas de la persona se condicionan de forma que rechace sus propias raíces de conocimiento, fomentando una estructura

epistemológica dominante, irreconciliando las posturas y saberes de ambos centros etnográficos Europa-Latinoamérica.

La confrontación epistémica entre ambas regiones se caracteriza por ser una secuela del postcolonialismo, en donde se aprecian ciertas reminiscencias de la dominación cultural e institucional del conocimiento, la educación y los saberes que condicionan a las sociedades latinoamericanas. El debate intelectual llevado a cabo por los autores mencionados en páginas anteriores, permite exponer e identificar los argumentos y consideraciones necesarias para replantear los saberes originarios y el rol que el conocimiento debe tener en las comunidades académicas hispanoamericanas.

### **DE LA COLONIZACIÓN A LA DECOLONIALIDAD**

Previo a abordar la colonialidad y el eurocentrismo, es preciso explicar los elementos teóricos presentes dentro de los términos colonización y decolonialidad, para desarrollar desde el plano teórico un enfoque holístico que permita una mejor comprensión de la dominación del eurocentrismo en la construcción del conocimiento.

La colonización fue un proceso político, social y cultural que instauró un apéndice de poder de una de las grandes metrópolis coloniales (en este caso concreto el imperio español), en los territorios de América entre los siglos XVI y XVIII. Este proceso conllevó a la sustitución de un conglomerado de culturas, pueblos y civilizaciones a ser sujetas al núcleo de poder cultural y político de la cultura latina, creándose un proceso de mestizaje que dio como resultado una sociedad distinta, cuyos patrones culturales, éticos, religiosos y sociales fueron transformados bajo un saber y cosmovisión eurocentrista.

Asimismo, este término “representa una manifestación de la lucha de los Estados por el dominio del mundo y constituye una expresión del instinto de poderío y de la tendencia imperialista” (Osorio, 2000, 192). Por lo que el colonialismo es la expresión de la práctica de este tipo de actividades en las que un Estado se apodera de otros territorios para ampliar su influencia, beneficios económicos y militares sobre otros. Por tanto, el colonialismo es anclado al concepto de colonialidad de la siguiente forma:

Los pensadores y las pensadoras que trabajan hoy en día en torno al tema de la dominación de una metrópolis sobre sus colonias suelen empezar su discurso analizando lo que distingue el colonialismo —en tanto fenómeno histórico de dominación desanclado de un territorio al otro, que viene acompañado de la dominación de un pueblo sobre

otro(s) pueblo(s)–; y, la colonialidad, que se refiere al proceso de subjetivación de las estructuras de dominación, jerarquización y subyugación, que se erige en la relación colonial, pero va más allá de ella (Mota, 2018, 103).

Lo antes expuesto hace una distinción entre los ámbitos de ambos conceptos: mientras que el colonialismo es un fenómeno histórico-político; la colonialidad es un término que se sustenta en una sociología que desarrolla una estructura de relaciones intersubjetivas, en donde la relación colonial permanece más allá de la ruptura de dominación política.

La colonialidad es un término asociado al de colonialismo interno, que –de acuerdo a Torres (2014) –, es la estructura de relaciones sociales de dominio y explotación que surgen entre diversos grupos culturales dentro de una sociedad como, por ejemplo, en aquellas en donde los grupos indígenas son una notable mayoría, como: Ecuador, Bolivia, Paraguay, entre otros; en los cuales se producen relaciones de dominio y explotación que resultan ser las consecuencias de la conquista.

Siguiendo esta línea de análisis, se aprecia cómo este concepto de colonialidad parte del punto de relacionar hechos sociales con acontecimientos históricos vinculados a la dominación (entendida esta como una manifestación más profunda de la violencia simbólica) de larga duración; donde los grupos subyugados internalizan esta estructura como algo natural, lo que implica la aceptación de la cultura dominante como propia y mejor, a la par que sistematiza el rechazo de los patrones culturales propios de la cultura dominada, como su idioma, religión, costumbres y valores (Mota, 2018).

Esta normalización de la explotación puede ser comprendida desde la violencia simbólica. Este término hace referencia a las estructuras que dan origen a las prácticas de la violencia dentro de la sociedad y cómo estas son aceptadas como una práctica común. La violencia simbólica permite describir la relación social entre el dominador y el modo en que este ejerce su poder de forma indirecta sobre sus dominados, sin que estos sean conscientes de estas prácticas, lo que implica la naturalización de la dominación.

López y Güida (2002) explican que este término posee una relevancia notable en asuntos de género, en el que pueden determinarse las manifestaciones de dominio de una sociedad patriarcal y sexista. Peña (2009) describe a esta como una concepción elaborada desde la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, que se reproduce en los sistemas de enseñanza y que repercute en las demás estructuras de la sociedad, como lo político, ético y estético;

estos sistemas de enseñanza también pueden fomentar los patrones de discriminación y dominio hacia aquellos grupos culturales pertenecientes a lo que podría considerarse distinto (comunidades indígenas, grupos étnicos y lingüísticos, entre otros).

Asimismo, por medio de la transmisión de hábitos culturales se reproducen las condiciones donde impera la violencia en los ámbitos culturales, costumbres, relaciones, ejercicio de poder, etc., donde: “La violencia simbólica se conecta con otros conceptos como el “habitus”, entendido este como el proceso a través del cual se desarrolla la reproducción cultural y la naturalización de determinados comportamientos y valores” (López, 2015, 6). Por tanto, la naturalización de la violencia presenta una de las características de este término, en el cual –ciertos actos o conductas– son normalizados en un contexto cultural y comienzan a formar parte de la cotidianidad y los valores sociales de una comunidad.

Por tanto, este tipo de relaciones repercuten en todos los sujetos que pertenecen a sociedades concretas donde aceptan como un hecho común que se realice el sometimiento de unos sujetos respecto a otros, naturalizan estas relaciones de poder (López, 2015). Otra característica para identificar este término sería la aparición de asimetrías en estas relaciones sociales, donde imperan disposiciones y hábitos de sometimiento voluntario. De manera que este término se relaciona en cómo se ejerce el poder indirectamente en sociedades en las que se acepta la imposición de una persona sobre otra como un hecho natural; tal es el caso del “poder” que un esposo puede ejercer sobre su pareja, las imposiciones éticas, políticas y estéticas de un género sobre otro, así como de individuos mayores sobre otros de menor edad y la de una etnia sobre otra.

Este concepto, por tanto, permite explicar algunos fenómenos sociales derivados de la marginalización cultural y social de los grupos indígenas en épocas posteriores a la independencia en todas las sociedades latinoamericanas, de las cuales se desarrollan la exclusión, discriminación y rechazo hacia estos grupos sociales y culturales distintos. Esto implica la aparición de un fenómeno social de sociedades duales en las que la dinámica de dominación cultural y etnográfica continúa vigente en América Latina.

Por lo que puede apreciarse, la colonialidad ha imperado en las estructuras de las sociedades mucho después de los procesos independentistas. Durante los movimientos políticos que buscaban mayores reivindicaciones sociales entre los años 60 y 70, aparece una línea epistémica en la comunidad intelectual de América y Europa que busca dar

respuesta a esta problemática, surgiendo entonces la construcción teórica del término decolonialidad.

Este concepto fue desarrollado por Walsh (2005) y Mignolo (2005) como una reinterpretación de los saberes y búsqueda de una identidad epistémica propia; en un principio ambos autores señalan que la crítica al proceso de colonización y sus remanentes institucionales y de dominación cultural siguen siendo interpretados desde el eurocentrismo, pues, mediante la dinámica geopolítica del surgimiento de los Estado-Nación modernos, se desarrollan modelos de interacción política y social que generan, distribuyen y producen el conocimiento. Esto implica que los saberes solo se supeditan a una cultura dominante, que paulatinamente establece una jerarquía de dominación racial en la que la colonialidad se construye también en lo epistémico: se establece que los negros e indios no pueden producir conocimiento y se mantiene la hegemonía eurocéntrica del saber.

Por tanto, el aporte al debate intelectual de los autores antes mencionados se traslada a la construcción de la decolonialidad como uno de los componentes de la descolonización epistemológica que pretende otorgarle un valor de origen al conocimiento, como expresión de los saberes de la realidad presentes en los lugares en los que el hombre hace vida. De igual manera, resalta la reivindicación de los valores ancestrales de las culturas precolombinas, pero manteniendo su cuestionamiento histórico; por lo que estas son manejadas como saberes y no conocimiento y la aceptación de modos de pensar que se adaptan a procesos históricos y geográficos.

Por tanto, el conocimiento se concibe bajo nuevos modelos de análisis en los que se debe dar importancia a su diversidad e interpretación espacio-temporal, por lo que la subjetividad puede influir en la concepción de los objetos y cosas. Siguiendo esta línea de análisis, la decolonialidad es conceptualizada por Walsh (2005) como:

La decolonialidad implica partir de la deshumanización – del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)– para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de decolonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad

pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas, políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado Torres llama una “actitud decolonial (23-24).

Por lo que este término hace una clara exposición de anular los mecanismos de dominación epistémica y genera una nueva construcción del saber desde el desarrollo de una epistemología decolonial en la que incluye los conocimientos propios de las sociedades latinoamericanas. En investigaciones posteriores, la autora explica los conocimientos que han sido subordinados, el posicionamiento de los conocimientos como una forma plural y diversa y no como un constructo universal, así como pensar otros lugares del conocimiento fuera del ámbito universitario.

Por su parte, Mignolo (2005) desarrolla una interpretación del pensamiento decolonial como una manifestación de los conocimientos subalternos o transfronterizos como iguales ante la realidad de un entorno globalizado. Se crean centros de intercambio y diálogo entre las formas de conocimiento eurocéntrico y los conocimientos indígenas o afro-caribeños que fueron relegados en los procesos de dominación colonial.

Por tanto, este autor desarrolla una crítica al pensamiento postcolonial imperante en donde el nuevo centro de construcción del pensamiento debe desplazarse a los países en vías de desarrollo. Otro enunciado de sus teorías busca desafiar las concepciones eurocentristas del conocimiento al establecer vínculos epistemológicos de las diversas localizaciones que conforman el subcontinente latinoamericano.

Finalmente, este autor recalca que “La episteme de la decolonialidad instala el paradigma de la coexistencia, muchos mundos son posibles; por tanto, pensar en castellano desde la historia colonial de América del Sur es una práctica necesaria para la transformación de la geografía del conocimiento” (Mignolo, 2005, 129). Esto implica, no una negación del pasado y de la herencia cultural hispánica, sino promover las prácticas de una producción teórica propia que permita la interpretación de la realidad y resolución de problemas desde nuestros patrones de pensamiento; es decir, el establecimiento de una interculturalidad.

## **COLONIALIDAD Y EUROCENTRISMO: DE LA DOMINACIÓN A LA UNIVERSALIDAD.**

América Latina tras cinco siglos cumplidos de la colonización europea, hoy sigue debatiendo su liberación definitiva de los fundamentos esenciales del eurocentrismo y la modernidad. Esta liberación afronta –principalmente– los conceptos filosóficos sobre el *poder* y la *dominación* que han permitido la superioridad occidental aun después de la independencia política de la mayoría de los países en Latinoamérica.

El modelo moderno del *poder* que la filosofía eurocéntrica instauró en Latinoamérica fue el poder entendido como dominación (Dussel, 2011). La conquista, en primera instancia, permitió la ejecución del *poder* como imposición de la voluntad de uno contra el otro, del blanco contra el “indio”. En un segundo término, la dominación que permitió ese *poder* estableció las bases para fundar el poder político, es decir, las bases para constituir las relaciones sociales que tendrían el dominio.

Estas relaciones sociales que ejercieron el *poder* como *dominio* se sustentaron en la génesis de la modernidad y su proyecto, que aspiraba establecer a Europa como centro. Esa idea se consolidaría a partir de diferentes etapas del colonialismo. Una de ellas, es lo que denominaría Quijano (2000) como la “codificación” de las diferencias entre europeos y conquistados. La principal diferencia asumida en esa “codificación” se establecería en la raza, determinando que existía una inferioridad biológica de los colonizados en relación a los blancos.

La simbología instaurada a partir de la raza sirvió entonces para legitimar las relaciones sociales de dominación. De manera que el ideal de superioridad racial contribuyó a la formación de una identidad eurocéntrica que se concentraba o tenía como lugar de referencia y enunciación las metrópolis europeas –por consiguiente– el continente americano para el hombre occidental se erigió como la periferia.

La consolidación de la estructura centro-periferia que alcanzó Europa con América Latina, permitió su visibilidad y control en el mercado mundial. El dominio del Atlántico tuvo como consecuencia un nuevo orden y un nuevo sistema de producción y mercado en el mundo. Europa como centro obtuvo su fortaleza y superioridad a partir de las riquezas obtenidas en los territorios latinoamericanos (Dussel, 2000).

El nuevo mundo que Europa instauraba llevaba consigo también un nuevo patrón de clasificación del trabajo, donde precisamente el ideal de la raza era también determinante,

pues, la clasificación que hiciera el poder colonial para identificar a los indios, mestizos o negros como inferiores, le valió a los poderosos para legitimar la servidumbre y la esclavitud en el imaginario social de la colonia.

La configuración de un nuevo patrón global del trabajo sirvió a Europa para establecerse como centro orgánico del capital mundial, superando al viejo sistema que dominaba Asia y el Medio Oriente. La adquisición de metales como el oro y la plata, por medio de mano de obra gratuita en sus colonias y su puesta en el mercado global, prevalecieron sobre la antigua hegemonía del sistema que mantuvo China y el mundo musulmán.

El imaginario del mundo en la colonia configuró la imagen de una civilización occidental que hasta el día de hoy prevalece, fue quizás, la primera expresión orgánica y conceptual de un sistema-mundo basado en la colonialidad del poder que colocaba a los europeos como fundadores de la periferia. Este imaginario tuvo detrás de la fuerza que mantuvo Europa como región-centro del mercado global, un proyecto que pretendía universalizar el saber y el conocimiento de la sociedad colonial.

La universalización del conocimiento fue el modelo moderno en la sociedad colonial que situaba a Europa como centro del saber, la historia, la razón y la ciencia. Para Zea (1991), América es hija de la cultura europea, empero, el filósofo apela a que el continente americano surge en una de las grandes crisis de Europa, donde –históricamente– el europeo había obtenido como una necesidad el poder dominar un territorio donde alojar sus ideales. Sobre esto, profundizaría Zea (1991) argumentando lo siguiente:

El europeo necesitaba desembarazarse de una concepción de la vida de la cual se sentía harto, necesitaba desembarazarse de su pasado, iniciar una vida nueva. Hacer una nueva historia, bien planeada y calculada, en la que nada faltase ni sobrase. Lo que el europeo no se atrevía a proponer abiertamente en su tierra lo daba por hecho en esa tierra nueva llamada América (41).

La pretensión eurocéntrica –más allá de la imposición de su voluntad de dominar– puede entenderse también como una intención de construir y organizar una sociedad inferior que asumiera el ideal europeo –a través del poder– como una forma de pensar y existir. La tarea primordial entonces, de esa Europa en crisis que logró dominar a América, fue exactamente erigir ese “ideal europeo”. Por tanto, los intelectuales, letrados y filósofos

occidentales comenzaron a fundar una historia desde la mirada de las ideas europeas, sobreponiéndose por encima de las demás culturas.

Los fundamentos de la Colonialidad, según Castro (2012) no solo llevaban implícito oprimir al dominado por medio de la fuerza, también incluía un intento por naturalizar el imaginario cultural europeo como único medio para relacionarse con la sociedad y la naturaleza. Se trataba de un proyecto radical de formar un nuevo hombre pensado por el hombre blanco europeo. De acuerdo con el filósofo, para tal fin se impuso una “violencia epistémica” que intentó eliminar las distintas formas y modos de significación. El punto de partida de esa violencia epistémica residía en que el hombre construía un discurso sobre la historia y la naturaleza a partir de la nueva civilización occidental que fundaba Europa, pues, esta etapa representaba un verídico comienzo de la evolución social y moral de la humanidad.

El poder colonial en su intento por fundar un nuevo imaginario, escindía de cualquier tipo de saber que no representara a la universalidad que Europa promovía desde su mirada etnocéntrica. Las formas de conocimiento y comprensión que desarrollaría para la sociedad colonial, se convertirían en las únicas con validez. Al respecto Lander (2000), afirmaríá:

Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal (19).

El fin último del imaginario europeo universal se iba transformando en la imposición de discursos y relatos forjados a partir de la especificidad eurocéntrica en tanto a su historia y cultura. Desde esas perspectivas, se concebiría la referencia de superioridad y universalidad de Occidente. De esta manera, las categorías que más resaltan en ese imaginario son simultáneas a las que iba fundando el eurocentrismo para su expansión y posicionamiento universal, a saber: economía, mercado, clases, sociedad civil, Estado, etc.

Los cimientos del ideal eurocéntrico, hemos expuesto, involucraría entonces, la idea y clasificación de la raza, el posicionamiento en el mercado mundial y el imaginario cultural y social. Sin embargo y paralelamente, todos estos elementos contribuyeron al afianzamiento del sistema capitalista como sistema económico de orden universal. La primacía de Europa como centro del mundo, desarrolló a la vez las vías necesarias para que el capitalismo se impregnara de todos los elementos del colonialismo y se instalara como la principal política de ordenamiento mundial:

El eurocentrismo, por su génesis y función, es también una ideología política; es parte de un proyecto político imperial que se ha globalizado con el nombre de sistema capitalista mundial. Es más, la expansión del capitalismo necesita y supone la expansión del eurocentrismo como la ideología que sanciona como “universales” los “valores”, los estilos de vida, los “modelos” a imitar, etc., del capitalismo (Fornet, 2009, 13).

La narrativa que fue concertando el imaginario cultural de Occidente, se estableció como lo moderno; es decir, todas las demás culturas quedaron en un plano primitivo o como el pasado de Europa. Por consiguiente, la sociedad moderna o liberal se presentaba como el único futuro universal posible por sobre las demás culturas. Esta unión del capitalismo con el eurocentrismo selló el único fin al que estaría destinada la humanidad y su universalidad histórica: el desarrollo capitalista.

El capitalismo, así como el liberalismo y otras perspectivas como el instrumentalismo son efectos de la ocupación de Europa como centro del sistema-mundo (Dussel, 1998). El capitalismo aportó al fenómeno del eurocentrismo la organización del sistema económico universal y los elementos necesarios para determinar su carácter excluyente. El proyecto político en el que consistió el sistema capitalista permitió centralizar los recursos y riquezas que provenían de lo que el imaginario eurocéntrico concebía como lo diferente y lo ajeno, que no era más que la periferia o el lugar colonizado. En ese sentido, podemos afirmar que el capitalismo y sus efectos determinaron lo que algunos pensadores latinoamericanos denominarían la diferencia colonial.

Las formas desiguales de concebir al mundo que en esa relación recíproca entre capitalismo y eurocentrismo se implantaron adquirían sentido a medida que se fortalecía el imaginario occidental impuesto. Ese potencial cultural obtenido se consolidaba a partir

de que la sociedad moderna y liberal se convertía en el sentido común de la vida. Los modos de significación y concepción del mundo se alinearon al modelo que Occidente en sí vendía como el único perfectible y avanzado:

La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas (...). El capitalismo también supone a la cultura occidental como la única universal (Dussel, 2010, 155).

El proyecto eurocentrista expandía a su vez los principios universales indispensables para poder conformar una sociedad moderna y liberal. De ahí que la razón supone el principal componente del discurso occidental. El modo de vida liberal y las relaciones capitalistas establecieron la razón como un medio para la obtención de los derechos universales a los que podía aspirar el hombre en la nueva civilización moderna.

Este supuesto racional permitiría al proyecto liberal continuar con el carácter de superioridad que ya con el poder colonial había establecido. De manera que, la superioridad pasaría de ser un modelo establecido por la voluntad y el poder de la conquista a un modelo natural por la idea de una historia que posicionaba a Europa como hegemónica por sus sociedades modernas y desarrolladas.

La legitimidad que tuvo el modelo de vida occidental le valió para establecer las bases fundantes de la ciencia. En este contexto histórico que abarca desde los siglos XVI al XVIII la religión tiene un papel fundamental en contra de la razón ilustrada y la ciencia moderna, pues, apelarían a que el mundo no es producto de la conducta del hombre, sino de Dios. Esa tesis católica es anulada por la necesidad de justificar las relaciones sociales capitalistas donde precisamente una nueva cosmovisión de saberes modernos tendría el conocimiento absoluto. Esa cosmovisión serían las disciplinas científicas.

Los estatutos de las ciencias y sus disciplinas responderían a la narrativa universal de la historia que ya Europa había elaborado e impuesto en los imaginarios de las culturas. La ciencia se convertiría en una totalidad donde sus patrones fijan el análisis y la comprensión de la realidad. Para Lander (2000), la constitución de las disciplinas científicas constó de cuatro elementos fundamentales, a saber:

Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de *modernidad*, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal–capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y, 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (29).

La última dimensión constitutiva de las disciplinas científicas para Lander confirma la presunción de superioridad que buscaba y que hemos expuesto anteriormente. Uno de los patrones de la ciencia moderna era la objetivización de la realidad a través del manejo técnico de un método. En otras palabras, el desarrollo en términos científicos engloba la capacidad de una sociedad para producir conocimientos mediante la técnica a fin de que puedan establecerse como mecanismos de coexistencia social (Márquez, 2012).

La racionalidad científica se proyectaba como un saber puro, pero –a su vez– la única forma normal de saber. Las proposiciones normativas que organizó la ciencia moderna establecen una diferencia con las otras formas de aprehensión cognitiva, a las cuales señala como carentes y primitas. La ciencia, al igual que la modernidad se define en contra del mito (Hinkelammert, 2008).

Como complemento a esta idea de la ciencia en la modernidad, el método y la técnica buscan precisamente como fin la lógica, y –por consiguiente– la razón. Esto es, que el predominio del método y sus elementos son los que otorgan la operatividad al develamiento de la realidad. Por tanto, para la tecnicidad científica de la modernidad, todo proceso cognitivo que buscara la razón y la verdad, tendría que someterse a la estructura del método.

El método se plantea como una cuestión para descubrir la vía más racional y objetiva para lograr el fin de la investigación científica que no es más que la verdad. La función y el oficio del método lo determina su relación con el objeto: la suposición fija que no todo objeto es aprehendido por un método y todo método actúa sobre un objeto (Núñez, 1985).

Visto desde esta perspectiva, si la ciencia suponía el método y la técnica para aprender, y su carácter es universal, lo que afirma Fornet (2009) adquiere sentido cuando esboza que la ciencia se convirtió en el corazón mismo de la cultura en que crece. O sea, la ciencia desde la mirada moderna, por su carácter normativo y universalista, tributa directamente al proyecto instrumentalista de la sociedad liberal impulsado por el eurocentrismo.

De manera que, la idea de la universalidad del individuo, el mecanismo del mercado y el capitalismo como medio-fin para establecer la división social y la normatividad de las formas del saber a través de la ciencia, constituye la génesis de la modernidad y el eurocentrismo.

La labor de los intelectuales europeos para mantener una dominación que tuviera lugar en el imaginario cultural principalmente de los americanos y luego del hombre de otras culturas, fue determinante para organizar la colonialidad y la universalidad de la historia a partir de las especificidades históricas y culturales de Europa.

La institucionalización de la disciplina científica a su vez le dio legitimidad al aparato y al modelo moderno de aprender. Para cada objeto de la realidad y a su vez, para el método que lo aprehendería, se estipularon profesiones culturales. De ahí que las interpretaciones objetivas de la verdad estarían a cargo de especialistas. Este aspecto develará años más tarde el carácter excluyente de la racionalidad científica.

### **HEGEL Y EL EUROCENTRISMO: EL ESPÍRITU, LO ABSOLUTO Y LA UNIVERSALIDAD**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) fue uno de los filósofos del Idealismo Alemán más importante en la Europa moderna. La principal razón por la que estudiamos a Hegel y su relación con el eurocentrismo, es por su obra en relación al espíritu absoluto. Lo absoluto, para Hegel, es el punto de partida siempre y –ese punto de partida– es la razón (García M. , 1998). De ahí que la razón, o lo racional, para ese ideal de lo absoluto signifique todo lo real o lo que está en la realidad.

En la obra de Hegel destaca una permanente búsqueda del espíritu por su plena realización y por el saber absoluto. Hegel presenta lo absoluto como un problema concreto que se centra en condiciones históricas, por tanto, le asigna a la filosofía la tarea de pensar la vida como una totalidad histórica. Para el filósofo alemán, la historia debía tener un fin

absoluto y universal y no podía ser aprehendido por situaciones particulares. En este punto destacamos el principal aporte de Hegel al ideal universalista del eurocentrismo:

Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto (Hegel, 1974, 98).

La idea de lo Absoluto está en una totalidad de los puntos de vista. Para Hegel los contextos particulares son prescindibles y la importancia permanece en un pensamiento universal. Esta filosofía de la historia universal debe plasmar la evolución misma del espíritu por medio de la razón, que es la que enseña al hombre a conocer su destino y la finalidad de su vida.

En Hegel, el más alto concepto para el espíritu es lo absoluto (Gogol, 2004). El espíritu, está en un permanente descubrimiento de sí para luego exteriorizarse y obtener conciencia de la realidad. El espíritu y su movimiento a partir de la lógica y la razón no pueden ser finitos o tener un punto final precisamente, porque el proceso de formación de sí mismo como espíritu representa en cada conocimiento nuevo, un punto de partida y una exploración para el desarrollo del espíritu.

### **El espíritu y la idea de historia**

La historia en el pensamiento de Hegel es la realidad natural inmediata y su universalidad forma parte de la realización del espíritu universal que se está haciendo mediante su actividad y negación de la inmediatez. Esa realidad natural inmediata comprende de momentos de desarrollo que otorgan los pueblos y que se conforman como principios naturales:

Al pueblo al que le corresponde semejante momento como principio natural se le encomienda la realización del mismo en el progreso de la autoconciencia desplegada del espíritu universal. Este pueblo es el dominante en la historia universal en esa época, y en ella solo puede hacer época una vez. Frente a este su derecho absoluto de ser portador del estadio actual de despliegue del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, como aquellos cuya época ya ha pasado, ya no cuentan en la historia universal (Hegel, 1968, 797).

El despliegue de la historia universal que tiene como agentes a los pueblos con principios naturales, alcanzan su verdad en la absoluta universalidad. Para Hegel, la historia de un pueblo entra a la historia universal a partir del principio de la autoconciencia ética aprehendido desde su posicionamiento trivial hasta su florecimiento y reconociendo, además, su período de decadencia como lo negativo propio.

En la labor de ser un portador del desarrollo del espíritu universal, para Hegel, los pueblos que solo tienen intereses en fines particulares y limitados no existen en la historia universal y, por tanto, existe un tránsito de espíritu del pueblo dominante a ese pueblo que pierde autonomía o que “se arrastra” como Estado particular.

Hegel define a la historia universal como la exposición del espíritu, es decir, el cómo labora el espíritu por saber lo que es en sí. Ese recorrido o ese movimiento del espíritu por conocerse en sí, es un modo de conocer la libertad, por tanto, para Hegel (1970), “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (129).

En este punto, Hegel asume que la conciencia de libertad surge entre los griegos y señala que los orientales no tuvieron conciencia de que el espíritu es libre; por tanto, su concepción de libertad estuvo referida a un capricho natural o accidentes casuales que concluían en barbarie. En los griegos y en los romanos sí hubo conciencia de libertad, aunque solo algunos fueron hombres libres por estar su libertad vinculada a la esclavitud y a la servidumbre. Solo el cristianismo, según Hegel, ha tenido conciencia de que el hombre es libre en su propia condición de hombre. En conclusión, la conciencia de la libertad surgiría por primera vez en la religión. Es en esta idea, donde Hegel expone una primera estructura de la historia universal basada en la idea o concepción de los pueblos sobre la libertad (Parra, et al., 2005).

El espíritu de un pueblo para Hegel es el desarrollo de un principio (Hegel, 1970). Ese desarrollo es un todo concreto que se expansiona y se convierte en objeto, empero, solo puede ser aprehendido por el pensamiento. Este espíritu se manifiesta a través de hechos como la ciencia, el arte y la religión. Para Hegel, es este movimiento lo que determina el carácter de un pueblo y no su naturaleza. Sin embargo, la realización última de ese espíritu se alcanza cuando este sirve de “tránsito al principio de otros pueblos”. Al respecto, y sobre lo que creemos es otro aspecto importante al elemento universal del eurocentrismo, Hegel afirma:

El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica (Hegel, 1970, 131).

Así como el espíritu de un pueblo es un desarrollo también es su propio fin. Esto es, que la actividad de ese espíritu se despliega con la intención de hacer un mundo real conformado por sus instituciones, leyes, costumbres, usos, etc. Toda esa actividad se hace pueblo. Para Hegel, el individuo que ha tomado conciencia y que está en búsqueda de saber lo que es en sí, se incorpora a ese mundo fijo. La construcción de ese mundo que para el filósofo es una “obra”, es el camino que el individuo debe recorrer para educarse y formarse bajo la objetivación. El individuo al momento de llegar a la reflexión sobre sí, y, al saber absoluto, se separa del todo construido por el pueblo. He aquí la importancia de la universalidad de un pueblo para Hegel ya que advierte que cuando el espíritu tiene lo que quiere puede significar la caducidad de un pueblo si este solo vive en su tiempo y no ha concebido el concepto supremo del espíritu.

Por tanto, para que un pueblo no pueda morir y quedar a un lado de la historia universal su espíritu debe ser “transfigurador”, es decir, el espíritu debe ostentar un aspecto cambiante. El pensamiento universal se mantiene en tanto el espíritu pueda conservar lo esencial del pensamiento y no la inmediatez del contenido:

Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse (Hegel, 1970, 137).

El resultado de este proceso para Hegel radica en que el espíritu al “objetivarse y pensar su ser” excluye sus propias determinaciones, pero aprehende lo universal de ello. Hegel insiste en que el espíritu es libre y que esa es la aspiración del espíritu universal en la historia. Pero la libertad está precisamente en la objetividad, pues, en el proceso de la búsqueda de la conciencia de sí mismo, el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se vuelve su propio objeto. La tarea de la historia universal es que el espíritu conozca lo que verdaderamente es y lo haga objetivo.

El espíritu es algo que se produce por sí, o sea, el espíritu no es un acto inmóvil: ya hemos dicho que el espíritu y la historia universal –según Hegel– es acción del momento. El espíritu debe “hacerse por sí”, descubrirse a sí mismo y de esta manera saberse y producirse. La historia universal a ese espíritu le ofrece fases que son productos de los espíritus de los pueblos y de su “obra”. Estos pueblos, caracterizan de su moralidad, de sus leyes, de sus religiones, artes y ciencias una época de la historia universal (Hegel, 1970). A través de esas fases el espíritu llega a la verdad y se muestra como obtiene la plena conciencia.

De acuerdo con el filósofo alemán, el espíritu comprende la totalidad de los momentos de la historia universal y consigue gradualmente la “voluntad de la verdad”. El espíritu debe educarse en esas fases de los espíritus de los pueblos. Su fin último debe ser él mismo, pues, no hay nada superior al espíritu. Para Hegel (1970), “el espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa hasta saber lo que es” (139).

### **El fin último del espíritu: la libertad**

Cuando el espíritu encuentra la conciencia de su libertad en el medio de un mundo objetivado, este se ha de encontrar con lo que Hegel denominaría el “fin último del mundo”. Para el filósofo alemán, aun cuando es la concepción de libertad la que determina la forma que nos han “sugerido” de ver la historia universal, el concepto de esta todavía es ambiguo e indeterminable:

La conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, con esto, la realidad de su libertad en general, han sido indicadas como la determinación del mundo espiritual —el cual es el mundo substancial, al que el mundo físico queda subordinado, no teniendo verdad frente a él, según se diría en lenguaje especulativo— y como el fin último del mundo (Hegel, 1970, 47).

La libertad en Hegel es la que lleva en su interior la infinita necesidad de buscar y alcanzar la conciencia del espíritu. La libertad, entendida desde la perspectiva hegeliana, resulta ser la capacidad del espíritu para comprender desde el saber de sí, la diferencia entre lo que solo es en sí y lo que es real. En la *Filosofía de la historia* de Hegel, la libertad necesita de unos medios para su realización, medios que tienen su lugar en el exterior, en lo que está, en lo que la historia muestra a primera vista.

Los medios que expone Hegel para la realización de la libertad, es para nosotros, un aporte significativo a la consolidación del eurocentrismo, pues, establece los elementos necesarios para alcanzar la realidad histórica. Estos medios son los que el espíritu desde su conciencia de sí va asumiendo objetivamente en su encuentro con la exterioridad. Ya en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel escribió el camino de la historia, donde expresaba los movimientos del espíritu en su encuentro con la historia universal.

En el camino o el despliegue de la historia universal (Hegel, 1966) el primer momento de la configuración del espíritu es cuando este obtiene la revelación del “espíritu sustancial” que permanece sin fundamento como individualidad o identidad. El segundo momento de configuración es el saber de ese espíritu sustancial, todo contenido es positivo y determina su forma viviente. El tercero es el momento donde el espíritu profundiza para sí correspondiendo al orden de la universalidad y una oposición a sí mismo. El último momento de la configuración es el retorno del espíritu a su ser íntimo consciente de su verdad y de la realidad.

Para Hegel, este camino de la historia es parte del proceso de autoconciencia del espíritu que se entiende como movimiento y actividad por saberse “absolutamente”. Este espíritu para la filosofía hegeliana se mantiene en un proceso de liberación de la conciencia en su estado de *inmediatez natural* para volver a sí mismo con la realidad histórica concretada por medio de las configuraciones del despliegue de la historia. De manera que para exponer los medios de la realización de la libertad, los momentos de configuración del espíritu en la historia son importantes, porque interiorizan los estadios del espíritu que trabaja Hegel en la fenomenología del espíritu y que más adelante analizaremos.

Un elemento importante a resaltar además del camino de la historia trabajado por Hegel en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* y para adentrarnos a los medios de realización de la historia es retomar que en el desarrollo del concepto sobre el espíritu, el filósofo alemán resalta que este, como movimiento y acción que es, busca despojarse a sí mismo de la forma de su sí mismo. Para ese fin, el espíritu entra en una enajenación por medio de dos figuras, el espacio (naturaleza) y el tiempo (historia). En ese proceso de liberación, lo absoluto es la autoconciencia de sí como espíritu. Es decir, el espíritu debe mantener su ser y nacer en una nueva figura (Gogol, 2004). Se trata de entenderse a sí mismo como objeto, de construir su propio mundo, de negar su inmediatez natural para que todo lo aprehendido sea para sí mismo.

Los medios por los cuales se realiza la libertad, como medios que la historia muestra a primera vista, nos conllevan según Hegel (1970) a una primera mirada sobre la historia, una mirada que nos muestra “que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses” (48). En este punto, la filosofía de Hegel explica que lo que verdaderamente mueve al sujeto o al humano es el interés particular o la “satisfacción” de su egoísmo. Los objetivos de corte universal como el derecho o la moral para el filósofo no es la fuerza que empuja la actuación humana, sino sus apetencias:

Podemos, así, decir que no se lleva a efecto absolutamente nada sin el interés de aquellos que han de contribuir a ello con su actuación. A una pasión hemos de llamarla un interés; la personalidad humana ha de posponer a un objetivo todos sus restantes intereses y fines que tiene o puede tener, y se ha de empeñar en un objetivo con todas las veras de su voluntad, concentrando en este fin todas sus tendencias y fuerzas; y en tanto que así lo hacemos, debemos afirmar, de un modo general, que nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión (Hegel, 1970, 51).

Esta cuestión sobre los intereses individuales del humano, Hegel lo plantea como antesala a la descripción del primer medio para la realización de la libertad que asume la voluntad del hombre como la actividad que puede hacer posible la idea, los principios, las leyes o los fines. El medio al que el alemán denomina “*La idea y las pasiones humanas como los dos principios opuestos de la realidad histórica*” en su obra sobre Filosofía de la Historia, explica que la idea, los principios y los fines planteados forman parte de una intención interna del humano, por tanto, es algo abstracto y no existe en la realidad. Solo se convierte en una posibilidad o una existencia si el hombre tiene necesidades, pasiones o impulsos.

Hegel hace referencia a que su concepto de pasión no es un concepto donde prevalecen los intereses sobre un fin tanto que pueden sacrificar otros fines u otros intereses. El concepto de pasión que Hegel desarrolla es la búsqueda de la satisfacción que tiene el individuo para concretar un fin o un objetivo. Para el filósofo alemán, no hay nada que se logre o que tenga lugar sin que los individuos que en ello intervienen tengan necesidades, pero también hace referencia, que el individuo tiene voluntad cuando tiene la necesidad de “una propia concepción de las cosas”.

De acuerdo con la filosofía de Hegel, existen dos momentos entonces: el primero, que entiende la pasión como un “aspecto subjetivo” que sirve como punto de partida de la voluntad y la actividad; y, el segundo, que plantea la idea, el objetivo o el fin al que esa energía motivada por la pasión, se hará realidad.

El segundo medio hace referencia al “Estado como síntesis de los dos principios anteriores” en el cual Hegel explica que este (el Estado) es poderoso cuando logra conjugar sus fines generales con los intereses privados de sus “súbditos”, y –cuando estos fines o intereses– se encuentran en una satisfacción mutua. Pero para Hegel, el florecimiento de un Estado virtuoso y poderoso, que es producto de la unificación de estos fines. supone una lucha contra los intereses privados y las pasiones. En este punto, la Razón para Hegel será el medio para determinar esa unificación:

Frente a esto, que es lo general y substancial en sí y por sí, todo lo demás aparece como subordinado, estando a su servicio y siendo medio para ello. Además, esta Razón es inmanente al existir histórico y se realiza en el mismo y por el mismo. Eso de que solamente la unión de lo general, existente en sí y por sí, con lo particular o subjetivo sea la verdad, es una afirmación de naturaleza especulativa y, en esta forma general, viene tratado la lógica (Hegel, 1970, 53).

Para Hegel, los aspectos subjetivos como las pasiones, los intereses, el impulso, quedará a lo interno de los individuos como su voluntad de libertad. Corresponderá luego a la lógica la conceptualización de la conexión o de la unificación de esa voluntad de libertad con la de necesidad y con los fines generales de las instituciones y con el orden creado a partir del florecimiento del Estado.

El medio denominado “*La antítesis entre la idea y la autoconciencia particular*” refiere al carácter finito de toda voluntad, es decir, frente a la idea general del Espíritu existe una concreción, una realidad formal, lo que Hegel, en otras palabras denomina un “punto medio”. En este medio se explica lo abstracto del libre albedrío, pues, para el filósofo, si bien las acciones o la voluntad puesta a la orden de la existencia del individuo es una dicha, también resalta que las acciones y los fines particulares puede ocasionar algo más que lo que estaba asentado en la conciencia del individuo:

Los períodos de felicidad son, en ella, hojas vacías, ya que son períodos de concordia, de carencia de antítesis. La reflexión en sí, o esta

libertad, es, de un modo absolutamente abstracto, el momento formal de la actividad de la idea absoluta. La actividad ocupa el punto medio de aquella deducción uno de cuyos extremos es lo general o la idea, que descansa en lo profundo del espíritu, siendo el otro extremo la exterioridad en general, la materia objetiva (Hegel, 1970, 54).

Se trata de determinar normas para los fines y objetivos. Hegel expone que el contenido de cada acción debe llevar en sí la conciencia del deber y del bien. De manera que el derecho y lo justo resultan ser las condiciones concretas de la idea absoluta que a su vez, queda determinado como un objeto finito. Las pasiones, en autoconciencia deben estar acordes al orden y a los deberes que la sociedad humana ha erigido.

Estos dos escenarios o extremos como los denomina Hegel, donde la idea nace de la voluntad del individuo por saber de sí y luego se encuentra condicionada su particularidad por lo equitativo y por el hacer el bien por el bien, es lo que caracteriza este medio de realización de la libertad y la realidad histórica.

Hegel reconoce como medio de la realización histórica a los individuos que tienen un papel en la historia como *grandes figuras* y le otorga un elemento a sus triunfos que va más allá de la conciencia de la idea o del espíritu: la intuición. A estos individuos a los que denomina como “los grandes hombres de la historia”, sus fines particulares han creado en el mundo “actos y palabras” que caracterizan o determinan a una época. Hegel afirma que son héroes, individuos “prácticos políticos” que actuaban según la necesidad y la verdad de la época:

Debe llamárseles héroes en tanto que sacan sus fines y su vocación no simplemente del tranquilo y ordenado transcurso de las cosas, consagrado por el sistema que las mantiene estables, sino de un manantial cuyo contenido es recóndito y no ha brotado hasta una existencia actual, del Espíritu interior, que es todavía subterráneo, y que aldabonea al mundo exterior como a una cáscara y la hace estallar, porque él es otra almendra que la de esa cáscara (Hegel, 1970, 57).

La pasión sobre un fin determinado es lo que caracteriza a una figura de la historia. En la filosofía de Hegel, la historia universal tiene “hombres excepcionales” que han vivido de acuerdo a las circunstancias de su momento y que motivados por sus pasiones y el empeño

en sus acciones aportan “algo grande” más allá de dejarlas al interior como creencias o emociones.

De acuerdo con Hegel, la razón es el elemento divino que hace al hombre su fin en sí mismo. En *lo que hay de absoluto en el hombre* se presenta lo universal como el producto de la negación de la particularidad y la pasión y se advierte que estos deben sacrificarse, pues, es la pasión por el interés particular lo que lucha ya que la idea no puede ponerse en peligro.

En Hegel, lo particular, el interés privado o las pasiones quedan destruidos o nulos ante lo universal. Esto es, que la “lucha de pasiones” no figura como el fin universal existente. Es decir, la Idea es la que cobra existencia luego de que lo determinado luche y se mantenga en oposición a sí mismo para poder encontrar el fin en su interior que es la Razón, para que esta a su vez, se autodetermine y alcanzar el fin último de la historia universal, la libertad. Para el pensamiento hegeliano, la satisfacción universal sobre la situación del mundo no puede estar determinada por la felicidad circunstancial de los hombres y sus fines, sino que –en este punto– lo importante es satisfacer la Razón, la justicia y la libertad.

Con el último medio de la realidad histórica para la libertad, Hegel hace énfasis en que lo único que puede hacer *predominar a los ideales* por encima de la dura y existente realidad es evitar el carácter subjetivo y particular de su puesta en práctica precisamente, porque “lo que el individuo trama para sí en particular puede no ser ley para la realidad general” (Hegel, 1970, 62). Para la configuración de la realidad universal, la Idea no debe estar sujeta a la individualidad concreta, sino a la Razón y a lo verdadero:

Dios rige al mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa que a comprenderlo; pues solo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, siendo no más que corrupta existencia cuanto ningún ideal, se desvanece todo lo aparente, como si el mundo fuera un suceso insensato y necio (Hegel, 1970, 64).

La ley universal del mundo explica Hegel, es lo que realmente está y debe ser; pero, además, es lo que nos permite llevar a cabo la razón y el bien para sí mismo. En este punto expone una idea muy concreta al afirmar que el bien y la razón están representados en Dios. En este final del despliegue sobre los medios del espíritu para realizar su fin último,

Hegel (1970) escribe las líneas que definirán la perspectiva occidental de la historia hasta el día de hoy, de esta manera, expresa que “Los derechos del espíritu universal pasan por encima de todos los privilegios particulares” (64).

Los medios del espíritu y de su realidad histórica para la conciencia de su propio concepto último que es la libertad, para Hegel son el devenir de los sujetos, su acción y movimiento, en los cuales la Razón es el núcleo que permanece en el interior aun cuando en el principio de la conciencia de sí, esta no tuviera luz ni referencia en la conciencia natural del individuo.

El fin del mundo para Hegel es aquello que Dios quiere para tal (Hegel, 1970); por tanto, si Dios es la perfección, el filósofo explica que este no puede querer más que su propia voluntad. Es por ello que los medios son, desde esta perspectiva, el camino para la naturaleza del fin, la realización de la libertad en sí y para la voluntad universal de Dios.

### **Lo absoluto y la ciencia**

La propuesta de Hegel sobre el saber absoluto del espíritu, se expresa a partir de la revelación de la conciencia inmediata sobre sí. Se ha expuesto que el movimiento de la conciencia comienza con la manifestación en sí de lo que está por naturaleza. El espíritu en movimiento pasa a una etapa de negación, confrontación y en autoconciencia objeta su ser como algo exterior o ajeno. Extrañado de sí mismo, el espíritu construye su propio mundo hasta alcanzar, por medio de lo que se ha analizado como medios del despliegue de la conciencia, su autoconciencia de sí como espíritu.

La construcción del mundo por parte del espíritu significa también que este tenga un despliegue por la historia y sus medios y que –al mismo tiempo– pueda ejercer lo que para Hegel es lo elemental de su método: la dialéctica de la negatividad. Esta negación es para el alemán, el momento más objetivo de la vida y, por el cual, el individuo llega a perfeccionar la liberación.

Tal como lo expone Hegel, se trata de que el objeto de la conciencia sea el ser de sí mismo. El objeto es, por tanto, “un devenir otro de sí” (Hegel, 1966), que debe ser superado, retornado al sí mismo y mostrado como tal por un proceso de enajenación de la autoconciencia:

El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación, y, a la

inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación (Hegel, 1966, 462).

La autoconciencia del espíritu que ha recorrido el mundo extrañado de sí va determinando el ser de las cosas y el saber de ella para sí mismo. En este punto Hegel afirma que la certeza es la verdad absoluta y que el saber del ser no solo debe abarcar la inmediatez de la cosa, sino la esencia de sí mismo. A partir de esa afirmación Hegel hace referencia a la autoconciencia moral, que entiende al saber como una esencialidad absoluta y al ser como voluntad pura (Hegel, 1966). De esta manera la conciencia ya no solo se trata de desplazar la existencia de sí mismo, sino que su obrar está bajo la convicción del deber y de la certeza pura.

En la filosofía de Hegel, la verdad no es esencialmente lo mismo que la certeza. La verdad debe llevar la figura de la certeza que ha obtenido en su contenido; y que, además, cobre una forma para saber de sí mismo. De modo que la conciencia alcanza una forma de objetividad, el concepto, la ciencia.

La ciencia solo se presenta luego que el espíritu tiene conciencia de sí. La razón por la cual no se manifiesta antes es porque el espíritu que sabe de sí no existió hasta que alcanzó por medio de las configuraciones universales del espíritu del mundo, la conciencia y su igualdad con la autoconciencia. De manera que para Hegel, la ciencia no se manifiesta ni en el tiempo ni en la realidad hasta que el espíritu deje de extrañarse de sí mismo.

Sin embargo, para Hegel el espíritu que solo es saber para sí, o en otras palabras, solo concebir, no es un espíritu que haya alcanzado lo que él denomina la *sustancia*, no es saber absoluto. Hegel explica este punto partiendo de “lo que es allí” expresando que esto es lo que aún no está desarrollado y que es simple. El tiempo es el concepto mismo de lo que es “allí” (Hegel, 1966); es decir, es algo inmediato y vacío. El espíritu se manifiesta en el tiempo y para superar su forma debe captarlo, empero, el tiempo es donde las necesidades del espíritu se manifiestan:

(...) la necesidad de enriquecer, la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia, la necesidad de poner en movimiento la inmediatez del en sí., –la forma en que la sustancia es en la conciencia–, o a la inversa, tomando el sí como lo interior, la

necesidad de realizar y revelar lo que solo interiormente es, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo (Hegel, 1966, 468).

Para Hegel, cuando se alcanza a poner en movimiento lo inmediato, lo que es allí, y se obtiene la forma de la sustancia, es el concebirse a sí mismo, es la ciencia. La sustancia o el saber no están a simple vista o no es perceptible en la realidad. En la obra hegeliana, la ciencia es asumida como el momento que le da forma a los conceptos y es interiorizado por la conciencia como la certeza. El espíritu que se sabe a sí mismo, que ha dado figura a su contenido y se ha despojado de su forma de sí natural, ha alcanzado de esta forma la libertad y el saber absoluto.

La perfección del espíritu, en las últimas páginas de su principal obra, Hegel afirma que consiste en saber completamente lo que es él. El espíritu que sabe de sí, debe emprender un viaje por la autoconciencia y no desaparecer la figura ya superada. Eso permitirá el renacer de una nueva figura del espíritu, con los recuerdos de todos los momentos y de la sustancia. Un nuevo espíritu con el reconocimiento de sí a su interior, es el saber absoluto y la libertad plena en el devenir de su historia.

### **La permanencia en el tiempo de la obra de Hegel**

El sentido universal que Hegel aporta a la idea del hombre o del espíritu en la filosofía es lo que en esta investigación hemos puesto en cuestión para determinar los elementos de dominación y supremacía por parte del pensamiento occidental en Latinoamérica. La filosofía de la historia de Hegel sustentada –como se ha expuesto– en la consolidación de los espíritus de los pueblos por medio de la transcendencia de su “obra”, excluyó a todos los continentes y sus historias como referentes universales e impuso a Europa como principio y fin de la historia.

El carácter absoluto del saber o del conocimiento en la filosofía de Hegel, si bien pasa por un proceso de reconocimiento de la exterioridad y de la singularidad misma del sujeto, es lo que predomina en su obra. Eso le aportó a la idea de hombre la nulidad de las particularidades en la construcción de su saber y de su reflexión en torno a su papel en la universalidad.

La transcendencia del Idealismo Alemán aún mantiene su fuerza en las propuestas de otros filósofos contemporáneos que asumieron a Hegel como punto de partida para sus reflexiones. De allí que su concepción sobre la dialéctica, la verdad, el sujeto, la

universalidad sean uno de los referentes más importantes es la fundamentación filosófica del eurocentrismo.

Su historia universal, que si bien toma en cuenta a Asia, pero la coloca en un papel menos protagónica por reducir su concepto de la libertad a la barbarie, aún es sostenida como el esquema mundial de la historia. Europa aún es vista como el lugar de inicio de la historia por su capacidad de reflexionar sobre la libertad del hombre, su figura y su origen. Hegel es quien da mayor fortaleza al pensamiento romántico y hace de su pensamiento una obra fundamental para la comprensión de la historia y el papel del individuo en la formación de sí como espíritu.

En la actualidad, en contraposición al pensamiento eurocéntrico de Hegel, han surgido perspectivas críticas que tienen su fundamento en exigir el reconocimiento a las filosofías y culturas latinoamericanas y de otras partes del mundo que fueron invisibilizadas por el poder colonial de Europa y la imposición de su imaginario como universal. Esas teorías críticas llevan en sí un carácter emancipador que es necesario estudiar y analizar en nuestra investigación y propuesta liberadora.

## CAPÍTULO I

### ELEMENTOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

La filosofía latinoamericana puede ubicarse como una interpretación y reflexión de la realidad inmediata de los sujetos que habitan los territorios del nuevo mundo cuyo bagaje cultural y social dio como resultado una civilización con valores y pensamientos distintos a cualesquiera de otras manifestaciones humanas acaecidas en los últimos siglos, pues – tras los procesos de independencia–, los países y sociedades de la región no volvieron al estado previo de la colonización, sino que emprendieron un crecimiento cultural propio en base al mestizaje cultural ocurrido tras la colonización. Por esto, uno de los ejes centrales del pensamiento filosófico latinoamericano tiene que ver con el problema de identidad de la región que busca una interpretación de la realidad propia (Beorlegui, 2010).

De forma aclaratoria, es preciso señalar el correcto uso de los términos, por lo que el más adecuado para tratar este tópico es el de pensamiento filosófico y no de filosofía ya que el primero hace alusión a todos los elementos externos o internos que influyen en la construcción de la filosofía latinoamericana. En cuanto a la construcción del pensamiento filosófico, hay varias posturas que exponen cómo este se desarrolla en relación con las perspectivas nacionales o regionales bajo las que son interpretadas y formuladas las distintas reflexiones de la realidad.

Bajo este contexto, Beorlegui (2010) señala que la postura universalista explica que solo existe una filosofía en todas las culturas y que es universal como la física o las matemáticas. En cuanto a la postura nacionalista del pensamiento filosófico, esta suscribe que existen formas de comprender la realidad desde una cosmovisión específica que permiten expresarse en una filosofía concreta. Por último, se encuentra la postura intermedia o circunstancialista en la que los planteamientos y métodos de la filosofía son universales, pero responden a planteamientos formulados desde un espacio geográfico particular e histórico.

En la filosofía latinoamericana, varios autores han defendido cada una de estas posturas; diversas interpretaciones universalistas y regionalistas se han visto resaltadas en distintos momentos del siglo XIX y XX; para este estudio, la tesis intermedia o circunstancial es

la que será escogida como postura de interpretación del pensamiento filosófico latinoamericano.

Los métodos y herramientas del pensamiento filosófico en América latina se desarrollan bajo esquemas de reflexión e interpretación historiográficas, culturales y contextuales en las que se aprecia cómo se desarrolla una filosofía concreta que centra sus interpretaciones desde América Latina. Beorlegui (2010) nombra las distintas corrientes o escuelas de pensamiento de la filosofía latinoamericana: esta forma se basa en la organización de las diversas corrientes filosóficas occidentales en las que pensamientos afines se modulan en escuelas o doctrinas de reflexión filosófica. Ahora bien, el pensamiento filosófico en su mayor parte desarrollado en América Latina es heterodoxo, por lo que sus autores no se amparan bajo una escuela en particular.

En su desarrollo histórico, varios pensadores se han apegado a movimientos cuyas posturas son símiles a sus ideas, por lo que desde la época colonial estos se han organizado en torno a los movimientos filosóficos europeos. Como es el caso del pensamiento escolástico durante los siglos XVII, la ilustración en el siglo XVIII y el positivismo en el siglo XIX. Posteriormente en el siglo XX influyen otras corrientes en diversas regiones del continente como el Marxismo, la fenomenología, el vitalismo, el personalismo y el existencialismo, cuyas ideas fueron adaptadas por las interpretaciones de los autores que las ampararon y el contexto general de sus países de origen. Sin embargo, “la adscripción a una corriente de pensamiento foránea parece que es un dato casi universalizable” (Beorlegui, 2010, 55). Por lo que se aprecia que la filosofía latinoamericana es una adaptación de la filosofía occidental a los esquemas y realidades de la región.

En este contexto, puede notarse que el pensamiento filosófico de la región es un espejo de las principales corrientes del pensamiento occidental a lo largo de su historia y que desarrolla una filosofía en sincronía con los debates y reflexiones llevadas a cabo en Europa y Norteamérica. La excesiva influencia de autores europeos es denunciada por autores como Dussel, Scannone, Ardiles, Cerutti, entre otros, quienes plantean la necesidad de filosofar no desde los parámetros tradicionales de Europa, sino desde el propio ser y circunstancias de Latinoamérica, lo que lleva a una reflexión más profunda y la búsqueda de una filosofía propia.

## **Etapas históricas del pensamiento filosófico latinoamericano**

El desarrollo de la filosofía occidental ha influido a lo largo de la historia en la construcción del pensamiento filosófico latinoamericano; por tanto, sus diversas etapas en sus inicios están condicionadas por las principales corrientes filosóficas de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX. Lo que influyen y enriquecen sus disertaciones ya que estas son asimiladas por sus principales exponentes y adaptadas de forma *sui generis* al contexto regional. Siguiendo estos lineamientos, Guy (2002) ordena las etapas históricas de la filosofía latinoamericana de la siguiente manera:

### **Época pre-hispánica**

Previo a la conquista en las diferentes culturas de América, se hallaba un importante compendio de saberes y tradiciones orales los cuales albergaban un fundamental contenido pre-filosófico que permitía comprender la cosmovisión de diversas culturas como la Azteca, Maya, Chibcha, Caribe, Olmeca, Inca y Náhuatl; que a pesar de poseer una estructura de reflexión místico-religiosa es de considerable valor epistémico al considerarla como una sabiduría ancestral de diversas manifestaciones de pensamiento.

Entre estas, pueden encontrarse los estudios de Fray Bernardino de Sahagún sobre el pensamiento de los Nahuas el cual es considerado por Beorlegui (2010), como uno de los ejemplos más claros de un pensamiento indígena pre-filosófico en América. En esta cultura existió la figura del *tlamatini*, quien era un sabio que dominaba una serie de conocimientos que le permitió establecer postulados sobre la naturaleza y los elementos que rodean al hombre. Estos planteamientos buscaban una interpretación de la realidad del hombre bajo una argumentación y reflexión que se orientaban hacia una metodología filosófica concreta dejando de lado la argumentación mágico-religiosa del mundo y sus elementos.

Lo que permite destacar cómo este pensamiento filosófico se desarrolla desde la visión de la muerte y las formas correctas de obrar de los hombres, el más allá y la búsqueda de significados dentro de su cosmovisión; por esto, se afirma la existencia de un pensamiento filosófico claro en este pueblo pre-colombino, así como en otros pueblos como los Mayas, Incas, entre otros.

### **Época colonial (siglos XVI al XVIII)**

Está conformada por los tres siglos de dominio Español y Portugués sobre la región y que culmina con la emancipación política del continente en las revoluciones independentistas de principios del siglo XIX. Cada uno de estos periodos se hayan delimitados por un tipo de pensamiento filosófico dominante, entre los años 1553-1750 se llevó a cabo la fundación de las primeras universidades del nuevo mundo y, con ella, la importación de la filosofía escolástica, el tomismo y el humanismo representada por Alonso de la Vera Cruz (1504-1584) –el primero en publicar una obra de filosofía en suelo Americano– y José de Acosta (1540-1600) quienes realizan un notable aporte a la filosofía escolástica desde el ser y la comprensión del hombre.

Posteriormente se desarrolla la obra agustiniana de Alfonso Briceño (1590-1688), cuya filosofía se centra en la reflexión sobre la existencia y esencia. Otros autores desarrollan sus obras en torno a la cristianización de los indios y aportes acerca del método cartesiano y baconiano de la interpretación de la realidad; en cuanto al platonismo humanista es importante mencionar la obra de José Manuel Peramás (1732-1793). De acuerdo a Beorlegui (2010), varios pensadores hacen un notable aporte a la filosofía escolástica como Antonio Rubio (1548-1615), Juan Ramírez (1559-1609), Juan Pérez Menacho (1565-1626), quienes contribuyen con sus obras a un notable debate epistémico.

### **Apertura a la modernidad (1750-1807)**

Posteriormente, entre los años 1750 y principios del siglo XIX se da un importante movimiento filosófico afín a las ideas de la ilustración en América, las cuales son caracterizadas por la transición de la escolástica a la modernidad, estas ideas sustentarían los diversos movimientos políticos emancipatorios entre los años 1810 y 1820 en todos los territorios de Centroamérica y América del Sur. En este sentido, Guy (2002) destaca la labor filosófica de autores como Eugenio Espejo (1747-1795), quien con su formación autodidacta desarrolla una obra motivada por la crítica social de las elites criollas y peninsulares en el Ecuador del siglo XVIII cuyo contenido se escinde entre la sátira y las reformas educativas y hospitalarias de su país de origen.

Otros autores a destacar en este periodo son Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783), Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), José Elías del Carmen Pereira (1760-1825), Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824) y José de la Luz y Caballero (1800-1862).

## **Siglo XIX**

Tanto Beorlegui (2010), como Guy (2002) engloban a este siglo como una etapa particular, la cual se caracteriza por la emancipación de los territorios que constituían las antiguas colonias y la lucha contra el poder político de las autoridades españolas. Este proceso está acompañado de una emancipación cultural encabezada por Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), quienes desarrollaron su filosofía en torno al positivismo y el eurocentrismo ya que argumentaban que la región es heredera cultural y política de Europa.

Otros movimientos que influyeron en la intelectualidad y literatura latinoamericana fueron el Romanticismo y el Eclecticismo, a cargo de pensadores como Francisco Mont´Alverne (1785-1859), Domingo José Gonçalves (1811-1882) Eduardo Ferreira (1809-1857), entre otros. Por su parte, el historicismo estuvo encabezado por Esteban Echeverría (1805-1851) y Juan Montalvo (1832-1889).

A mediados del siglo XIX, el positivismo irrumpe en Brasil y se expande hacia el resto de los países de Latinoamérica mediante la divulgación de los escritos de autores como Miguel Lemos (1855-1927) y R. Teixeira Mendes (1855-1927); también destaca la obra de José Alfredo Ferreira (1863-1936), quien expone las bases de un positivismo universalista amparado bajo la figura de una pedagogía latinoamericana. Por último, algunos autores tardíos del siglo XIX desarrollaron sus estudios en base a las influencias del científicismo europeo y las teorías del naturalismo inglés: Florentino Ameghino (1854-1911), Agustín Álvarez (1857-1914) y Carlos Octavio Bunge (1875-1918); en cuanto al científicismo positivista su máximo exponente fue el argentino José Ingenieros (1877-1925), quien agota las interpretaciones éticas y socio-políticas del pasado colonial de Argentina y otros territorios del cono sur.

## **Siglo XX**

El siglo XX ampara a América Latina con un cambio político y teórico tras la independencia de Cuba y Puerto Rico (1898) y el desplazamiento del positivismo por una reivindicación temprana de la hispanidad ante el modelo hegemónico de los EE.UU y el decadentismo español. Por lo que el primer representante temprano sería el antipositivismo de José Enrique Rodó (1871-1917), su pensamiento enmarcado en obras como *Ariel* (1900), *Motivos de Proteo* (1909) y *El Mirador Póstumo* (1913), constituyen

la vanguardia del rechazo al modelo civilizatorio positivista y el creciente imperialismo Norteamericano hacia los intereses de América Latina. Otros autores anti positivistas son: Rodolfo Rivarola (1858-1942), Alejandro Korn (1860-1936) y Francisco Larroyo (1912-1981).

Posteriormente, en 1915, Beorlegui (2010) explica que en este año hace su aparición la generación de pensadores como José Vasconcelos (1882-1959) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), cuyas obras poseen una fuerte influencia de los filósofos españoles Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno. Así mismo, para 1935 la influencia de pensadores exiliados tras la guerra civil española permitió un avance en cuanto al desarrollo de un pensamiento filosófico latinoamericano concreto mediante las obras de Samuel Ramos (1897-1959), José Gaos (1900-1969), Juan David García Bacca (1901-1993) y Francisco Romero (1891-1962).

Siguieron otros pensadores de vanguardia como Leopoldo Zea (1912-2004) quien se caracteriza por la búsqueda de una filosofía auténtica: encabeza lo que Beorlegui (2010) describe como la generación de 1945. Otros filósofos pertenecientes a esta generación son Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015) quien fue uno de los mayores exponentes latinoamericanos de la fenomenología y divulgador de las corrientes Marxistas en el ámbito filosófico; Riseri Frondizi (1910-1983), Carlos Astrada (1894-1970), Miguel Ángel Visasoro (1900-1966), Vicente Ferreira Silva (1916-1963) quienes representan diversas escuelas del existencialismo. El Marxismo –movimientos obreros, aprismo y militancia internacional– Aníbal Ponce (1898-1938), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), João Cruz Costa (1905-1986); mientras que la filosofía de la ciencia se destaca con Mario Bunge (1919-2012) y Raimundo Pardo (1916-1980). Finalmente, hace aparición la Filosofía de la Liberación, que será desglosada más adelante y las interpretaciones de los nuevos paradigmas de la postmodernidad y la postcolonialidad.

## **EL ROL EMANCIPADOR DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LOS INICIOS DEL DISCURSO LATINOAMERICANO LIBERADOR.**

### **Orígenes de la filosofía latinoamericana de la liberación**

La filosofía latinoamericana desde su consolidación como un conjunto de ideas y obras establecidas en el quehacer filosófico-cultural del continente, ha generado críticas y alternativas al pensamiento occidental que estableció el eurocentrismo como principal referente de la historia, las ideas y la cultura. Ya en la presente investigación se ha escrito

sobre la fundación de la Colonialidad del poder y todo el imaginario que instauró y reforzó con el proyecto de la modernidad. Sin embargo, es importante ahora precisar la crítica a ese aparataje colonial de dominación, pero –además– las alternativas que los distintos filósofos de Latinoamérica han propuesto para fundar una filosofía mucho más incluyente y emancipadora. Cabe resaltar, que es relevante analizar aquellos postulados filosóficos que están en contraposición al saber absoluto-universal de Hegel y, para concretar, dar paso a la reflexión sobre la relación de este movimiento filosófico latinoamericano con el auge que a principios del siglo XXI tuvo la izquierda en el continente.

Para la segunda mitad del siglo XX, desde la filosofía latinoamericana tendría sus inicios en la llamada *teoría de la dependencia* de la cual Theotônio dos Santos (1936–2018) fue uno de sus mayores expositores. Dos Santos (2011) advertía de las contradicciones en el discurso sobre el desarrollismo que los Estados hegemónicos establecieron en las regiones. Para el pensador brasileño, el desarrollo de los centros capitalistas tuvo un carácter desigual con respecto a otros países que, producto del sistema económico mundial, acabaron siendo sociedades dependientes (64). La teoría de la dependencia explica el nivel de complejidad que tienen las sociedades para alcanzar el mismo estadio de desarrollo que tienen las que hoy ya están desarrolladas, basándose en que las primeras no pueden tener las mismas ventajas que tuvieron los países desarrollados en contextos históricos importantes, por ejemplo, el de algunos países europeos cuando tenían el control de casi todo el continente americano.

El origen de la filosofía latinoamericana, además de sustentarse en la teoría de la dependencia podemos afirmar que tiene igualmente bases en la *Teología de la Liberación*. Esta corriente interna del catolicismo expresa Beorlegui (2010) es clave para entender la filosofía latinoamericana por sus reflexiones en torno a la fe como praxis de liberación. Dicha teología fue pensada por obispos latinoamericanos que escribieron sus reflexiones a partir de sus experiencias en los pueblos más pobres del continente. Ese posicionamiento crítico que en la Iglesia Católica se manifestó, aportó a una vasta obra sobre el compromiso teológico del cristianismo con los oprimidos.

Esta doctrina filosófica también guarda ciertas semejanzas con la Teología de la Liberación que surge en la región en este periodo histórico, cuyos orígenes y movimientos se encuentran emparentados ideológicamente bajo el espectro político de la izquierda latinoamericana. Esta corriente teológica se da por varios factores: el primero se refiere a

los avances de corrientes libertarias en el siglo XIX donde se habían roto las cadenas en algunos de estos territorios sobre puntos como prescindir de la tutela religiosa católica, reconocimiento de los derechos humanos, reconocimiento de la voluntad popular, redescubrimiento de las libertades desde el ámbito individual y colectivo, entre otros. El segundo factor por la conciencia de los pueblos latinoamericanos y el entendimiento de su situación, que no es más que una fuerte y total dependencia económica, política, social, cultural y religiosa de los países desarrollados, lo cual ocurrió en pleno siglo XX.

Producto de todos estos logros y justicia social, se tiene en el mismo siglo el tercer factor que se refiere a la formación del socialismo de Karl Marx, corriente de pensamiento que fue llamada después teoría marxista y cuyo objetivo principal era el de liberar las sociedades oprimidas. Los tiempos modernos visualizaban la posibilidad de que el clero lograra comprender el sufrimiento de los más necesitados, invitaban a adentrarse en su mundo de manera física, para que así conocieran los males a los que estaban condenados, la idea era que la Iglesia sintiera, se sensibilizara, que reconociera que el pueblo aumentaba cada vez más su desesperanza, puesto que debido a las políticas practicadas, los convertía en sociedades cada vez más pobres, más oprimidas; invitaban a la Iglesia a que buscara, a través de la palabra de Dios, explicar y mejorar su situación. Por lo cual, en la Teoría de la Liberación, se habla de reinterpretar las escrituras bíblicas a través de los ojos de los pobres y de sus experiencias y necesidades.

En los años 60 y 70, los obispos latinoamericanos se reunieron en conferencias regionales para articular los principios fundamentales de la Teología de la Liberación, con un particular punto de incidencia en Medellín, Colombia, en 1968 en la segunda reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM); es importante observar que los lineamientos y principios de esta doctrina teológica comparte muchos postulados de la filosofía latinoamericana de la liberación.

La Teología de la Liberación ha sido –por más de dos generaciones– fuente conductora de los movimientos populares en América Latina y parte de otros continentes. Para Almeida (2017) fue punto de referencia reclamar incuestionablemente una identificación con la teoría de liberación, los movimientos laicos, como las comunidades eclesiales de base (CEB) y los movimientos sacerdotales, como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina.

Las décadas de los 80 y 90 fueron incidentes para que los liberacionistas protagonizaran de manera clave los movimientos de democratización de América Latina, desde ese entonces han sido partícipes en candidaturas que han promovido la liberación de los pueblos bajo contiendas izquierdistas y centroizquierdistas en América Latina. Conforme lo señalan Almeida y Cordero (2017), se reseña como un caso ejemplificado a Luis Ignacio Lula da Silva en Brasil, quien llegó a la presidencia de ese país, como exobrero con fuertes vínculos con la iglesia liberacionista.

En la actualidad, no hay certeza que se desprenda de la literatura, acerca del porqué nace la Teología de la Liberación, ni cuándo surge ni en qué lugar se formó. Las primeras explicaciones vienen dadas al conflicto Iglesia-Estado y de manera más reciente apunta hacia el conflicto Iglesia-sociedad. Los investigadores han dedicado sus estudios a descifrar no solo cómo y dónde surge la teología de liberación, sino su continuidad o merma y su influencia en los movimientos contemporáneos como los movimientos indígenas y de igualdad de género, entre otros más.

Otra matriz, como llamaría Beorlegui (2010) a los orígenes de la filosofía latinoamericana de la liberación, es la *Pedagogía del oprimido*, obra escrita por el brasileño Paulo Freire donde propone un nuevo método educativo. Freire plantea que los saberes populares puedan incluirse en el proceso de enseñanza de los hombres. Para ello, la condición de oprimido es un paso por la concientización del sujeto para posteriormente liberar a los opresores. Según la pedagogía propuesta por Freire, el diálogo es fundamental en el aprendizaje del hombre que no está desfasado de su realidad política. Es decir, la pedagogía del oprimido busca un escenario intersubjetivo que pueda enseñar al sujeto desde su propia acción en el mundo.

Si bien estos orígenes que hemos planteado han sido los movimientos filosóficos o intelectuales que tuvieron mayor repercusión antes de la filosofía latinoamericana de la liberación, no podemos obviar que, en lo que respecta al pensamiento latinoamericano, existe una serie de expresiones desde las cosmovisiones religiosas y estructuras del universo que tenían las distintas culturas amerindias, hasta el pensamiento posmoderno del siglo XIX y XX. Desde obras literarias hasta manifiestos políticos, han evidenciado la obra del pensamiento latinoamericano.

Beorlegui (2010) describe estos antecedentes y se refiere a pensadores desde la época del colonialismo español como Andrés Bello y Simón Rodríguez y otros en el período post-

independencia como Juan Bautista Alberdi y Domingo Sarmiento. Otros referentes con propuestas políticas son José Enrique Rodó, José Vasconcelos, José Martí, José Carlos Mariátegui, entre otros.

Otra matriz que influye y apoya esta corriente filosófica es la literatura latinoamericana; en obras como *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez; *la ciudad y los perros* (1961) de Vargas Llosa, *Matías, el apóstol suplente* (1969) de Julio de la Vega; *Los fundadores del alba* (1969) de Renato Prada Oropeza, entre otros, permitieron reconocer el sentimiento de dependencia y dominación imperante en América Latina durante los años previos a la consolidación de este movimiento.

Un aspecto de interés a nivel literario es el surgimiento del boom latinoamericano en el que las obras de varios autores como Julio Cortázar, Octavio Paz, Carlos Fuentes, José M.<sup>a</sup> Arguedas, Juan Rulfo, Ernesto Sábato, entre otros se vieron resaltadas como una manifestación artística y estética de la literatura universal, lo que le permitió trascender en el plano literario mundial y resarcir a una región marginada culturalmente. Este surgimiento literario motivó el desarrollo de un modelo filosófico liberador.

De esta manera se puede afirmar que la Filosofía de la Liberación tendría antecedentes y sustento importante en el pensamiento filosófico latinoamericano. Esa reconstrucción histórica y crítica de las ideas latinoamericanas la plasmaría inéditamente el filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004). Según Guadarrama (2008), la obra de Zea es uno de los primeros trabajos donde se evidenció preocupación por crear una cultura y filosofía que fuera americana.

Zea, plantea que la originalidad de una filosofía latinoamericana se dará cuando esta tenga como objetivo pensar los problemas de los hombres de la realidad concreta y que pueda ser asumida por otras realidades. En este punto, Zea expone que esa originalidad debe apuntar a que lo construyamos como propio debe ser universal. Pero, como historicista o estudioso de las ideas en Latinoamérica, Zea expone que la dependencia del americano con Occidente si bien fue un producto del colonialismo y la dominación, luego se sostuvo por querer imitar lo que no era (europeo) y servir como instrumento para la fundación de un sistema económico hegemónico.

En el campo de la filosofía de la historia, Zea critica el pensamiento de Hegel y su idea de historia como idea de libertad y de plenitud del espíritu y a su vez expone que la historia

de Latinoamérica debe estar en búsqueda de su identidad. Es una historia con singularidades diversas y no una historia donde solo se evidencia la dependencia a la que nuestro continente ha sido forzada a aceptar desde el colonialismo:

Aceptar el pasado colonial, para superarlo, no es aceptar la vergüenza e ignominia del mismo. Es, simplemente, aceptar lo que se ha sido, y se es, para que no pueda ya seguir siendo. Superarse no es quedarse en lo superado, sino trascenderlo, pero no por la vía de un falso e inútil supuesto olvido, sino por la vía de su conciencia, de su conocimiento, su experiencia real (Zea, 1991, 332).

La crítica de Zea a Hegel se centró en un argumento importante que cuestionaba el principio mismo de la filosofía de la historia hegeliana. Este argumento recurría al pasado del espíritu que por su realidad natural inmediata representaba esclavitud, espíritus a los que Zea interpela objetando que en búsqueda de la libertad en su plenitud, imponían esclavitud a otros y justificaban su detrimento.

La filosofía de la historia de nuestra América a la que hacía referencia Zea (1991) tendría que llevar en sí un compromiso con el futuro mismo de nuestra historia. El filósofo mexicano expone que la idea hegeliana de ver algunos continentes como un pasado que no tenía que seguir siendo y otros —en referencia a América— como un futuro del que no tenía sentido hablar, porque el espíritu aún no existe, debía ser superado por una conciencia sobre las particularidades de la historia de sí mismos.

El papel que la filosofía en nuestra América es ahora una toma de conciencia sobre nuestra realidad, y no es una filosofía que busca la realización de la libertad de un espíritu que por alcanzarla quiere dominar a otros, arrasar otros pueblos o aniquilar otros hombres. Es una filosofía que genera posibilidades para una praxis de liberación y no de dominación:

La servidumbre, la dependencia, como lo que fue y que no debe ni puede seguir siendo. La dependencia como lo que ha sido y aún es, pero haciendo conciencia de ella para que no siga siendo ni vuelva jamás a ser. No ya solo entre nuestros pueblos, sino en pueblo alguno (Zea, 1991, 352).

La transcendencia a la que Zea hace referencia supera los valores universales que Occidente impuso a través de la dominación. Se trata de dar sentido a una filosofía de la

historia original, que expone la existencia de nuestros pueblos. No es el mismo sentido que de una filosofía de la historia que quiere ser neutral u objetiva y que bajo esa premisa a nuestro continente lo plasmaron bajo signos de subordinación en la historia universal. Para Zea, una filosofía de la historia en América debe tener una conciencia de la dependencia y del pasado de esclavitud para poder liberarse, lo contrario sería justificar la idea de Hegel cuando expone que en nuestro continente no existe espíritu ni nada de qué hablar, solo un pasado vacío.

La labor de Zea por establecer un nuevo sentido a la filosofía de la historia enmarcada en la liberación, en la búsqueda del hombre en su realidad y en sus expresiones, es inevitable asumirla como una matriz u origen ineludible para la Filosofía de la Liberación que, como movimiento filosófico, intelectual y cultural, tendrá en los principios filosóficos de Zea unos antecedentes y fundamentación teórica importante y trascendente. Por tanto, la obra de Zea podemos considerarla como él mismo la denominó, “un punto de partida para una liberación que ha de ser total” (Zea, 1991).

Otros autores como Guy (2002) señalan que la Filosofía de la Liberación es una filosofía con fuertes bases cristianas católica, ya que posee una influencia del franciscanismo, de Tomás Moro, el anticolonialismo de Bartolomé de las Casas y la inspiración independentista de Morelos e Hidalgo que busca romper con todas las líneas de pensamiento filosófico latinoamericano al considerarlos dependientes de una línea epistémica eurocentrista. Por lo que emprende una manifestación de liberalización social de los oprimidos, “manteniéndose celosamente a la escucha de la praxis revolucionaria o más bien se confunde con ella, asociando íntimamente fe religiosa y acción colectiva” (227).

### **La filosofía latinoamericana de la liberación**

Beorlegui (2010) explica que la Filosofía de la Liberación se constituye de varias corrientes filosóficas afines entre sí que se caracterizan por superar los lineamientos y fuentes filosóficas europeas y emplea a la filosofía como instrumento de liberación, bajo una orientación humanista que busca un modelo de sociedad más equitativo y libertario. Por tanto, esta corriente filosófica busca desarrollar saberes que pretendan defender las soberanías de los países latinoamericanos en el ámbito cultural e histórico, por lo que considera que el pueblo es la base del pensamiento y este debe ser su objeto de interpretación y análisis.

Schutte (1987) explica que hay 2 sentidos para entender a la Filosofía de la Liberación desde su concepción como idea filosófica:

El sentido amplio: esta concepción expone que la Filosofía de la Liberación comprende un conjunto de filósofos latinoamericanos que buscan una forma de reflexión completamente nueva centrándose en la situación general de Latinoamérica en donde buscan sustentar una mayor igualdad social y resarcir a los grupos menos favorecidos orientando sus reflexiones filosóficas a la praxis política y social. Por lo que “es importante que el filósofo de la liberación se identificara con el *pueblo* y su proyecto de liberación. Un proyecto que, vivido por el pueblo, el intelectual deberá conceptualizar y explicitar racionalmente” (Beorlegui, 2010, 669).

El sentido estricto: se centra en apoyar la suposición que la Filosofía de la Liberación está compuesta en su fundación por un grupo de filósofos argentinos aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, J. C. Scannone, E. Dussel, E. Ardiles, H. Assmann y que luego se expandió por el resto de América Latina.

El inicio de la filosofía latinoamericana de la liberación tiene lugar en Argentina, con el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba, donde participaron y forman parte de esta propuesta filosófica Oswaldo Ardiles, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, entre otros. El producto principal de ese congreso derivó en una publicación conjunta entre los filósofos antes mencionados que se denominó *Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana* (Ardiles et al., 1973).

Más allá de los antecedentes teóricos que se han expuesto y que sustentan en parte la fundamentación de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, es preciso acotar que el contexto histórico latinoamericano y las condiciones políticas del momento han de influir también en este movimiento filosófico liberador. Las principales características de la Filosofía de la Liberación estaban en i) reconocer la dependencia económica y cultural con los países del “primer mundo”, ii) conciencia de la exclusión y desigualdad en los países latinoamericanos generada por la evolución del capitalismo mundial y desarrollista, iii) pensar la filosofía desde el compromiso con la realidad concreta

latinoamericana y como un proceso para liberarse a sí misma de cualquier teoría que sirva a la dominación y al colonialismo.

En ese sentido y a partir de esas características, las coyunturas que algunos países latinoamericanos estaban concretando como respuesta a la desigualdad del capitalismo sirven como fundamento concreto para la Filosofía de la Liberación latinoamericana. Se hace referencia –específicamente– a la Revolución Cubana de Fidel Castro y el Che Guevara (1959), la elección de Allende en Chile (1970), el legado del peronismo en Argentina y otras revoluciones que ostentaban en sus luchas un discurso enmarcado en la emancipación y liberación de las élites o burguesías que se hicieron del poder político en los países y que correspondían a la dependencia de los países del “primer mundo”.

Otros procesos políticos que inspiran este movimiento son la revolución sandinista de Nicaragua, la revolución salvadoreña y los movimientos en pro de los derechos de los oprimidos en algunos grupos de izquierda radical de Perú y Brasil hacia finales de los años 60.

Si bien dentro de la Filosofía de la Liberación latinoamericana existen diferentes tendencias o campos teóricos, en esta investigación preocupa la crítica que se hiciera desde este movimiento a la idea occidental de la universalidad y lo absoluto, que sirvió a Europa para ejercer la dominación y la dependencia de los países del Tercer Mundo con ella. Para la Filosofía de la Liberación latinoamericana, los filósofos europeos pensaron desde y para su lugar de enunciación (Occidente), esto hizo que su obra o pensamiento excluyera a otros pueblos del denominado “Tercer Mundo”.

Entre las corrientes más significativas de la Filosofía de la Liberación, Beorlegui (2010) señala que esta clasificación varía de acuerdo al autor y la concepción de esta si es de una orientación surgida de la Teología de la Liberación o el realismo filosófico del salvadoreño Ignacio Ellacuría. Es importante recordar que los primeros precedentes de la Filosofía de la Liberación fueron autores que desde una actividad filosófica-teológica desarrollaron los postulados y prácticas de la Teología de la Liberación.

Por consiguiente, se tiene la corriente ontologista de la Filosofía de la Liberación la cual sostiene que su objeto y sujeto de reflexión filosófica debe hacer una especial referencia hacia lo popular. Esta corriente está apoyada por un amplio espectro de pensadores e intelectuales que van desde el populismo cristiano en los grupos revolucionarios de

izquierda en Centroamérica o los grupos guerrilleros de izquierda en Argentina (Montoneros); es importante anotar que entre los principales exponentes de esta corriente ontologista se encuentra Rodolfo Kusch.

Por su parte, la corriente analéptica –desarrollada en la obra de Dussel y Scannone– se aleja de las posturas teológicas y populistas y sustentan sus obras en el desarrollo de un pensamiento liberador auténtico. Sus obras fueron las más divulgadas en un principio, por lo que se los consideraba –durante los años 70 y 80– como los únicos representantes de la Filosofía de la Liberación, otros autores que secundaron esta corriente son Osvaldo Ardiles y Humberto Ortega.

La corriente historicista se caracteriza por rechazar las corrientes populistas: asume una crítica al discurso Marxista y formula una crítica al empleo de las bases populares como única fuente de praxis de la Filosofía de la Liberación. Este enfoque también posee una fuerte influencia hegeliana al plantear una crítica desde la filosofía de la historia empleando un enfoque de la realidad latinoamericana. Es importante destacar que esta corriente se agota en formular interpretaciones y respuestas críticas a las corrientes ontologista y analépticas de la Filosofía de la Liberación, donde sus principales representantes son Zea, Roig y Ardao (Beorlegui, 2010).

Por último, se encuentra la corriente problematizadora, la cual hace énfasis en el estudio de la dimensión epistemológica de la Filosofía de la Liberación: se encarga de revisar, deconstruir y verificar las premisas y discursos de tal filosofía. Establece un método de reflexión y análisis desde la filosofía del lenguaje, la ideología y la metodología epistémica para desarrollar este pensamiento, con el que pretendían revisar las estructuras de la Filosofía de la Liberación y determinar los aportes y solidez de tal movimiento.

Los principales representantes de esta corriente son José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti, quienes también se conocen como el grupo de Salta (Argentina). Posteriormente otros intelectuales se unieron a esta corriente: Gustavo Ortiz, Hugo Assmann y A. Salazar Bondy, quienes coinciden en varios de sus postulados. Por tanto, a manera de resumen puede establecerse que las corrientes ontologistas y analépticas son aquellas interpretaciones de la Filosofía de la Liberación que se desarrollan desde una postura metafísica y ética; mientras que la historicista y problematizadora son la formulación de una crítica a las dos primeras corrientes.

A continuación se expondrán algunos de los principales aportes de la Filosofía de la Liberación por sus autores más representativos:

### **Gustavo Gutiérrez**

Sacerdote y capellán universitario, Guy (2002) lo ubica como uno de los principales precursores de la toma de conciencia por una liberación sociopolítica de las clases populares latinoamericanas. Nació en 1928, Lima Perú; sus aportes teóricos a la Teología de la Liberación dieron grandes impulsos al desarrollo de las tesis historicistas y problematizadoras de finales de los años 70 en América Latina.

Sus obras más representativas son *Teología de la Liberación Perspectivas* (1971); *Teología Desde El Reverso De La Historia* (1977); *Fuerza Histórica De Los Pobres* (1979); *Liberación Por La Fe* (1983); *Job, Hablar De Dios A Partir Del Sufrimiento Del Inocente* (1987). Su praxis filosófica se orienta en ver, juzgar y actuar; describe el contexto social de frustración de las sociedades en las que la pobreza y el hambre son resultados de una discriminación injustificado. Este hecho obliga a todo hombre de fe a actuar ante este estado de insatisfacción promoviendo la revolución de los pobres y la reivindicación de una sociedad más justa.

Sus tesis se sustentan en torno a la lucha revolucionaria desde la Iglesia, las que deben alcanzar tres niveles de superación: 1) el conflicto socioeconómico de las clases dominantes y las oprimidas; 2) la progresiva implementación de una sociedad sin clases; y, 3) la implementación de una doctrina social en la que la vida eclesiástica y las sagradas escrituras permitan una liberación espiritual plena.

En esta línea de análisis, Guy (2002) explica que este autor es un exponente promotor de la Filosofía de la Liberación desde sus bases sociales y teológicas. Otra característica de su pensamiento es que busca una inspiración trascendente del pragmatismo social y tecnicista de algunos movimientos de la Teología de la Liberación previos, en pos de una ingeniería social con base cristiana, que equilibre el Idealismo Teológico con la praxis social.

### **Rodolfo Kusch**

Uno de los filósofos de la liberación, Rodolfo Kusch, quien en 1976 publicara su obra más trascendental titulada "*Geocultura del hombre americano*" y en 1978 "*Esbozos de*

*una Antropología Filosófica Americana*” explica en este último, que la geocultura, entendida como la confluencia entre la geografía y la cultura, está definida por la influencia del “suelo” en el pensamiento del humano. Esto conlleva a cuestionar la idea absoluta que propone Occidente y afirmar que “el saber absoluto de Hegel es un saber condicionado por la cultura y las circunstancias políticas de la Alemania de su tiempo” (Kusch, 2007, 373).

En este sentido, Kusch da a la geografía el concepto de despliegue real de la tierra y la que –en consecuencia– define el hábitat o el entorno, el lugar de vivir del ser. A su vez, la cultura es lo que produce el ser para “hacer frente” a ese hábitat. Kusch (2007) define la cultura como un molde simbólico para situar la vida en el contorno que nos proporciona el hábitat. De esta manera la pretendida universalidad no es tal y lo emplaza un pensamiento condicionado por el lugar, un pensamiento popular.

En la obra de Kusch, se halla un interés por establecer al pensamiento “grupal” y sus prácticas como un elemento que se autodefine frente al medio geográfico, este se constituye como el punto de partida para un entramado simbólico que interpretará la realidad y el hábitat, lo que se considera como saberes y tradiciones:

De ahí la importancia de la geocultura. Esta supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto a cualquier pretensión de universalidad. O más bien, es la denuncia de la deformación de la universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia (Kusch, 2007, 258).

A partir de la definición del concepto de cultura como “actitud” de vida ante lo que está como realidad (geografía), Kusch incluye la categoría del suelo como algo que no se ve, pero que se expresa como una funcionalidad del pensar para deformar cualquier pretensión de lo absoluto. Es decir, el suelo es el modelo real, es la limitación de la totalidad, el fundamento.

### **Arturo Roig**

En la Filosofía de la Liberación latinoamericana también se expone una crítica a la filosofía de la historia que con la Ilustración se estableció y expandió a nivel mundial. Para Arturo Andrés Roig (1922) esa filosofía de la historia que se funda con Voltaire,

nace como una crítica a la historiografía tradicional y la considera un “esfuerzo innovador y revolucionario” además de incluir un elemento discursivo como el “relato” en un campo tan tradicional como la historiografía (Roig, 2001); sin embargo, reconoce que como parte de la instauración de la razón ilustrada, traza una tendencia hacia la universalización y el desconocimiento de lo particular.

Roig considera que la filosofía de la historia fundada en Occidente parte de una lógica dominante de sus pueblos y que –si bien, esto pudiera ser repudiable– no lo es tanto como el hecho de justificarla una vez concretada la dominación sobre otros pueblos:

Se trata de una filosofía de la historia que “narra” o “relata” los hechos sin interesar el dolor, la injusticia, las marginaciones y en fin, las atrocidades; vistos todos como momentos inevitables que concluyen en un presente que les otorga validez y justificación (Roig, 2001, 123).

Sobre la tesis de la dominación occidental, Roig plantea que la modernidad y la Ilustración basaron su idea de razón y universalidad en la de *emancipación*; es decir, lo que se plantea como elementos puros de la ilustración o la obra del Espíritu tal como expresaba Hegel para hacer referencia a las ciencias y las artes, le permitirían al humano emanciparse de la barbarie y la miseria (Roig, 2002).

Para Roig, estos ideales han permitido legitimar las prácticas de la modernidad en nuestro territorio y, por ello, se han establecido como universales y como el único tránsito a la racionalidad. Dicha legitimidad ha tenido su base, según Roig, en la idea de un progreso o un desarrollo deseado que se ha enseñado a partir de los grandes “relatos” de la filosofía de la historia universal; relatos adecuados a las épocas y acontecimientos desde la perspectiva de Occidente (Roig, 2002).

De esta manera, el sentido de la emancipación que –desde el siglo XVIII al siglo XX se estableció–, fue un sentido universal impulsado por la razón y que desconoció lo particular, lo otro y las singularidades de otros pueblos. Para Roig, el proyecto de la Ilustración tuvo una “intención totalizante” y atribuye a esa racionalidad universal de la emancipación al proyecto nazi fascista que inició la segunda guerra mundial.

## **Enrique Dussel**

Después de más de cuarenta años de la aparición de la Filosofía de la Liberación en Latinoamérica, hoy se puede afirmar que el pensador que ha estado más vigente en el tiempo y que ha contribuido a casi todos los campos de la filosofía desde su obra se llama Enrique Dussel (1934). El filósofo argentino ha expresado la necesidad de pensar la filosofía latinoamericana principalmente desde la ética, la política y la historia crítica.

Precisamente, una de las tareas que Dussel plantea a la filosofía latinoamericana es constituir un sujeto que se afirme desde la ética y la alteridad latinoamericana. Es decir, un sujeto que tenga conciencia sobre su proceso de construcción ética que no es universal, sino que responde al conjunto de alteridades presentes en su contexto histórico y social.

No obstante, la realidad del sujeto latinoamericano que Dussel plantea es la de un sujeto excluido y oprimido por un sistema político hegemónico, que responde a un poder constituido desde las estructuras que en el sistema-mundo son priorizadas por su nivel de incidencia, sobre todo, económica y burocrática. De manera que, Dussel se refiere a estas estructuras como una comunidad política de los “poderosos”, donde los excluidos, por su propia condición de ausentes en el escenario político mundial, no tienen influencia en las decisiones sobre los consensos del poder. Al respecto, plantea:

El sistema institucional empírico político vigente ejerce el poder hegemónicamente cuando la comunidad política lo acepta con un consenso suficiente. Esto significa que las reivindicaciones de los diversos sectores sociales han sido satisfechas. Pero cuando la situación entra en crisis; cuando los intereses de los oprimidos o excluidos no son cumplidos, éstos cobran conciencia de su insatisfacción, sufrimiento, que al tornarse intolerables produce la irrupción de una conciencia colectiva crítica que rompe el consenso y se presenta como disenso social (Dussel, 2010, 133).

Ciertamente, por la nula participación que propicia la institucionalidad del poder excluyente, los oprimidos no pueden definir su “vivir” en el sistema político. La crisis de este tipo de gubernamentalidad impuesta por el sistema-mundo, ha provocado –según Dussel– el rescate de una ética de la liberación.

La liberación para Dussel recae en la misma voluntad del sujeto por exigir mejores condiciones de vida al poder consensado por los “poderosos”. Es decir, la conciencia

crítica que para el autor es colectiva y que genera el reclamo de las reivindicaciones sociales procura un discurso liberador y ético en el marco del cuestionamiento al sistema. Es importante destacar que además de las categorías de “excluido” y “oprimido”, Dussel define al sujeto del sistema-mundo como una víctima del mismo, por lo que expone:

Las víctimas del sistema político vigente no-pueden-vivir plenamente (por ello son víctimas). Su voluntad-de-vivir ha sido negada por la voluntad-de-poder de los poderosos. Esa voluntad-de-vivir contra todas las adversidades, el dolor y la inminente muerte se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. (...) La voluntad de los sujetos singulares en los movimientos, en el pueblo, vuelve a adquirir el ethos de la valentía, del arrojo, de la creatividad (Dussel, 2010, 105).

La conciencia colectiva y crítica a la cual Dussel se refiere, en ese proceso de discernimiento agrupa las voluntades singulares para convertirlas en movimientos. En este punto es interesante el planteamiento del autor en tanto a la definición de “movimientos” como expresiones y exigencias por el reconocimiento a vivir de los distintos sectores que han sido oprimidos. De manera que, estos movimientos cuando toman conciencia de la totalidad y universalidad que mantiene la institucionalidad del poder, crean una ruptura, sobre todo, identitarios que permite a su vez, la conformación y el rescate de categorías, sentimientos, historias y simbologías para la reconstrucción de una ética de la liberación que se afirma únicamente en el proceso de reconocimiento de las alteridades que, precisamente, ese rescate evidencia y entra en conflicto:

Cuando los oprimidos y excluidos toman conciencia de su situación, se tornan disidentes. La disidencia hace perder el consenso del poder hegemónico, el cual, sin obediencia se transforma en poder fetichizado, dominador, represor. Los movimientos, sectores, comunidades que forman el pueblo crecen en conciencia de la dominación del sistema (Dussel, 2010, 105).

Importante destacar que, para el discurso latinoamericano, la relevancia de Dussel incide en el rescate y la afirmación de la categoría de “pueblo” como elemento que recoge todas las expresiones y las alteridades que se oponen al sistema de dominación político y social. La apuesta por una nueva concepción de la ética ante la vida, que implique la liberación de todo intento de imposición hegemónico resulta ser –para Dussel– la construcción de

un nuevo sujeto que se identifica a sí mismo desde el reconocimiento de su propia alteridad, pero también la del otro para conformar una conciencia colectiva crítica y de carácter transformador.

## **LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA EN BUSCA DE LA LIBERACIÓN Y LOS APORTES DEL SUMAK KAWSAY A SU CONSOLIDACIÓN**

### **El sistema hegemónico hoy**

El debate de la liberación en la filosofía latinoamericana –decíamos en el capítulo anterior– que estuvo en determinados casos respaldado por algunos contextos históricos de países que, a partir del ascenso al poder de movimientos revolucionarios con tendencias al Marxismo, proyectaron una crítica al capitalismo y al sistema neoliberal.

La situación de la izquierda latinoamericana en el siglo XX tuvo diferentes momentos y etapas que dependieron de la consolidación de la Unión Soviética y, posteriormente, de su caída. Pero, además, la izquierda latinoamericana tuvo como escenario político y económico mundial la consolidación de una revolución científico-técnica que aportó a la globalización de la economía y al fortalecimiento del neoliberalismo como sistema hegemónico mundial (Harneker, 2005).

La sociedad a la que apuesta el sistema económico neoliberal es una sociedad informatizada a la que la revolución científica ofrece herramientas tecnológicas de control. Mediante estas nuevas tecnologías se permite fundar medios de comunicación masiva que servirán para fines políticos y mercantiles. Las economías del Tercer Mundo en su dependencia con las grandes potencias se convierten en el objetivo perfecto para emprender el nuevo desarrollo civilizatorio que estaría subordinado a los avances tecnológicos y, en consecuencia, a la manipulación y el control del pensamiento que estos ejercen sobre la humanidad.

Para Dierckxsen (2006), la economía neoliberal se conforma por tres vertientes, i) la economía del mercado, ii) la economía monetaria “no-mercantil”, es decir, la economía que el Estado redistribuye; y, iii) la economía “no-monetaria, no-mercantil” que se traduce en el trabajo voluntario y el trueque de bienes. Esta lógica económica le otorga prioridad o sentido real al mercado y segrega la actividad redistributiva del Estado, excluyendo sustancialmente el trabajo no pagado. Para el autor holandés, los derechos de

la ciudadanía en un sistema neoliberal serán definidos por su participación en el mercado y no por su condición de miembro de una sociedad o nación.

La población que no llega a formar parte de la dinámica del mercado es excluida y, posteriormente, pierde sus derechos sociales. Esta ciudadanía construida a partir del mercado, distorsiona la vida humana y natural (Dierckxsen, 2006) al considerar como riqueza o trabajo productivo todo lo que tenga forma de dinero o ganancia. Aquella población que rompe su vínculo con el mercado, se le es privada de cualquier derecho social, incluso, del derecho a la vida, se tornan prescindibles:

Para una economía de mercado a ultranza, solo existimos y tenemos razón de existir en tanto intercambiamos por dinero nuestro [nuestra fuerza de] trabajo. En la visión [neo] liberal, los derechos sociales y nuestra ciudadanía no se desprenden de una visión que parte de la totalidad, sino que parecen nacer a partir del intercambio y dentro de los límites de éste. En la visión neoliberal a ultranza, el desempleado crónico y los excluidos tienden a perder todos los derechos (Dierckxsen, 2006, 33).

El capitalismo según Wallerstein (2007), tiene como objetivo primario la “acumulación sin fin de capital” y, por ende, ese sistema histórico como él lo califica y –las instituciones que lo conforman– beneficiarán a los que buscan esa acumulación y “penalizan” a quien no lo hace. Para el sistema capitalista y sus operaciones, el mercado es el principal elemento de su estructura, por tanto –explica el sociólogo estadounidense– el capitalismo ha querido excluir del mercado a los gobiernos. Dicha acción la justifica el capitalismo, porque son los gobiernos los que pueden crear desviaciones en la operatividad de los mercados o en los intereses de los monopolios sobre los territorios en los que tienen su funcionamiento.

En ese sentido, los Estados en el marco de la globalización del sistema capitalista y la economía neoliberal han perdido su carácter soberano y autónomo. Esto se debe a lo que Colombres (2004), tildaría como “imposiciones” de las corporaciones transnacionales que hacen vida en su espacio geográfico. Esta dependencia hace de los Estados, según Colombres, un aparataje institucional incapaz de resolver los problemas de las grandes mayorías por cumplir compromisos con los monopolios internacionales que se reducen a

la implementación de tecnologías y al libre acceso de sus operaciones sin intervención gubernamental.

Los Estados que bajo el discurso de la civilización y la modernización permanecen para el sistema como periféricos, en su afán por la adquisición de tecnologías, han dado paso a la estabilidad de la globalización representada en un nuevo proyecto colonial que construye sociedades con intereses ajenos a la misma. Ese concepto de civilización queda inmutablemente caracterizado por su aporte a la rentabilidad y concentración del capital y rompe cualquier base simbólica y cultural que haya sido construida a partir de la historia de su comunidad o región. La globalización se funda con la intención de ser una cultura universal desarrollada e impuesta a partir de la forzosa desaparición de tradiciones y especificidades culturales y con una sociedad puesta al servicio de intereses económicos y mercantilistas.

Se trata de definir a la globalización como el proyecto cultural del sistema capitalista que, aun cuando se presenta como anti-ideológica, lleva consigo el ideal que la modernidad en siglos anteriores estableció en el imaginario de las colonias haciendo ver a Occidente como la civilización que había logrado el desarrollo al trascender la época de la barbarie. Esta vez presenta a los países ricos como los portadores de la nueva racionalidad mundial, del desarrollo tecnológico en miras a una nueva civilización que tiene como fin último la acumulación de riquezas:

Es así porque lo moderno se potencia otra vez como un proyecto inconciliable con las tradiciones y los valores culturales propios, como si la modernidad fuera una [la dominante] y no múltiple [el derecho y deber de cada pueblo de definir su propia modernidad, a partir de su cultura y racionalidad]. Bajo tal perspectiva, las tecnologías de punta siguen operando como caballos de Troya que, aprovechando la fascinación de sus luces, abren en la sombra su vientre para corromper con sus pobres fetiches y esquemas la identidad [o el proceso de identificación] de los pueblos, barriendo con sus más nobles tradiciones y el legado de su historia (Colombes, 2004, 100).

Esta apuesta de la globalización por situar el mundo del mercado y las tecnologías por encima del de las identidades, ha creado una relación de competitividad que resalta el individualismo como parte esencial del desarrollo civilizatorio de esa sociedad. Esa individualidad apuesta por la universalidad que le propone el sistema y rechaza cualquier

particularidad ajena al mismo. Esas particularidades se convierten en minorías y su calidad de vida es baja por tener menos prestigio. En este punto, se reproduce la idea de inferioridad que instaló el colonialismo europeo y se relegan grupos sociales por sus creencias, razas, etnias, etc.

Esta breve panorámica del sistema hegemónico actual permite vislumbrar la pregunta por la liberación que la izquierda latinoamericana adoptó a finales del siglo XX y que en la contemporaneidad profundizó a partir de otros referentes discursivos como el socialismo del siglo XXI, el Buen Vivir, el bien común, entre otros. Estos discursos tendrán una característica que los une y será la crítica al sistema desigual y excluyente de la globalización y del sistema económico capitalista. Además, se verán influenciados por los teóricos e intelectuales que cuestionan al capitalismo y que lo señalan como el causante de la opresión, exclusión y empobrecimiento de los pueblos de América Latina.

Estos referentes si bien tienen sus antecedentes prácticos en experiencias de gobierno de la izquierda como la revolución Cubana (1959) o la revolución Sandinista (1979) y en diferentes movimientos de liberación nacional como el Frente Farabundo Martí de El Salvador y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, tuvieron su fortalecimiento a partir de la revolución Bolivariana en Venezuela (1999) y posteriormente del ascenso al poder de líderes como Lula Da Silva en Brasil (2003), Evo Morales en Bolivia (2006) y Rafael Correa en Ecuador (2007).

Sin embargo, el debate teórico sobre las alternativas al sistema hegemónico, más allá de estar en las instituciones de poder que han asumido algunos líderes, ha permanecido en el tiempo y vigente en las acciones de movimientos sociales como el Foro Social Mundial, el MAS en Bolivia y los mismos filósofos de la liberación que han fungido como asesores de dichos gobiernos. Además, la Red de Intelectuales y Artistas en defensa de la Humanidad promovida por Caracas y La Habana y sus foros internacionales de filosofía han nutrido el debate sobre la necesaria liberación del sistema capitalista y la construcción de un nuevo Estado y un nuevo referente hegemónico.

### **Los referentes teóricos de la izquierda latinoamericana**

Previo a la definición teórica de la izquierda latinoamericana, es preciso explicar de forma sucinta el término ideología. Esta es “el fundamento de las representaciones sociales compartidas por un grupo social” (Van Dijk, 2005, 17). Definición que expone que cada

grupo presente en una sociedad tiene una ideología propia que pertenece a su perspectiva, creencias y consideraciones éticas; estas ideas pueden ser aceptadas o condenadas por otros grupos sociales. Es así que cada grupo social presenta su propia ideología que evoluciona y se adapta a la práctica política; por tanto, todo discurso político pretende dar a conocer y promover dichas ideologías.

En el contexto teórico de la izquierda, Van Dijk (2005) explica que los discursos que se inscriben en el ámbito de lo político poseen una connotación ideológica fuerte, ya que este es el vehículo mediante el cual la ideología se impone como elemento que marca el accionar político del grupo y plantea sus estrategias y expectativas de poder. Por lo que la ideología es un elemento fundamental que permite exponer sus ideas y métodos de práctica política en la sociedad y el electorado.

La ideología es una construcción social dentro del grupo, que evoluciona hacia un movimiento o partido político, esta –a su vez– la condiciona y aglutina a los individuos que son partidarios de sus prácticas o afirmaciones; por tanto, una ideología política conservadora, la cual representa los intereses y valores del partido republicano en los EE.UU., tendrá dentro de su círculo de simpatizantes a grupos religiosos, grupos de interés como grandes conglomerados industriales, organizaciones en pro de la tenencia de armas, entre otros. En cambio, aquellos integrantes de grupos con opiniones distintas, se plegarán a la ideología liberal, representada por el partido demócrata que aboga por la flexibilización y liberalización de todos estos elementos dentro de la sociedad. Es así que da como resultado la elaboración de un discurso que represente a las ideas y representantes de tales movimientos políticos, los cuales tienen como objetivo llegar al poder.

Por tanto, la ideología es un término a tomar en cuenta para la comprensión teórica de la izquierda política; esta se suscribe dentro del espectro político como aquellos grupos que se amparaban en las reivindicaciones sociales de los ciudadanos durante la Francia revolucionaria, quienes se sentaron en la derecha de los estrados en las primeras reuniones de la asamblea nacional revolucionaria. Esta costumbre permaneció para agrupar y nombrar a los integrantes de los movimientos políticos posteriores cuya premisa buscaba una mayor igualdad social antes que el crecimiento económico.

La izquierda, por tanto, se constituye de aquellos partidos y agrupaciones políticas que buscan defender aquellas ideas radicales que confrontan abiertamente con el *statu quo* de

la sociedad. De manera que la ideología de izquierda –presente dentro de los grupos sociales– permite a estos unificarse y actuar bajo diversos postulados, principios, lineamientos y bases de opinión en los que se distinguen las actuaciones de estos dentro de la sociedad y se presentan bajo una línea discursiva en la cual se articulan los partidos políticos y los movimientos afines a esta ideología en particular.

En las décadas de los 60 y 70 del siglo XX, puede apreciarse cómo los grupos de izquierda radical en América Latina se enfocaban en la lucha armada para alcanzar el poder. Tras los conflictos armados por distintas facciones políticas, se llevaron a cabo los primeros movimientos de políticos afines a esta ideología que rechazaron la lucha armada. Entre los años 80 y 90 sentaron sus bases en el electorado de diversos países de la región y varios años después fueron impulsados por el malestar político y social que afectaba a sus respectivos países.

Esta nueva izquierda –hacemos referencia a nueva, porque dejó la lucha armada para asumir la lucha institucional– es una izquierda que, si bien toma como fundamento teórico el Marxismo y el socialismo europeo, se propone pensar una nueva ideología que esté “enraizada” en la historia de cada pueblo. Harnecker (2014) definirá la izquierda como un “conjunto de fuerzas que luchan por construir una sociedad alternativa al sistema capitalista explotador y su lógica de lucro” (80). Se trata de una izquierda que se funda bajo una lógica solidaria entre los humanos y que tiene como prioridad construir una sociedad desde sus bases y desde las necesidades de su pueblo más que desde monopolios.

En ese sentido, una de las principales propuestas que surgen en el marco de la nueva izquierda latinoamericana es el Socialismo del siglo XXI promovido por el ex presidente venezolano Hugo Chávez y sobre el que ya habían escrito el sociólogo alemán Heinz Dieterich y por el politólogo chileno Tomás Moulian. Para Dieterich (2003), este socialismo es un socialismo democrático y representa una alternativa sistémica al neoliberalismo mundial. Esta nueva concepción sobre socialismo es una época de transición a un nuevo sistema social, por tanto, las concepciones clásicas e históricas que se propusieron en el marco de la Revolución Soviética y de la Revolución China “ya no sirven para orientar la lucha contemporánea” (Dieterich 2003, 119).

El socialismo del siglo XXI estaría definido en todo su cuerpo y estructura por una matriz fundamental que será la democracia participativa. Dieterich critica el sistema

representativo y parlamentario de la democracia que se ha sostenido a lo largo de la historia y argumenta que dicho sistema se redujo a ser a un sufragio periódico donde las elites económicas controlaban a los partidos y personajes participantes. La democracia participativa del Socialismo del siglo XXI recupera el sentido protagónico y permanente de la ciudadanía en las decisiones sobre los asuntos públicos de la nación:

En la democracia participativa, dicha capacidad no será coyuntural y exclusiva de la esfera política, sino permanente y extensiva a todas las esferas de la vida social, desde las fábricas y los cuarteles hasta las universidades y medios de comunicación. Se trata del fin de la democracia representativa –en realidad sustitutiva– y su superación por la democracia directa o plebiscitaria (Dietrich, 2002, 49).

Bajo esta perspectiva, el Socialismo del siglo XXI debía pensar una economía de “equivalencias” donde su planificación esté determinada por la participación de los ciudadanos. Para este autor, un presupuesto nacional o unas decisiones macroeconómicas que no tengan la intervención o incidencia de la ciudadanía, en efecto no generarán ningún saldo cualitativo para rescindir del sistema capitalista. En esa misma línea el sociólogo alemán plantea que otro de los principales elementos del Socialismo del siglo XXI en materia económica debe ser la ruptura con la lógica del mercado. La economía socialista del siglo XXI debe establecer otros valores entorno a la dinámica económica que no esté basada en los precios que el mercado argumenta son resultados de los “costos” de producción, sino que tenga un principio de equivalencias entre el valor y el precio. De esta forma, la economía socialista pudiese representar un mecanismo de justicia social ante lo que el capitalismo promueve que es la exclusión. Dietrich expone que no se trata en el Socialismo del siglo XXI de problematizar lo que ya para el capitalismo es una prioridad que es el mercado o las formas de adquisición de propiedades, sino de una cuestión liberadora sobre las condiciones del trabajo y vida económica del trabajador y el productor.

Desde otras perspectivas más teóricas y filosóficas, el Socialismo del siglo XXI se asume como una autodeterminación económica de la ciudadanía y la clase trabajadora. Es decir, se busca consolidar que la producción de una economía socialista esté basada bajo los intereses o la necesidad que se requiera del producto y que sean los trabajadores quienes

determinen esos intereses, eso, para Dietrich (2003) haría del trabajador “el sujeto de su vida económica” (129) y en consecuencia, democratizaría el aparataje económico.

El impacto de esta propuesta tuvo sus raíces en el discurso de Hugo Chávez y en su aplicación en una Venezuela que en 1999 tuvo un giro importante en su política al convocar una Asamblea Nacional Constituyente que terminaba con un ciclo de 40 años donde prevaleció la alternabilidad del poder entre los partidos Acción Democrática y Copei. El nuevo orden geopolítico que aceleraba Venezuela en la figura de Chávez, se plantaba como un movimiento anti-sistémico ante la presión por parte de Estados Unidos a los países latinoamericanos para profundizar en políticas neoliberales, tal como se tenía previsto con el Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), un proyecto frustrado en 2005 que imponía un acuerdo de libre comercio y reducción de barreras arancelarias a inversionistas en los países de Latinoamérica.

Los movimientos sociales y los partidos progresistas del continente asomaban entonces la posibilidad de adoptar el discurso del Socialismo del siglo XXI como un nuevo referente para consolidar la izquierda institucionalmente en varios países. Para Harnecker (2014), lo que en el fondo promovía este Socialismo y la nueva izquierda, era la construcción de un nuevo Estado desde abajo, en contraposición al Estado liberal burgués y la democracia de elites. El Socialismo del siglo XXI mantiene el sustantivo de socialista, porque es un proyecto que se proclama en contra del capitalismo y de la explotación y dominación que conlleva. Por ser una propuesta de superación del Estado, el socialismo del siglo XXI no puede construirse solamente desde el Estado y la construcción de este debe llevar consigo una acción política emancipadora a diferencia del Socialismo del siglo XX.

En este punto, todos los teóricos que han abordado el tema del socialismo del siglo XXI coinciden en que esta nueva visión del Socialismo no debe aunar en lo absoluto la construcción de una sociedad estatista. En sus obras, tanto Harnecker como Lebowitz exponen que el socialismo de este siglo debe centrarse en el desarrollo humano. Y si bien ese socialismo que es humano necesariamente es una contraposición al capitalismo de Estado, también debe tener como principio la disposición de hacer frente a la lógica del capital. Esto último no se puede construir desde arriba, sino que debe ser parte del autodesarrollo de la gente y su potencial como seres humanos (Lebowitz, 2006).

### **El Sumak Kawsay (Buen Vivir): Orígenes y aportes al discurso de la izquierda latinoamericana**

El concepto de Sumak Kawsay se refiere a un conjunto de ideas *que* a partir de la noción de los pueblos indígenas de la “vida en plenitud”, específicamente de los pueblos de lenguas Quechuas, y que –en su posterior incorporación en la Constitución de Ecuador del 2008 como la filosofía política de la ciudadanía– se ha consolidado como una crítica a la concepción del desarrollo que solo se basa en modos de producción/consumo y en una lógica científico-técnica destructora del ecosistema y reproductora de mercancías. Si bien el *Sumak Kawsay* constituye una crítica al desarrollo contemporáneo, también se presenta como una alternativa que parte de redefinir las relaciones sociales y ambientales (Gudynas, 2014).

El teólogo y sociólogo belga François Houtart (1925) expone que la colonización europea en América tuvo como resultado la destrucción cultural del pensamiento simbólico que los pueblos indígenas habían construido a partir de sus saberes, cosmovisiones y representaciones. Todos estos elementos mantuvieron como principio fundamental las necesidades de esos pueblos y su modo de relacionarse con la naturaleza (Houtart, El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad, 2011). Las relaciones sociales basadas en el ideal de la raza impuestas por el colonialismo y donde la superioridad del europeo o el blanco prevalecían sobre los indígenas hicieron que las tradiciones, los cultos y los mitos como forma de “convivir” entre los nativos americanos, quedaran subordinadas ante el imaginario que desde Occidente se desplegó por todas las colonias. En ese sentido, la religión, el nuevo lenguaje y el mercado pasaron a ser la dinámica en un territorio donde antes de la presencia de los colonizadores había una profunda armonía con el espacio y el ambiente, es decir, la dinámica del indígena correspondía al hecho natural que caracterizaba su lugar y situación.

Los siglos que siguieron a la colonización significaron para los pueblos indígenas una era de exclusión y exterminio de sus etnias. Todo el aparataje institucional (de poder) que instalaron, en primera instancia las monarquías y luego la modernidad, sentaron las bases para que el territorio americano fuera dominado y controlado en su totalidad por Occidente (por la fuerza o por la Colonialidad del saber). El sentido de la vida de los

pueblos indígenas fue marginado incluso en los períodos post-independentista de los países americanos y en sus primeras expresiones republicanas y constitucionales.

La puesta en marcha del capitalismo y las políticas liberales en América Latina sumergieron a sus pueblos en una intención simbólica de buscar similitudes con el cosmopolitismo Occidental. Esto reforzó la idea de desplazar cualquier pensamiento que no se suscribiera a la racionalidad moderna y de mercado, por consiguiente, las elites políticas que gobernaron los países americanos, invisibilizaron la presencia indígena, sus tradiciones y costumbres, en su quehacer político. La consolidación del Estado liberal burgués y del concepto de Nación no reconoce al indígena como ciudadano hasta no ajustarse a la norma institucional.

Los últimos veinte años del siglo XX protagonizaron el avance de políticas liberales enmarcadas en un desarrollo convencional estimulado por una idea de crecimiento económico basado en lo material y negando la posibilidad de existencia de límites sociales o ambientales. Para el ecologista uruguayo Gudynas (2014), esa mirada económica liberal del desarrollo implica la mercantilización de las relaciones sociales, pero –además– acota que el desarrollo implica también “un tipo de ordenamiento estatal, de una democracia de corte liberal clásica y de vidas personales que giran alrededor de la satisfacción del consumo” (Gudynas, 2014, 65).

De acuerdo a Gudynas y Acosta (2011), a partir de 1990 los cuestionamientos al desarrollo y a las posturas neoliberales se profundizan debido a los problemas de pobreza y desigualdad existentes en el continente. La perspectiva de progreso y de modelo capitalista llevó a una crisis global determinada por relaciones desiguales tanto de poder como de comercio. La industrialización como fin último del desarrollo da paso a otras conceptualizaciones como “subdesarrollo” atribuida a lo que está fuera de las modernas ciudades, es decir, lo rural y el campo, es visto como lo atrasado y como un obstáculo para los fines del desarrollo moderno:

No pretendemos decir que fracasaron todos los emprendimientos que han invocado metas del desarrollo. Pero sí deseamos puntualizar que ello sucedió en muchos casos, y que hay actores sociales claves que reaccionan negativamente o están defraudados por ese tipo de iniciativas [más allá de la validez o no de esas posiciones] (Gudynas y Acosta, 2011, 74).

Al cuestionamiento del desarrollo y a la filosofía del bienestar como posibilidad indefinida de consumo se suma el auge de un pensamiento contrahegemónico basado en la crítica al modelo neoliberal, a la dependencia regional y al Estado controlado por oligarquías (Hidalgo, 2011). Los movimientos sociales propulsores de este pensamiento y la consolidación de sectores políticos que expresaban un rechazo de manera diversa a las políticas económicas neoliberales retomaron para finales de los 90's un discurso de "reencuentro con los sectores populares, la defensa del protagonismo del Estado y acciones más energéticas en la lucha contra la pobreza" (Gudynas y Acosta, 2011, 75).

Frente a estas posiciones contrahegemónicas los pueblos indígenas ganaban protagonismo en la región andina. Su crítica al "mal desarrollo" de la economía globalizada y el señalamiento hacia este como una herencia de la modernidad y el colonialismo, refuerzan los aportes de los saberes indígenas al posicionamiento de un nuevo discurso de izquierda que se caracterizaba por ser particular en cada uno de los países donde se desplegaba.

Específicamente, en Ecuador y Bolivia se retomaron conceptos simbólicos y tradicionales desde los pueblos indígenas que permitiesen expresar sus luchas como víctimas del neoliberalismo (Houtart, El concepto de Sumak Kausay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad, 2011). En ese sentido, la reconstrucción de los conceptos de Sumak Kawsay de las lenguas quechuas y de *Suma Qamaña* en aimara, dan paso a repensar un nuevo modelo de vida que tenga como principios la relación del ser humano con la naturaleza y la conservación de la misma, una economía solidaria y equitativa, se trata de buscar una "plenitud de la vida" con aspectos afectivos y espirituales (Gudynas y Acosta, 2011):

En palabras más simples, a riesgo de caer en un esquematismo, desde el Buen Vivir, la buena vida requiere alcanzar ciertas condiciones personales, pero a la vez, éstas solo son posibles insertadas en una comunidad social y una comunidad ecológica (84).

Siguiendo esta perspectiva, Gudynas (2014) expresa que el concepto sobre el Sumak Kawsay o el Buen Vivir debe entenderse como un concepto plural y en construcción, es decir, se entiende como plural por la diversidad de saberes indígenas que confluyen en ella y por ser una filosofía en búsqueda de la transformación y superación de la lógica moderna y occidental. El Buen Vivir como concepto en permanente construcción se

establece como una alternativa que debe corresponder al contexto histórico y ecológico de cada territorio, pues, lo contrario sería caer en profunda contradicción con la génesis de su concepto.

Podemos hacer referencia a que el importante aporte del Sumak Kawsay a la consolidación de la izquierda latinoamericana fue establecerse como principal filosofía política en el último proceso constituyente del Ecuador en 2008, pero –para llegar a este punto– es necesario al menos enunciar las características que permitieron establecer este concepto como el proyecto político de una ciudadanía que diez años antes de ese proceso constituyente, fue víctima de un giro económico importante en su historia al desaparecer su moneda nacional y exponerse a la circulación del dólar estadounidense.

De esta manera, Gudynas (2014) hace referencia a que los aportes más significativos del Buen Vivir o Sumak Kawsay y que forman parte de su fundamentación simbólica y teórica son los siguientes:

Con esto se abandona la insistencia en que hay una historia privilegiada, que las demás culturas deberían imitar y sus pasos a seguir. Se rechaza la idea del progreso como elemento central del desarrollo. Con ello también se hace posible tomar distancia de las imposturas instrumentales y manipuladoras propias de la ciencia cartesiana, y puede hacerse visible una diversidad de saberes, tanto técnicos como vernáculos, en un mismo nivel de jerarquía (86).

En el seno del Buen Vivir se pueden evidenciar dos cosas que, en los procesos históricos contemporáneos de América Latina y la consolidación de la izquierda, podemos considerar como aporte fundamental y los enunciamos como, i) una alternativa al desarrollo que no se concibe como parte del sistema capitalista y su política neoliberal; y, ii) una distancia y ruptura radical con la concepción moderna del saber y del poder. Otro elemento básico en la génesis del Buen Vivir o Sumak Kawsay, es su correspondencia con los derechos de la naturaleza. Este discurso ecológico como contraposición a los efectos perversos de devastación que genera la industrialización del desarrollo, sirvió a diferentes sectores políticos de izquierda como un punto importante en sus discursos, donde exponían la necesidad de “reinventar la política”.

Otra de los aspectos más significativos que desde el Buen Vivir se consolidó y que fue adoptado por la izquierda latinoamericana fue su concepción colectiva y de reconocimiento a la diversidad. En otras palabras, el discurso de la plurinacionalidad y de los derechos interculturales fue asumido como un elemento significativo en futuras políticas sociales. Esto generó que importantes movimientos indígenas simpatizaran o tuvieran alguna filiación con la nueva izquierda que se consolidaba a principios del siglo XXI, y que comenzaba a generar cambios importantes en la institucionalidad y en la concepción de un nuevo y necesario Estado.

Se puede acotar, que quizás la categoría en común que mantuvieron la mayoría de los liderazgos de la nueva izquierda que asumieron el poder institucional en sus países fue la de “justicia social”. Esta categoría, en el Buen Vivir como concepto en construcción es asociada a una economía “solidaria” que permita la igualdad entre las potencialidades de una nación. Según Acosta (2010), si bien el Sumak Kawsay busca la desmercantilización de la sociedad, no se trata de estatizar todas las relaciones y dinámicas económicas entre los humanos y sus colectividades. Para Acosta, la tarea del Buen Vivir también debe estar en cómo reinventar el Estado, pues este fue minimizado en la fase neoliberal, pero solo en su papel dentro de la economía y no en la ejecución de la fuerza y la represión.

En este ejercicio de enunciación y caracterización del Sumak Kawsay, es necesario entonces señalar la experiencia ecuatoriana como una de las más significativas y de mayor alcance en la adopción de los principios básicos del Buen Vivir. El llamado a una Asamblea Nacional Constituyente fue parte de la campaña de Rafael Correa para las elecciones que ganó en 2006. Dicho proceso se llevó a cabo teniendo como resultado una nueva constitución política en 2008. El preámbulo de la Constitución ecuatoriana, podemos afirmar, es la primera expresión política y constitucional de un país latinoamericano donde se reconocen los saberes ancestrales de los pueblos indígenas como proyecto de ciudadanía y de nación. Al respecto, el preámbulo esboza que:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la Pachamama, de la que nosotros somos parte y que es vital para nuestra existencia. Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,

apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos constituir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay (Constitución de la República del Ecuador, 2008, preambulo).

Concretamente, la experiencia política del Ecuador no ha sido la única en asumir los postulados del Buen Vivir. Las experiencias de la Revolución Bolivariana en Venezuela y del Estado Plurinacional de Bolivia constituyen una re-significación de políticas sociales que rompen con la visión mercantilista de la economía. Si bien estos casos se han basado más en el control estatista de la economía, las políticas en cuanto a construcción de viviendas, células del Buen Vivir o la participación activa de movimientos indígenas dentro del Estado, significan un avance genérico y una alternativa esencial al desarrollo convencional (Gudynas y Acosta, 2011).

## CAPÍTULO II

### EL OBJETO DE LA CRÍTICA Y LOS COMPONENTES ÉTICOS POLÍTICOS DEL SUMAK KAWSAY (BUEN VIVIR)

Uno de los planteamientos más interesantes a los que hemos hecho referencia y que es necesario reiterarlo para que sirva como punto de partida en nuestras exposiciones, es el cuestionamiento de la filosofía del Buen Vivir al desarrollo y a la modernidad, pero –a su vez– la búsqueda de una alternativa a ello (Gudynas, 2014); por lo tanto, este pudiera ser el primer componente ético-político del Sumak Kawsay. La crítica al desarrollo para Gudynas (2014), no es una crítica basada solo en los elementos instrumentales que este ha impuesto en sus distintas variantes, pues, lo particular en la filosofía del Buen Vivir es la profundización y la discusión sobre las bases ideológicas y culturales de las teorías del desarrollo y el bienestar.

La noción ética de la vida que se plantea en la filosofía del Buen Vivir es una contraposición al fin último del desarrollo que se basa en una “calidad de vida” determinada por estimaciones de carácter económico, material e instrumental. Frente a esta racionalidad a la cual el desarrollo convencional también ha denominado como “progreso”, el Buen Vivir parte de la afirmación de que el sujeto está inmerso en un sistema de valoraciones simbólicas, es decir, un sistema que el ser humano construye a partir de sus especificidades culturales, naturales y religiosas.

En ese sentido, la ética del Buen Vivir está determinada a las valoraciones que se construyen a partir del contexto o de los espacios concretos donde el humano convive y comparte con otros. Esta alternativa a la perspectiva material del desarrollo establece una relación entre seres humanos y espacio natural que es innata y que, por ende, debe conllevar al reconocimiento de la naturaleza como “sujeto de derechos”. Desde esa mirada, podemos afirmar que estamos enfatizando en la alternativa que fundamenta los principios éticos de la filosofía del Sumak Kawsay o el Buen Vivir.

En el presente apartado de la investigación se expondrán los componentes ético-políticos del Sumak Kawsay como una ideología que pretende instaurar el Buen Vivir, desde su construcción como saber ancestral. Para elaborar este debate, es preciso exponer la ruptura que la filosofía latinoamericana, desde la Filosofía de la Liberación pretende establecer hacia el rechazo a los ideales y pensamiento de la modernidad eurocentrista y su epistemología colonialista, por lo que en este apartado se revisarán las ideas en las que

el Buen Vivir desplaza los lineamientos occidentales de la ilustración y el sustento de la razón científicista, por formas en las que se replantea el modo de vida y visión de mundo.

Esta ruptura también será expuesta desde la convivencia política y la construcción de los Estado-Nación latinoamericanos exponiendo los ideales de la filosofía política latinoamericana y cómo la re-significación de valores influye en la concepción moderna de los Estados en los que se pretende descomponer sus elementos eurocentristas por otras formas en donde estos esquemas se alineen con los objetivos del Sumak Kawsay.

Para tal disertación se estableció una revisión teórica de los componentes éticos de los valores del Buen Vivir y su re-significación en el imaginario social latinoamericano; y, luego, establecer la praxis política del Buen Vivir usando ejemplos de formas de gobierno afines a la convivencia ancestral del Buen Vivir, pensando estos saberes como medios de convivencia política.

Estas ideas serán respaldadas por casos como lo es el establecimiento del plurinacionalismo en Bolivia, cuyas bases se sustentan en ciertos valores de convivencia social similares al Sumak Kawsay, en donde se rechazan las bases del sistema económico neoliberal y el Estado globalizado, por prácticas en donde las bases sociales están en convivencia con valores y principios que buscan el desarrollo armónico del sujeto en comunidad.

Estos postulados permitirán posteriormente una disertación de la democracia y su papel en el ejercicio político del Buen Vivir para luego exponer la génesis de la economía del Sumak Kawsay como alternativa de desarrollo, en la cual se realizarán interpretaciones de estas ideas enmarcadas en el contexto del desarrollo local y la visión que este saber concibe aspectos como el desarrollo, la riqueza y la calidad de vida.

### **La ruptura epistemológica con la modernidad**

Desde la filosofía latinoamericana se gestan varias corrientes de pensamiento en las cuales el sustento del conocimiento científico y filosófico debe ser replanteado de acuerdo a nuestros significados, pues, los esquemas y saberes actuales están inmersos en los valores y modelos epistémicos del eurocentrismo, lo que implica una dependencia y dominación del conocimiento. Estos postulados fueron expuestos por Quijano (2000), Pulido (2009) y Dussel (2011), quienes fomentan la ruptura epistemológica de la

modernidad y repensar nuevos esquemas en los cuales deba desarrollarse la filosofía latinoamericana.

La llegada de la modernidad fue un proceso en el que se institucionalizó descartar todo conocimiento externo o ajeno a la cultura europeísta, con lo cual se establece en el imaginario social un rechazo categórico de todo saber originario. En este contexto, “la modernidad es el resultado de una historia, un proceso lineal del cual ella misma se complace en relatar la historia. En todo caso, el progreso tecnológico y científico no ha sido necesariamente una garantía de bienestar para la humanidad” (Mora y Cancino, 2017, 5).

Lo antes expuesto permite identificar que este progreso implica peligros ambientales como la contaminación y extracción de recursos que agotan los ecosistemas, desbalances sociales consecuencias del manejo de la riqueza y la industrialización exacerbada. Estos elementos hacen que se diluya el principio de un progreso universal el cual repercute en los modos de vida del hombre con su entorno y su relación con el mismo.

En consecuencia, con estos postulados, la imitación de modelos y saberes que no resultan del propio adecuados a la realidad y necesidades de América latina, llevan a la reflexión de la modernidad desde un punto de vista revisionista en el cual se presenten nuevos esquemas de desarrollo que planteen una alternativa a los constructos epistémicos del eurocentrismo como único productor de la modernidad. Dentro de la filosofía latinoamericana se crea un movimiento que pretende desarrollar la emancipación epistémica en todo nivel: ético, político, científico, académico, económico. Por consiguiente, la ruptura epistémica es el eje conductor de una serie de postulados que pretenden crear un nuevo esquema de relaciones entre las sociedades, la intelectualidad, los saberes indígenas y la modernidad.

La modernidad fue concebida como una imposición cultural, política y epistémica con la cual los territorios antes libres fueron sometidos a la dominación, conquista y posterior colonización. Tras la independencia, estos esquemas se han mantenido vigentes desde el plano en cómo se concibe el conocimiento. El debate intelectual desde la ruptura de la modernidad eurocentrista es dirigido desde una posición de reivindicación regional (entendiéndose esta como una resolución que invita a pensar la decolonialidad desde la América Latina, como constructo geográfico-cultural), bajo el cual se comprende la

modernidad desde el conocimiento y entendimiento eurocentrista (Mora y Cansino, 2017).

La modernidad como categoría de análisis filosófico se establece en una serie de criterios historiográficos y filosóficos que desde el final de la segunda guerra mundial se expande por las ciencias sociales creando una serie de esquemas y paradigmas los cuales incluyen aquellos territorios ligados cultural e históricamente a los imperios europeos que expandieron su cultura e instituciones a otros territorios como América Latina; por tanto, recibe la importación de otras culturas no solo europeas, sino –también– africanas y, en menor medida, otros aportes posteriores con la migración del siglo XX.

Desde la historia de la filosofía latinoamericana, puede encontrarse cómo la ruptura epistemológica eclosiona desde los años 70 del siglo XX, con la aparición de los postulados de la Filosofía de la Liberación; Mora y Cansino (2017) explican que este postulado se agotó rápidamente al suscribir críticas a los procesos epistemológicos eurocentristas sin dar una propuesta clara de cómo deben establecerse las bases de una nueva epistemología propia. Por lo que el análisis y reflexión posterior se orientaban hacia una profunda introspección del ser latinoamericano y su identidad.

Esta interiorización retoma los remanentes epistémicos y saberes de los pueblos originarios, ya que estos permanecen en las tradiciones de amplios sectores de la población y se sustentan de un pensamiento prefilosófico notable bajo el cual pueden establecerse a partir de estos un modo de vida o construcción de la realidad; entre estos, pueden destacarse varias tradiciones olmecas de la existencia y el tiempo, así como otras en las que se rige la convivencia entre pares en una comunidad como son varios lineamientos de los que se desprende el Sumak Kawsay en países como Bolivia, Ecuador o Perú.

Al definirse como una crítica a la modernidad y a la intención de universalizar el saber occidental, el Buen Vivir propone una ruptura epistemológica con las prácticas que promueve la razón ilustrada y tecno-científica. No tiene lugar en la filosofía del Sumak Kawsay las teorías de la modernidad sobre una historia lineal, un sistema religioso dominante o un único sistema político-económico eficiente como el Estado liberal-burgués. Se propone una forma alternativa de conocer y aprehender que está basada en las relaciones humanas y de estas con la naturaleza. Al respecto de la crítica epistemológica del Buen Vivir ha expresado lo siguiente:

Se despliega un debate no solo frente al modelo neoliberal y el pensamiento único, aborda también, la crítica a los postulados de la modernidad, la relación estado–mercado, la imposición dominante sobre eficiencia y productividad, impugna a la herencia positivista desplegada en el pensamiento económico y social (Hidalgo, 2011, 89).

El Sumak Kawsay se presenta como un proceso de cambio, una alternativa para trascender la lógica de la modernidad que parte del reconocimiento a un conjunto de saberes y sensibilidades que no tienen la intención de establecerse como una plataforma filosófica de dominación, sino que buscan un estado de plenitud en comunidad con todos los actores sociales y naturales que hacen vida en contextos determinados. La ciencia como técnica y como norma de regulación de la verdad no es considerada como la única vía para expresar conocimiento, al contrario, el Buen Vivir se convierte en una confluencia plural de saberes, corrientes y teorías que tienen afinidades y similitudes en su discurso y en sus prácticas. Se trata de una desestructuración de las ideas coloniales y modernas a partir de la diversidad y de las experiencias históricas de los propios pueblos.

En la construcción del concepto de Buen Vivir se evidencia la necesaria incorporación del entorno para alcanzar la vida en plenitud. Esto, es otro componente que pone en cuestión a la modernidad por su teoría de desarrollo dependiente de una sociedad separada de la naturaleza. La visión liberal y técnica de asumir la naturaleza como un recurso o como un elemento aislado del desarrollo civilizatorio es otro elemento epistemológico que el Sumak Kawsay intenta trascender. Por tanto, podemos afirmar que los saberes vinculados al Buen Vivir de la humanidad dependen estrechamente de su correlación con el espacio natural y de la convivencia que se genera en la misma:

Se abandona la racionalidad de manipulación e instrumentalización, la pretensión de que la ciencia y la técnica brindan las herramientas suficientes para dominar y manipular el entorno, y convertirlo en medios para los fines del desarrollo. A su vez, el Buen Vivir es también un campo para las vivencias y los afectos. Sus propuestas no están restringidas a una base material, y se otorga mucha importancia a los afectos, las vivencias de alegría o tristeza, rebeldía o compasión (Gudynas, 2014, 114).

Se trata de consolidar la idea de que más allá de instrumentalizar las prácticas humanas, existe un modo de pensar que se manifiesta por los sentimientos. El Buen Vivir como

concepto plantea que el sentido de la vida lo adquiere cada ser humano por medio de juicios valorativos donde sensibilizaciones y afectos subjetivos definen acciones y razonamientos en espacios concretos. En este punto, se descarta la pretensión moderna de imponer la razón por medio de lógicas y de cálculos.

Por tanto, una de las premisas centrales de estos postulados es el desarrollo y convivencia armónica del hombre con sus semejantes y su entorno. Por lo que el Sumak Kawsay, pretende una transformación epistémica de los saberes desde una construcción ética nueva en la cual el hombre desarrolle mejores formas de convivencia; tales postulados implican el desarrollo de nuevos patrones de conocimiento adaptados a estas premisas y saberes ancestrales que permitan una nueva forma de vivir la existencia en plenitud.

Por tanto, Castañeda (2018) explica que el Buen Vivir es una propuesta que pretende ser una alternativa llevada a la práctica política, social y educativa de los partidarios a una ruptura epistémica con Occidente; lo que implica una revisión a la forma de vida vigente y la implementación de forma de pensar cuya premisa se centra en la convivencia de espacios de bienestar que proveen a sus habitantes de la protección necesaria para desarrollarse de forma sustentable mediante la complementariedad de competencias en lugar de las estructuras competitivas del mercado.

Esta ruptura epistémica aboga por la implementación de un modo de vida que adopte los saberes ancestrales bajo el contexto de la modernidad tardía. Autores como Zibechi (2015) e Ibáñez y Aguirre (2013) apoyan un cambio cognitivo y cultural de las sociedades latinoamericanas que apoyen una mayor interculturalidad y un mayor intercambio entre las alternativas epistémicas como el Buen Vivir y el desarrollo de sociedades incluyentes en materia de pluriculturalidad.

### **Ruptura política y convivencia postcolonial**

Uno de los primeros aspectos que pueden identificarse en el proceso de emancipación es la consolidación de la independencia de los países de la región por medio de las revoluciones latinoamericanas en el periodo de 1810 a 1825. Estos acontecimientos originaron a nivel historiográfico el comienzo de la ruptura política de las antiguas colonias españolas en países con un libre ejercicio político. Sin embargo, Walsh (2005) explica que –a pesar de contar con la libertad política– las instituciones, modos de ejercer

lo político y sus ideologías eran prácticas fruto del remanente institucional dejado por los gobernantes coloniales que de forma indirecta mantenían su influencia.

Por tanto, esta autora expresa que las relaciones posteriores a esta etapa constituyen el inicio de la convivencia postcolonial: se realiza en el plano de las sociedades latinoamericanas y de la relación postcolonial que los países latinoamericanos mantienen con las potencias europeas, cuyo rol continúa desempeñando una importante influencia hegemónica en el territorio del nuevo mundo.

La convivencia postcolonial se presenta como un proceso cultural, social y político en donde las sociedades se consolidan y construyen desde el seguimiento de patrones y repeticiones de determinados paradigmas, modelos de desarrollo, saberes e ideologías. Estas –posteriormente– son implementadas o puestas en práctica por las sociedades cuya influencia epistémica y política es fuerte por parte de otras sociedades o modelos civilizatorios. Siguiendo las ideas formuladas por Dussel (2011), pueden identificarse patrones de este tipo en la construcción de los países occidentales de segundo orden entre los cuales se encuentran los países de América Central y del Caribe, así como Sudamérica; lo que implica un proceso de construcción del Estado desde los esquemas de dominación occidentales al estar las nuevas naciones de este territorio dominadas no política, sino ideológicamente al observarse en su desarrollo histórico y evolución social conflictos que reflejan no solo la situación de Europa, sino la aceptación unilateral de sus ideas y conocimiento en general que expulsa los saberes originarios de los territorios e impone un autoritarismo epistemológico al degradar y restar importancia a otros saberes culturales de los territorios de América Latina.

Por tanto, se hace preciso exponer de forma breve el proceso de construcción de los países latinoamericanos y el desarrollo de sus instituciones desde la visión eurocentrista, para posteriormente desarrollar los elementos presentes en la discusión de la ruptura de los esquemas de dominación occidentales formulados por la Filosofía de la Liberación.

### **Pensamiento independentista en la construcción de los Estado-Nación latinoamericanos**

El poder colonial español se hallaba en un periodo de debilidad institucional y política al ser este país ocupado militarmente por tropas francesas, en la crisis conocida como la abdicación de Bayona, lo que involucró un levantamiento popular en Madrid el 2 de mayo

de 1808, esta sublevación dio inicio a una serie de cambios profundos en el espacio peninsular y sus posesiones ultraterrenas que se gestaron y derivaron en la independencia de Hispanoamérica, por tanto:

Hablamos entonces de una revolución hispánica, donde la ruptura con el antiguo régimen y la emancipación americana formaron parte de un mismo proceso dialécticamente imbricado. Los españoles americanos, al conocer las noticias de la invasión francesa y el cautiverio de Fernando VII, reaccionaron de manera similar a lo largo de todo el continente, solidarizándose con sus compatriotas peninsulares, y de la misma forma que las Juntas surgidas en España, utilizaron los fundamentos pactistas para constituir órganos de poder propio (Barreneche et al., 2017, 27).

Lo antes expuesto permite identificar como las juntas patrióticas, formadas para enfrentar las pretensiones expansionistas de Napoleón Bonaparte, impulsaron la igualdad de derechos de los colonos con sus pares de la metrópoli a través de estructuras estatales con un alto grado de autonomía política. Estos primeros intentos pueden identificarse en la declaración de la junta de Caracas de 1810, la cual pretendía fundar una confederación americana.

Barreneche et al. (2017) explican que algunos libertadores como Simón Bolívar o Antonio José de Sucre estaban conscientes de las limitaciones del sistema republicano, ya que carecía de las bases sociales y el nivel de cultura política necesario para llevarlo a cabo en el continente, por lo que –para Bolívar– se debían constituir gobiernos centralizados, que facilitarían el progreso económico y social de las nuevas naciones, amparadas bajo la figura de una confederación de repúblicas, con un gobierno central fuerte, con un presidente vitalicio y un senado hereditario.

La falta de consenso e infraestructuras necesarias impidieron que prosperaran los proyectos confederales, dando lugar a la balcanización del territorio y el establecimiento de un republicanismo fuerte, esto, debido a la prioridad de las elites criollas de establecer una organización política e institucional necesaria para gobernar, dirigido a centralizar las funciones de gobierno y regular a la floreciente figura del ciudadano como sujeto de derecho político (Barreneche et al., 2017).

Los autores antes mencionados indican que la construcción política e institucional de los territorios del imperio colonial español en América fue paulatina a lo largo de la primera mitad del siglo XIX ya que la región carecía de la estructura social necesaria para considerarse naciones como tal, o –expuesto de otra manera– estas se estableciesen en torno a los nacionalismos, pues, en su mayoría los pobladores se consideraban como americanos. De manera que se resalta lo siguiente:

Podemos decir que la mejor manera de focalizar nuestra mirada sobre el vasto territorio iberoamericano de principios del siglo XIX, es a partir de una premisa básica: la inexistencia de nacionalismos tal como los entendemos en el presente. Imposibilidad que deriva de la ausencia de una trama conceptual significativa que haga posible su emergencia y de una dislocación permanente del espacio territorial, producto de la Guerra de Independencia y de las diferencias que las mismas elites tuvieron entre sí (Barreneche, et al., 2017, 49).

Lo antes expuesto, permite identificar como esta variable sociológica afecta a las nacientes repúblicas en sus primeros años y se estructuran en función a los núcleos de poder económico o político más relevantes; por tanto, la construcción de los Estado-Nación se lleva a cabo hasta mediados del siglo XIX cuando las sociedades latinoamericanas confluyen en sus diversos espacios de convivencia y se desarrollan las primeras manifestaciones culturales, sociales, antropológicas y políticas de naciones en los territorios, especialmente en las áreas que pertenecieron a un país más extenso como lo es la gran Colombia, la confederación centroamericana, Bolivia, Chile y Perú.

Asimismo, a nivel epistémico puede indicarse que este proceso de ruptura conlleva a la búsqueda de nuevas formas de administrar las nobles repúblicas, lo que implica desde el plano social la búsqueda de identidad del latinoamericano.

Los procesos independentistas representaron –de forma simbólica– una construcción histórica de ruptura política entre la metrópoli imperial y los territorios coloniales, estos procesos se enmarcaron en las revoluciones latinoamericanas en las cuales se gesta la construcción de los Estados-Nación de la región cuyas estructuras se mantienen vigentes, pero con variadas reformas y reorganizaciones en sus regímenes políticos y sociedades. Estos procesos rompen con el equilibrio colonial sostenido en base a la institución de la

corona y la administración de la monarquía en sus posesiones de ultramar, la cohesión de la Iglesia Católica y los intereses económicos de las elites locales.

En este contexto, Guadarrama (2008), expone que las revoluciones independentistas de las colonias americanas representan una serie de acontecimientos de gran magnitud en la construcción de la modernidad, ya que estas exaltaron valores como los derechos del hombre y su universalidad, así como la justicia social, apoyadas por las demandas sociales de criollos, mestizos, negros e indios. La consolidación política de la independencia trajo libertades políticas a las nacientes repúblicas; sin embargo, se mantuvo presente una dependencia ideológica de la región con el viejo mundo.

Parte de los elementos políticos, económicos e ideológicos que influyeron en la gesta de las repúblicas latinoamericanas, pueden señalarse los derechos del hombre y del ciudadano inspirados por el movimiento de la ilustración que favorece la imagen de ciudadanos libres e ideales antes la ley. Estas propuestas sustentaron una mayor demanda de derechos e igualdad judicial en los círculos sociales altos y medios de las sociedades coloniales de la época. De igual forma el desarrollo de una sociedad capitalista exige dentro de sus estructuras sociales una alta libertad individual que rechazaba los patrones económicos oligopólicos de la época.

Las posturas ideológicas surgidas de la dinámica cultural y política europea son mencionadas por Guadarrama (2008) como el conservadurismo, el liberalismo, el socialismo y el anarquismo, conceptos ideológicos que se desarrollarían a lo largo del siglo XIX y mediados del siglo XX en Europa y Norteamérica:

Algunas de esas posturas se expresarían de modo *sui generis* en Latinoamérica antes, durante y después de las luchas independentistas, indicando que los problemas a resolver en esta parte del mundo cargaban con el lastre de más de tres siglos no solo de injusticia social, sino hasta de aniquilamiento físico de los pueblos originarios de estas tierras (Guadarrama, 2008, 181).

Lo antes expuesto permite indicar que los principales sustentos ideológicos de los proyectos políticos emancipadores establecidos por Miranda, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Artigas, Hidalgo, Morelos, Martí, entre otros, consistían apoyar un modelo republicano liberal, laico y de justicia, basados en los postulados de la división de poderes de Montesquieu, la libertad individual y las leyes bajo un contrato social de Rousseau y

la laicidad del Estado que limite las funciones de la Iglesia. Por su parte, la protección de los derechos de los pueblos indígenas no fue garantizada del todo y en países cuya población originaria era una mayoría se evidencia la forma en la que una minoría blanca dirige el control político (caso Bolivia, Paraguay, Perú, Guatemala). En este contexto, se explica que:

El pensamiento ilustrado situó parte de estas ideas, especialmente la de progreso y sentido de la historia, en planos muy renovadores y distantes del tradicional teleologismo, sin embargo, es cierto que algunas interpretaciones posteriores como las de Hegel, el positivismo y hasta unos cuantos “marxismos” en ocasiones recurrieron a especie de socorridos mesianismos laicos (Guadarrama, 2008, 180).

Lo antes expuesto permite identificar la constante dependencia ideológica de los procesos políticos externos para sustentar el desarrollo de la región desde el ámbito de la filosofía política. Este autor, posteriormente señala que tales ideologías de progreso se agotan en las posteriores crisis políticas de mediados y finales del siglo XIX como guerras civiles, caudillismos y desigualdad social de Latinoamérica.

Asimismo, los conflictos posindependnetistas se deben a la presencia de potencias hegemónicas que en detrimento de una influencia política en la región, consolidan su poder mediante grandes monopolios económicos y comerciales (un ejemplo de ello es la presencia de intereses comerciales en toda la región de América Central entre los años 1890-1930, donde los EE.UU disponía de una influencia protocolonialista en la región. De igual manera, México fue sujeto de una usurpación territorial importante, otros conflictos hegemónicos se acrecentaron tras la sesión del canal de Panamá y los posteriores conflictos por las condiciones de vida de los habitantes de dicho país.

Los avances democráticos de varios países como México, Venezuela, Chile y Argentina se vieron eclipsados por el surgimiento de dictaduras militares en estos últimos en la segunda mitad del siglo XX, la posterior reapertura democrática en general trajo un periodo de crisis caracterizadas por las desigualdades sociales tras una implementación desmedida de políticas de corte neoliberal a los sistemas económicos latinoamericanos, sin las debidas políticas sociales.

Por lo que se observa que existe una fuerte dependencia ideológica de regiones ajenas a la realidad de las sociedades latinoamericanas, puesto que su composición social y

cultural no se adapta del todo a estas figuras de régimen político, ya que históricamente se aprecia como el poder y los recursos públicos se encuentran en manos de pocos y el nivel de equidad es bajo (Guadarrama, 2008). Este tipo de problemáticas sociales fueron comunes en grupos indígenas donde detentan una fuerte deuda social con respecto a la garantía de sus derechos.

Este autor, concluye al afirmar que las ideologías prevalecientes en las luchas independentistas de principios del siglo XIX poseen una fuerte influencia de la Ilustración y las revoluciones norteamericana y francesa de finales del siglo XVIII, cuyos esquemas se adaptan a una premisa de libertad política, pero con un elevado humanismo abstracto que no canalizó adecuadamente las particularidades sociales de las poblaciones mestizas de América Latina, lo que en décadas posteriores deterioró aún más las brechas sociales existentes en la región. Por ello, las diversas reinterpretaciones de las necesidades sociales y la reivindicación de varios grupos en el subcontinente ampararon el desarrollo de nuevos modelos de gestión social y desarrollo de las comunidades culturales que coexisten en los diversos territorios de las repúblicas latinoamericanas.

Siguiendo este orden de ideas, Carpio (2014) explica que la puesta en práctica del Buen Vivir como política del posdesarrollo, es una reivindicación que promueve el cambio de valores y prácticas desde un enfoque regionalista en términos ideológicos, que se proyecta como respuesta natural a los esquemas políticos y de desarrollo postulados en los 200 años posteriores a la independencia política de la región.

### **Lo ético y la re-significación de valores en el Buen Vivir**

La resignificación de valores, interpretaciones y visiones de mundo conllevan a un cambio ético de las sociedades latinoamericanas, en función de aceptar y asimilar nuevos principios y significados referentes a la filosofía del Buen Vivir. Previo al desarrollo de estas premisas es necesario revisar brevemente el concepto de ética y su importancia en la resignificación de valores de una sociedad.

La ética contribuye a fundamentar, justificar o rechazar –de cierta forma– el comportamiento moral. Así, por ejemplo, si la ética revela la existencia de una relación entre el comportamiento moral y las necesidades e intereses sociales, esta disciplina filosófica nos ayudará a poner en su verdadero contexto a la moral efectiva, real de un grupo social que pretende que sus principios y normas tengan validez universal, al margen

de necesidades e intereses concretos. Por su carácter práctico, se ha tratado de ver a la ética como una disciplina normativa, cuya tarea fundamental sería señalar la mejor conducta posible en sentido moral. Pero esta caracterización de la ética puede conducir a obviar su carácter propiamente teórico, la cual permite regular y aceptar ciertas normas, valores y pautas de convivencia en las que los elementos filosóficos del Buen Vivir pueden ser puestos en práctica.

Ciertamente, muchas líneas de pensamiento ético parten de una abstracción teórica: en este campo, la ética implica decir a los hombres lo que deben hacer, dictándoles las normas o principios a que ha de ajustar su conducta. Entonces, lo antes dicho implica que el pensamiento ético se convierte así en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad. Pero, “la tarea fundamental de la ética como teoría, es explicar, establecer o investigar una realidad dada produciendo los conceptos correspondientes” (Sánchez, 1984, 13).

Estas disertaciones buscan una explicación sobre el comportamiento del hombre a través de la experiencia humana. La importancia de la ética como teoría filosófica es que no afirma o decreta las acciones en situaciones específicas, sino que estudia el sistema de creencias y valores que influyen en las decisiones del hombre, ya que en toda sociedad hay una serie de creencias, valores, ideas diferentes de acuerdo a la cultura y círculo social donde el individuo se ha desarrollado y crecido. Por tanto, estos saberes e ideas de convivencia, pautas sociales y tradiciones son derivadas de los elementos éticos que cada comunidad humana (bien sea esta una tribu o nación), consideran como correcto.

Por ello, es importante el estudio de la ética ya que esta analiza y busca interpretar las acciones del ser humano y sus implicaciones morales según la época y el contexto en el que se desenvuelve. Sin embargo, es importante destacar que la ética no crea la moral, la interpreta y estudia.

Asimismo, Reguera (1994) explica que el principal objetivo de la ética es el sector de la realidad humana, estudiando hechos y actos humanos. Aspira a la racionalidad y objetividad, procurando dar conocimientos sustentables. Su centro de atención –como ya lo hemos mencionado– son los actos y acciones del hombre, así como los aspectos con los que está relacionado: la virtud, felicidad, el bien y el mal, el deber y la vida realizada. Crea y verifica afirmaciones o juicios determinados y, además, elabora sentencias las que se definen como; “correcto-incorrecto”, “bueno-malo” sobre alguna acción.

Lo antes expuesto, permite definir entonces a la ética como aquella disciplina filosófica que estudia el bien y el mal y sus implicaciones con la moral y el comportamiento humano. La filosofía se encarga entonces de estudiar el hecho moral desde los actos humanos siempre y cuando estos se realicen libre y voluntariamente. Este concepto es generalizado y aceptado dentro del ámbito académico, pero hay autores como Sánchez (1984) quienes la definen como la “teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad” (Sánchez, 1984, 25).

Esta definición, si bien engloba a la ética como un conglomerado de compendios de origen filosófico, revisados y estudiados desde el método científico, la praxis filosófica en general es considerada como una metaciencia, por lo que los postulados de la ética son más enfocados hacia una disciplina o escuela de pensamiento filosófico en específico que en una ciencia como tal. Asimismo, por su objeto de estudio, la ética está relacionada con ciencias como el derecho, la psicología, la economía, la medicina, el comercio y las relaciones empresariales. Toda decisión y acción llevada a cabo en los negocios o en la economía tiene su implicación ética.

La sociología también brinda conocimientos sobre los factores sociales del comportamiento moral, a nivel cultural. De esta manera, la ética se relaciona con la antropología para explicar el comportamiento humano desde las implicaciones biológicas y psicológicas del individuo como sujeto en sociedad y especie. La ética se mantiene como disciplina con el pasar del tiempo y evoluciona según la percepción de la realidad por parte del ser humano; por el contrario, la moral se mantiene dinámica en una cultura o sociedad, aunque esta cambia con el tiempo; mientras que la ética se mantiene estructurada dentro del pensamiento filosófico occidental, de modo que la ética trasciende a la moral con el propósito de estudiarla y analizarla.

La ética parte de la filosofía como reflexión de la moral y el hecho en su naturaleza, es decir, determinar lo bueno o malo en los actos del hombre según su contexto, cultura y valores. Tradicionalmente la ética se trata como una disciplina que emplea el método filosófico para estudiar la moral. Autores como Sánchez (1984) elaboran un criterio que justifica el uso del término ciencia en el estudio de la ética, pues, emplea según su criterio los métodos propios del quehacer científico: la ética es sistemática, objetiva y racional. La ética se presenta entonces como una pieza de una filosofía especulativa, es decir, construida a espaldas de la ciencia y de la vida real.

Esta ética filosófica trata más de buscar la concordancia con principios filosóficos universales que con la realidad moral en su desenvolvimiento histórico y real, y –de ahí– también el carácter absoluto y apriorístico de sus afirmaciones sobre lo bueno, el deber, los valores morales, etc. En favor del carácter puramente filosófico de la ética “se arguye también que las cuestiones éticas han constituido siempre una parte del pensamiento filosófico” (Sánchez, 1984, 18).

Esta argumentación obedece al criterio de este autor, pero el autor del presente trabajo, considera que la objetividad científica no toma en cuenta el filtro de la realidad que constituye la subjetividad humana, por tanto, la ética debe tener en consideración la percepción moral y subjetiva del individuo de todo lo que experimenta y le rodea. Por tal motivo, la ética más que depender del método científico depende de la praxis filosófica para su realización. Por tanto, lo ético es parte de la realización de tales preceptos en una sociedad o pueblo en base a sus valores y creencias.

Por tanto, se observa como la construcción de los valores éticos fundamenta toda una serie de creencias e interpretaciones que se transforman en modos de vida y hermenéutica de la realidad; en este sentido, puede indicarse que la pretensión occidental de imponer en el imaginario de las sociedades que, mientras más lejos de los espacios naturales o rurales, más civilizados son, es el principal componente que el sentido ético del Buen Vivir busca desmontar. Retomar el concepto de vivir bien y Buen Vivir como un criterio de reproducción de la existencia humana y de la preservación de la naturaleza define el horizonte ético del Sumak Kawsay.

Si bien se ha trazado que el Buen Vivir es un concepto en permanente construcción y que ha sido motivo de debate en diversos planteamientos filosóficos, políticos y económicos, hay un discurso en común donde convergen todas estas reflexiones y que se exige como ineludible fundamento. Hablamos de la necesaria armonía entre humanidad y naturaleza. La concepción del Sumak Kawsay tiene como base una conciencia espiritual y ética sobre el respeto a la vida humana y a la conservación del mundo natural. Esa visión se ha construido a partir de los usos, costumbres y sentires de las comunidades indígenas que han rescatado en sus orígenes, el discurso de la posibilidad de convivir en equilibrio con la naturaleza y en equidad con otras culturas.

Las condiciones geográficas y culturales con las que los pueblos indígenas de la cordillera andina de Sudamérica han tenido que convivir históricamente permiten hacer tangibles

su experiencia y prácticas de correlación con la sociedad moderna que los excluyó y oprimió, pero –además– permiten tener un conjunto de saberes donde se evidencia la viabilidad y permanencia de convivir en espacios entre-culturas y de garantizar la vida humana sin la explotación y el detrimento de recursos naturales. También la experiencia indígena muestra la validez de un proyecto como el Buen Vivir que por su condición histórica tiene un propósito contrahegemónico, en defensa de la vida y en contra del capitalismo industrializador y tecnocrático:

El Sumak Kawsay es un concepto construido históricamente por los pueblos indígenas de lo que hoy conocemos como el área andina de Sudamérica, y que hace referencia a la consecución de una vida plena, un vivir bien. Pero para que esto sea posible, la vida de la naturaleza y de la sociedad debe regirse bajo el principio de la armonía y equilibrio (Simbaña, 2012, 222).

La exigencia material que la idea de bienestar en la sociedad moderna se impuso es superada por la tendencia a pensar en el bien común, por tanto, las relaciones sociales en una sociedad que tenga como desafío el Sumak Kawsay, poseen una carga afectiva de solidaridad y compañerismo. Para Gudynas (2014), si bien es imprescindible alcanzar estos aspectos a nivel personal, igual relevancia tiene expresarlo a nivel colectivo y comunitario, es decir, en el marco de la construcción de una convivencia entre-culturas para el Buen Vivir y el bien común, cultivar los componentes espirituales para tal fin trascienden el alcance individual y se orientan a una espiritualidad colectiva y comunitaria.

En esa complejidad que significa fundar un sentir colectivo de cooperación y solidaridad, se hace inevitable mencionar como otro componente ético el reconocimiento a las identidades. En las culturas indígenas, su identidad está vinculada al origen de la existencia de sus comunidades y es en ese contexto que despliegan su conjunto de saberes, representaciones y simbologías. Ese reconocimiento ético a la pluralidad de identidades entre culturas va a derivar en un respeto natural por el derecho a la vida de los otros sujetos poseedores de ideas y realidades diferentes.

El fin de este razonamiento ético del Buen Vivir se materializa en el coexistir y en la vida en colectivo de todos los sujetos (Márquez, 2012), dado que –las puestas en práctica de las especificidades culturales de cada comunidad– concebirán principios o valores en

alteridad y que en conjunto pondrán en práctica. En otras palabras, se busca que cada sujeto pueda crear una conciencia plural y abierta para establecer vínculos con otras realidades:

El Buen Vivir recupera la idea de una buena vida, del bienestar en un sentido más amplio, trascendiendo las limitaciones del consumo material, y recuperando los aspectos afectivos y espirituales. Esta dimensión se expresa en subrayar la “plenitud de la vida” y en la austeridad y el rechazo de vivir “mejor” a costa de otros (Gudynas y Acosta, 2011, 79).

Para Houtart (2011), existen contradicciones también en las prácticas de los pueblos originarios por su misma condición humana y social. De acuerdo con el autor, las comunidades indígenas históricas se caracterizaron por su carácter imperial y patriarcal, y –en la actualidad– resalta que existen diferencias importantes a nivel del liderazgo político en las organizaciones indígenas que se acentúan sobre todo en diferencias ideológicas por alcanzar el poder político y económico. Sin embargo, rescata que, del Buen Vivir y los conceptos similares que trascienden en otros pueblos indígenas a más del quechua y aimara, debe considerarse la necesidad de crear un nuevo modo de vida (103).

Tampoco se trata de regresar al pasado como única opción viable para la defensa de la vida, según Houtart (2011), aunque la crítica precisamente va dirigida a la concepción moderna del progreso sustentada solo en avances científicos y tecnológicos, no se busca la discusión entre cual opción es más ética, se trata realmente de no excluir el pensamiento simbólico por “irracional” y de sumar los saberes tradicionales de las sociedades originarias.

El Buen Vivir traza el rescate de un sentido histórico de la existencia que se apoya en construir y organizar la vida desde las propias técnicas y culturas de los grupos humanos. En este punto, el componente histórico resulta ser otro aspecto ético del Buen Vivir, pues, entre toda esta complejidad significa la sistematización de las coincidencias y similitudes de los saberes de todos los pueblos originarios que desplegaban como principios una vida en armonía y en equilibrio:

Recordar el Sumak Kawsay es hacer revivir la “utopía práctica” de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de *Abya Yala* ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad (Houtart, 2011, 102).

Retomando el punto inicial sobre la relación de sujetos humanos y naturaleza, debemos subrayar que esta característica es la principal similitud no solo en los teóricos que hablan del Buen Vivir, sino en todas las concepciones simbólicas sobre la vida de los pueblos originarios de América Latina. La naturaleza significaba un espacio indispensable para el desarrollo de la vida, por tanto, se generaba una conciencia propia para su preservación. Pero, a lo que en algunas lenguas se denomina como “Madre Tierra”, en la filosofía del Buen Vivir mantiene una prioridad por encima de la humanidad, y esto se debe a las reflexiones que los pueblos indígenas han transformado como supuestos teóricos, entre ellas, la afirmación de que la naturaleza tiene un valor propio que no depende de la percepción humana sobre esta, es un espacio donde se cultiva y desarrolla la vida, el sujeto humano es parte de la naturaleza, por tanto, su acción debe ser la defensa de la misma y no su destrucción.

La naturaleza en tanto tiene valores propios, también posee un derecho intrínseco a su existencia independientemente de la utilidad que la racionalidad humana quiera ejercer sobre ella (Gudynas, 2014). Ese reconocimiento a su propia valoración, conlleva a asumir que la naturaleza es un sujeto de derechos. La Constitución ecuatoriana del 2008 incluyó un capítulo único para expresar los derechos de la naturaleza en ese país donde se establece el respeto a la Pachamama y “su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 71).

De igual forma, el Plan Nacional de Buen Vivir 2013-2017 del Ecuador, en correspondencia con la Constitución, hace mención de una “sociedad en armonía con la naturaleza” que garantice un ambiente sano y sostenible en pro de la conservación de la biodiversidad y el patrimonio natural.

La intención es generar en la conciencia humana que su primer “otro” es la realidad natural (Márquez, 2012) e idear las bases necesarias para su convivencia y que el ser

humano pueda deslastrarse de los métodos de fuerza para controlar al mundo natural en pro de su beneficio individual y comercial es uno de los desafíos de este principio ético del Sumak Kawsay. Para ello, es necesario que el sujeto humano sea autoconsciente de su condición de “sujeto de la vida” y, por ende, en igualdad de condiciones y en armonía con la pluralidad de saberes de las comunidades, pueda convivir los ciclos de la Madre Tierra, partiendo del supuesto práctico de que compartimos dentro de ella, con seres vivos que ostentan derechos intrínsecos y que no pueden ser juzgados o expuestos por la racionalidad humana.

Para todo este propósito de resignificación ética de la vida, la educación también se entiende como un principio en el Buen Vivir. Pero no simplemente la acción de asistir a la escuela y profesionalizarse cobra sentido en la filosofía del Sumak Kawsay, se trata de una educación ciudadana con profundas raíces en la escucha y el diálogo como medio para comprender la alteridad y las diferencias presentes en los espacios.

La educación no puede ser un reproductor de lógicas capitalistas como la competencia, la humanidad como objeto, o la uniformidad de pensar. Al contrario, una educación plural debe ser un espacio de encuentro con el otro, que incite a la curiosidad por la otras identidades y culturas, que en el marco del respeto se puedan establecer diálogos emancipadores donde se expongan saberes y experiencias, donde el conocimiento se construya en común acuerdo y a partir de la racionalidad que el espacio, la cultura y la comunidad han hecho asimilar a los sujetos en cuestión previamente.

La pertinencia ética de la educación intercultural recae en la posibilidad de generar encuentros donde las subjetividades propicien la autoconciencia del ser y el ser con otros. El sujeto no es objeto, sino un sujeto que siente, con experiencia e historia, que en común reconocimiento a las pluralidades puede ejercer también una praxis comunicativa y dialógica donde su significado de mundo pueda ser comprendido por los otros.

Educar interculturalmente para el otro debe permitir la exposición del valor y el situado histórico de cada sujeto. Por tanto, el conjunto de identidades que hacen vida en el espacio educativo no pueden estar bajo dominación de ninguna fuerza ni mucho menos una cultura debe suponerse como superior a otras. Se trata de un espacio emancipador que – como fin último– tiene la autoconciencia democrática, la con-formación de un nuevo

sujeto capaz de incurrir en la construcción pública de un Buen Vivir desde imaginario y significación de mundo.

Se trata de construir, desde el ámbito educativo, una sociedad diferente, dando la posibilidad de que se pueda desarrollar un diálogo entre culturas, que el conocimiento no es neutral ni desde la perspectiva histórica ni epistemológica. En conclusión, lo ético en la educación se refleja en la práctica dialógica, en la reconstrucción de lo simbólico desde la pluralidad, desde los lugares de enunciación. Es una apuesta por la subjetividad y la autoafirmación de la misma, para trascender éticamente al Buen Vivir.

### **Pensar un nuevo Estado como plataforma política del Buen Vivir**

#### **La concepción de Estado desde el americanismo**

Kaplan (1996) explica que la evolución política de los Estados latinoamericanos deviene desde la tradición estatista de la época colonial, en donde –desde la fase de conquista y colonización– presentan una serie de estructuras institucionales y, que –además– sustenta una política de dominación burocrática de las fuerzas coloniales desde el establecimiento de una dinámica centralizada de poder. En esta se observa un proceso de aniquilamiento y restructuración de los pueblos y culturas autóctonas por las fuerzas hispano-europeas.

Este autor señala que los primeros constructos estatales de los países latinoamericanos se sustentan desde el proceso político acaecido en la península ibérica a mediados del siglo XV: España concreta la reconquista de los territorios de Granada y Andalucía de las fuerzas islámicas que recién fueron expulsadas de su territorio. La restructuración y recuperación de estos territorios incluyó una fuerte reconquista evangelizadora de los territorios y un control social por parte de las autoridades del reino, estas prácticas en la conquista del nuevo mundo se vieron homologadas en el control social por castas de los territorios coloniales en donde –progresivamente– se desarrollaron sistemas de elites dominantes dirigidas por los descendientes de los europeos denominados criollos. En este contexto puede exponerse que:

Por tanto, la conquista y colonización de nuevo mundo por parte de España y Portugal combinan la perduración de una herencia cultural ibérica en la cual el concepto de estado exhibe una continuidad y vigencia notables; la prolongación de la reconquista en el nuevo mundo; el trasplante de un feudalismo en descomposición; el ascenso del

capitalismo mercantil-financiero eurooccidental que se va volviendo el condicionante o estructurante fundamental (Kaplan, 1996, 9).

Lo antes expuesto, permite afirmar que la construcción de la figura del Estado en América Latina, se encuentra ligada al proceso de consolidación político-estatal del imperio español de mediados del siglo XV en donde legó la forma de sus instituciones a sus colonias a la vez que traspasó sus procesos políticos y económicos, constituyendo a estas en un apéndice de su figura estatal y de sus instituciones: tales estructuras perduran hasta el presente, principalmente en la forma de los gobiernos locales o municipales y las varias instituciones burocráticas.

Posteriormente, las figuras estatales coloniales evolucionan durante todo el siglo XVIII a una forma de dominación política y social institucionalizada en donde los mestizos e indios constituían una importante mano de obra libre, pero bajo la supervisión de una élite criolla que detentaba todo el poder político el cual compartía con las autoridades coloniales designadas por la metrópoli. Por lo que a grandes rasgos se aprecia cómo las figuras estatales de la colonia toman formas y elementos semif feudales o capitalistas-mercantilistas en distintas regiones, de acuerdo a sus condiciones previas, lo que implica que el pacto social de los territorios coloniales se basa en una relación monopolizada de dominantes y dominados, explotación y comercio, así como las presiones y demandas de los grupos metropolitanos y criollos.

Posteriormente, los procesos independentistas de mediados del siglo XIX, se han caracterizado por promulgar los ideales de la Ilustración, que apoyan la creación de Estados republicanos, laicos que defienden las libertades individuales amparándose bajo los esquemas filosóficos del Positivismo y el Romanticismo en sus primeros años de vida republicana como ideologías de influencia en su formación social y política.

Siguiendo este orden de ideas, Cordero (2012) señala que la conceptualización de Estado desde la teoría política contemporánea se define como la personificación política de la nación, la cual está compuesta por una población, territorio y un ordenamiento jurídico propio, así como el pleno ejercicio de soberanía. En el contexto americanista, la evolución política de los Estados pasa por una formación que pretende emular los sistemas políticos republicanos de Francia y los Estados Unidos, tal es el caso de los primeros proyectos constitucionales de Venezuela, Haití, México y la Argentina.

Desde el siglo XIX, las nuevas repúblicas se consolidaron alrededor de los intereses de los diversos grupos de poder formados por las burguesías criollas, que amparadas por ideales liberales y republicanos fundaron sistemas de gobierno que sustentaron un conjunto de derechos y obligaciones para todos los ciudadanos, esto desencadenó la promulgación de las primeras constituciones del continente basadas en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución Francesa de 1789 (Cordero, 2012).

Sin embargo, la estructura social de estos países dio origen a crisis de regímenes oligárquicos que llevaron a varios territorios a pugnas por el poder de los diversos grupos dentro de la sociedad, dando origen a guerras civiles y golpes de estado que debilitaron las instituciones de estos países, creando las condiciones para el fortalecimiento de figuras de autoridad monolíticas conocidas como caudillos que caracterizaron parte del desarrollo político de varios países de la región en el resto del siglo XIX y parte del siglo XX. Este tipo de patrones indica un debilitamiento de las estructuras e instituciones del Estado hasta bien entrado el siglo XX, que –gracias a reformas democráticas– los Estados de la región mejoraron su situación político-institucional mediante reformas políticas.

Por tanto, es necesario desarrollar –desde la filosofía política– aquellos elementos que caracterizan la construcción del Estado-Nación en América Latina y cómo este se concibe en cuanto plataforma política del Buen Vivir. Por su parte, Lukac (2009) expone –desde su disertación– la respuesta a esta interrogante, sobre si existen elementos teóricos que permitan afirmar que realmente hay una filosofía política latinoamericana, que sustente las ideas de formación política estatal.

Para tal disertación, la autora antes mencionada explica cómo se construyeron las identidades republicanas latinoamericanas, mediante la penetración de las distintas corrientes filosófico-políticas europeas en el nuevo mundo. La primera característica de este proceso es el retraso de estas ideas al momento de llegar a la península ibérica, ya que el renacimiento se desarrolló de forma temprana en Francia e Italia mientras que –en ese momento– España aún conservaba su orden político y social medieval. Por su parte, el positivismo se desarrolla con un siglo de atraso en el imperio hispánico en relación con el resto de Europa. Lo que implica que el desarrollo social y político de España y su consiguiente extensión en el nuevo mundo poseían un nivel de retraso con respecto al resto de Europa.

Otra caracterización de las principales corrientes filosóficas a su llegada al nuevo mundo (Positivismo, Romanticismo, Ilustración), es la transformación que estas sufrían por parte de las elites intelectuales de América, en donde a estas se les orientó hacia la praxis humanista y cristiana (Lukac, 2009).

Por su parte, otros autores como Stoetzer (1982) señala que la ilustración fue una ideología que apareció como consecuencia inmediata de la independencia y que esta se empleó para habilitar los esquemas de poder que justificarían a las nacientes naciones, ya que esta ideología se describe más como una orientación política que justifica a las clases dirigentes que como una convicción política real.

Asimismo, Lukac (2009) explica cómo las diferentes corrientes políticas y filosóficas europeas se han desarrollado en América Latina según las circunstancias sociales y políticas imperantes en cada país, de forma que pueden observarse como en Perú –entre 1820 y 1826– se desarrolla un movimiento anticolonialista fuerte que pretende expulsar de su sociedad toda influencia o vestigio cultural español. Por otro lado se desarrollan ideologías moderadas como las expuestas por los escritos de Andrés Bello quien adaptaba toda idea y corriente europea a los modos de vida americanos en sus obras, siempre y cuando no contradijeran sus convicciones cristianas y humanistas.

Siguiendo esta línea de análisis, Lukac (2009) establece una cronología de los diversos movimientos filosófico-políticos que influyeron en el desarrollo de los sistemas republicanos en Latinoamérica. Tras la búsqueda de la Ilustración a principios del siglo XIX, el Romanticismo irrumpe en el desarrollo social como respuesta al creciente clericalismo y la posición de poder de la masonería en el continente. Posteriormente, el liberalismo toma fuerza como ideología creciente en donde se mezclan elementos del liberalismo español, el utilitarismo, el empirismo de Locke y el sensualismo.

Esta corriente influenció los proyectos e idearios políticos de varios próceres independentistas como Simón Bolívar, Francisco de Paula Santander, Francisco de Miranda, José María Mora, entre otros. Cada uno de estos movimientos tiene sus representantes y exponentes en cada país hispanoamericano y se entretajeron según las realidades de cada territorio desarrollándose una expresión *sui generis* de estas ideas en territorio americano.

Otra influencia notable fue la del socialismo utópico y el nacionalismo romántico de Saint Simón y Leroux, que abogaban por una exaltación del hombre, transformándola en una religiosidad antropocentrista, en menor medida el individualismo radical de Proudhon tuvo seguidores en la región que buscaban emular sus postulados teóricos. Todas estas ideologías políticas tuvieron cobijo en el México post colonial a cargo de sus principales exponentes políticos: Benito Juárez, Melchor Ocampo e Ignacio Ramírez (Lukac, 2009).

Posteriormente, como oposición intelectual al Romanticismo se desarrolla en Latinoamérica el positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, en función de la transformación económica y social cuyos ejes centrales fueron primariamente Argentina y luego –con mayor trascendencia– en Brasil y México hasta el último cuarto de siglo. Lo antes expuesto, permite identificar las diversas corrientes políticas e ideológicas que han influenciado el desarrollo del Estado-Nación en América Latina y cómo estas guían el desarrollo de un pensamiento político latinoamericano.

Candia (2007), por su parte, establece que la concepción de Estado desde la filosofía política latinoamericana es una extensión epistémica y metafísica de la búsqueda de identidad de la región ya que la evolución política de las figuras estatales en Latinoamérica conlleva una carga identitaria que pretende desarrollar su propio contenido desde la conformación de sus ideales emancipadores hasta la influencia del positivismo de finales del siglo XIX y que desembocan en la adopción de ideales filosóficos revolucionarios de los años sesenta y setenta.

El autor antes mencionado señala que las diversas corrientes políticas imperantes en Europa han hecho eco en Hispanoamérica en función de ofrecer respuestas a aquellas problemáticas de la época, en donde los diversos pensadores han desarrollado una serie de tesis en las que plantean solucionar problemas de índole político y social. Todas estas premisas se formulan en relación al lugar que la región ocupa en el mundo; por tanto, la construcción de las formas de Estado en el continente tiene como meta principal emular aquellas instituciones que surgieron en Europa y los EE.UU.

Esto produce un proceso político en donde las elites criollas se han sustentado en el poder sin dejar posibilidad de gobierno efectivo a grupos minoritarios o sectores poblacionales que han estado marginados desde la época de la colonia como los indígenas y afrodescendientes, este nivel de conflictividad social ha marcado la evolución política de

algunos países como Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Brasil y México, en donde los movimientos sociales de mediados de los años 70 han logrado enfocar el activismo político en amplitud institucional de los Estados latinoamericanos que han continuado en evolución y que se ha consolidado en los esquemas políticos de varios países como Venezuela, Ecuador y Bolivia; en donde sus sistemas estatales se han transformado para acoplar políticas públicas multiculturales amparadas en la integración de todos los elementos de la sociedad.

Por lo que se aprecia cómo los Estados evolucionan en función de la integración de las demandas sociales y se consolidan en nuevas estructuras institucionales que regulan a la sociedad, en el caso del Buen Vivir, las figuras estatales evolucionan en formas de gobierno plurinacionales que permiten integrar los distintos grupos étnicos en la sociedad.

Asimismo, Kaplan (1996) señala que –tras el auge del proceso de la globalización entre los años 50 y 60 del siglo XX– influyó en la gestión y rectoría de las figuras estatales latinoamericanas de los aparatos administrativos y burocráticos que se transformaron en nuevas elites gerenciales y tecno burocráticas que permitieron una nueva organización institucional y un cambio en las funciones institucionales del Estado. Tras la consolidación de regímenes políticos autoritarios en el cono sur a finales de los años 70 y 80, se desarrolla un proceso de transformación político donde cobra un elevado prestigio el consenso político, la liberalización económica en Estados democráticos que permite una nueva reestructuración de la figura de los Estados en sus formas actuales.

De manera que la evolución de la figura del Estado en América Latina presupone, de acuerdo a Kaplan, obstáculos para el desarrollo bien sea por conflictos y pugnas entre los grupos sociales o las crisis de cualquier naturaleza que comprometen su estructura e integración; por lo tanto; este resalta que las estructuras normativas e institucionales existentes resultan insuficientes para satisfacer el nivel de demanda de un sector importante de la sociedad. por lo que las elites dirigentes y grupos dominantes resultan ser un impedimento para el desarrollo pleno de un reparto equitativo de recursos y de las cuotas de poder. Es en este contexto donde el Estado debe reformarse como plataforma política que busca nuevas alternativas de poder y control político.

## **El Estado como plataforma política del Buen Vivir**

El Buen Vivir para Gudynas (2014), debe entenderse como una plataforma política, pues, su espacio de acción precisamente se da en el campo político. El punto más visible de la propuesta política del Sumak Kawsay se encuentra en la revisión del Estado y en la necesaria refundación de su papel. Es inevitable la noción de Estado que se estableció en América Latina debido a que es parte de la visión institucional del poder que fundó la modernidad.

El Estado liberal-burgués ha ejercido como ejecutor del proyecto moderno de globalización y expansión neoliberal. En esa línea, la institucionalidad de la estructura del Estado se ha establecido como reproductor del discurso desarrollista y de las prácticas tecno-políticas. En América Latina esos escenarios fueron legitimados con “democracias liberales y representativas” que se adaptaban al juego político de las elites. Precisamente, el Buen Vivir es una filosofía que surge de las sociedades marginadas históricamente (Gudynas y Acosta, 2011) y que buscan en el campo político la discusión conceptual sobre una institucionalidad distinta a la institucionalidad burguesa.

Para Simbaña (2012) el Sumak Kawsay se retomó como parte de la resistencia al neoliberalismo y exige una reorganización del modelo político de Estado. Empero, también exige otras medidas económicas que estén acordes con la alternativa al desarrollismo liberal, por lo tanto, las decisiones de carácter económico no pueden atentar contra el principio fundamental del Buen Vivir que es la convivencia con la naturaleza. El Estado liberal promovió la separación de la sociedad con el mundo natural, porque aquello significaba más civilización y menos salvajismo. Esa idea provocó que se impusiera la teoría de la industrialización y del manejo de la naturaleza como un espacio para la explotación y como una fuente de recursos y materiales para las riquezas de quienes manejaban el Estado y las burguesías:

Bajo esta perspectiva, el Sumak Kawsay no depende del desarrollo económico, como dicta el capitalismo, mucho menos del crecimiento económico exigido por el neoliberalismo, pero tampoco depende del extractivismo: depende de la defensa de la vida en general. Por lo tanto, el Sumak Kawsay no es una referencia moral individual o idea abstracta, como algunos funcionarios gubernamentales intentan insinuar (Simbaña, 2012, 223).

De acuerdo con Simbaña (2012), uno de los componentes fundamentales en el Sumak Kawsay como proyecto político es lo comunitario. Para el autor el comunitarismo no debe ser entendido como una organización social y rural a la que el Estado brinda un apoyo institucional precario e inestable. La comuna o lo comunitario debe verse desde la noción indígena de organizarse como un sistema político, social y económico que se basa en principios históricos para su funcionamiento. El comunitarismo en las comunidades indígenas rescata distintos elementos que en el proceso de construcción conceptual del Buen Vivir aportarían a la transformación o transición del Estado moderno. Estos principios a los cuales hacemos referencia parten desde el diálogo como proceso para lograr consensos, un sistema colectivo de las propiedades, la solidaridad y la relación con la naturaleza.

Al respecto, Prada (2012) también hace referencia a las experiencias de los pueblos indígenas y su convivencia enmarcada en el equilibrio y la mancomunidad entre los actores. El autor expone la necesidad de una “autonomización” de la economía que permita la producción propia para la satisfacción de la comunidad y crear unas condiciones de vida que no estén basadas en el mercado, sino en la reproducción y en la plenitud de la vida. Según Prada (2012) los pueblos indígenas no fueron vistos en las políticas neoliberales como sujetos que pudieran alcanzar o estar en el proceso del desarrollo. La política de Estado buscaba la apolitización de los actores sociales y la alienación de la ciudadanía para el consumo masivo como paso a alcanzar el desarrollo civilizatorio. Sobre las medidas usadas por las políticas neoliberales, afirmarí lo siguiente:

Las alternativas políticas para acercarnos a este modelo pensado como “ideal” fueron similares en todo el continente americano y fueron aplicadas con desigual intensidad, aunque con patrones que, las más de las veces, fueron impuestos. Dichas medidas fueron: a) incorporar tecnología moderna en la industrialización; b) pasar de la producción campesina a la agroindustria; c) estimular el desarrollo urbano y, en lo político y educativo, estimular la homogeneización cultural que diera lugar a la ciudadanía (Prada, 2012, 233).

El Buen Vivir pasa por una crítica también a lo que Prada denomina el “cosmocentrismo” y como alternativa propone otra manera distinta de concebir las fases de la dinámica económica de los territorios; es decir, el Buen Vivir, en su relación con la comunidad y

la naturaleza, debe fundar nuevas fórmulas de producción, distribución y consumo. Dichas fórmulas deben ser pensadas desde la especificidad de la comunidad y de acuerdo a las necesidades acordadas en consenso.

Esta idea de transformación económica implica la inserción en los aparatos estatales de los usos y costumbres de las comunidades para su plenitud y vivir bien, pero también los actores que conviven en ellas deben retribuir al Estado mediante la organización colectiva del trabajo, el equilibrio para la distribución equitativa de las riquezas y la reproducción de la fuerza del trabajo. Esta dinámica permite que el consumo y el mercado tengan otra orientación que no se basa en la acumulación de bienes materiales para la satisfacción individual, sino en un proceso cualitativo para alcanzar la convivencia en las comunidades y su entorno.

## **El Estado Plurinacional como política del Buen Vivir**

### **Conceptualización del Estado Plurinacional**

Dentro del campo de estudio de la teoría política contemporánea, el término Estado Plurinacional, hace referencia al reconocimiento de varios grupos con una identidad cultural y social propia dentro del territorio de un Estado a fin de reconocer a estos como sujetos de derecho en el marco de las políticas públicas y afianzar su pertenencia e identidad dentro de la sociedad.

Este término es definido por Acosta y Gudynas (2011), como un modelo paradigmático de transformación social en donde se deconstruyen las relaciones de poder, en función del reconocimiento de otras culturas que forman parte del conjunto poblacional del Estado-Nación. Por su parte Zeballos (2011) sostiene que el plurinacionalismo es la institucionalización política de las reivindicaciones de pueblos y comunidades minoritarias o no dentro de una estructura estatal dominante en donde poseen un historial de marginalidad social y política. En este contexto pueden ubicarse los casos de pueblos y comunidades que carecen de reconocimientos plenos, tal es el caso de cientos de grupos indígenas de América latina, los gitanos en Europa Oriental y los kurdos en países como Siria y Turquía.

Este término se acuña por primera vez en la práctica política al ser usado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en el año de 1983. Es importante acotar que estas demandas no procuraban fragmentar el

Estado, sino la búsqueda de un reconocimiento propio cuyo autogobierno les permitiera alcanzar la descolonización (Cruz, 2013).

De Sousa (2017) explica que el plurinacionalismo no es exclusivo de América Latina, porque otros países –como Bélgica, Suiza, Canadá y la Federación Rusa– reconocen dentro de sus territorios varios grupos étnicos que constituyen una nación, entendiéndose esta como un término sociológico que agrupa la identidad cultural de un grupo por características en común: su idioma, historia, costumbres, tradiciones y religión

Por tanto, este autor se refiere a la construcción del término “nación” como la identidad comunitaria de un grupo. En América Latina los pueblos indígenas del continente han desarrollado la presencia de múltiples culturas en los territorios latinoamericanos; esto implica la validez de la premisa fundamental de la plurinacionalidad: respetar el derecho a la autodeterminación de estos grupos, su representatividad en la sociedad y la protección a su identidad y cultura, lo cual conlleva nuevas formas de reinterpretar el constitucionalismo vigente por uno que construya un Estado donde se acepten múltiples naciones amparadas bajo una sola figura política, pero con variadas culturas y modelos sociales.

Otros autores resaltan que "al reconocerse como Estados plurinacionales, Ecuador y Bolivia están replanteando las formas de construcción de ciudadanía y democracia vigentes desde el siglo XIX, con el objetivo de dar cuenta de la diversidad de sus sociedades" (Cordero, 2012, 134). Con lo cual las sociedades promueven nuevas dinámicas sociales integradoras en donde las culturas presentes en estos Estados coexistan de forma equitativa.

Sumado a esto, Acosta (2010) y Zeballos (2011) sostienen que el plurinacionalismo se ha desarrollado concretamente en Ecuador y Bolivia gracias al activismo político y búsqueda de consenso de los movimientos indígenas de dichos países, así como el apoyo de diversos instrumentos jurídicos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). La cual sustenta una serie de procesos en los cuales deben formularse los lineamientos políticos necesarios para la integración social plena de los grupos indígenas al entramado social del país mediante la pluriculturalidad, plurilingüismo y atender –desde las instituciones del Estado– aquellas demandas sociales e históricas de reconocimiento a los integrantes de las etnias indígenas.

Por tanto, la plurinacionalidad es un término que hace referencia al establecimiento de una política reivindicadora que busca atender las demandas de un sector de la población que posee raíces culturales distintas y que merece el adecuado tratamiento de un grupo étnico perteneciente a una nación. Asimismo, la deconstrucción social del plurinacionalismo permite revelar formas de convivencia de una sociedad postcolonial a otra en la que exista una revisión epistémica de los saberes y prácticas sociales de los pueblos originarios en donde conocimientos como el Sumak Kawsay pueden establecerse y prosperar en estas sociedades más integradoras y abiertas.

### **Características del Estado Plurinacional**

A partir de los estudios llevados a cabo por Schavelzon (2012), Correa (2009), Cruz (2013) y Zevallos (2011) se hace una descripción de las principales características de la plurinacionalidad desde sus enfoques ideológicos, políticos y sociales como eje de acción de los diversos movimientos indígenas de América latina. Entre las características del Estado Plurinacional pueden mencionarse las siguientes:

- **Poseen un importante número de población de ascendencia indígena en su territorio:** usualmente estos países cuentan entre su población uno o más grupos étnicos originarios con una identidad cultural propia, lo cual propicia el reconocimiento de sus derechos, mientras mayor sea el número de integrantes de un grupo, el beneficio social será proporcional a las retribuciones de estos en cuanto a su integración como iguales dentro de la estructura social del país, disminuyendo las desigualdades sociales preexistentes.
- **Promueven la pluriculturalidad desde el reconocimiento de otros pueblos como naciones autónomas:** uno de los principales enfoques del plurinacionalismo es que construye una convivencia social integradora de grupos étnicos y culturales distintos, pero que pertenecen a un mismo territorio lo que implica el desarrollo de una política pluricultural interna por parte de los Estados.
- **Fomenta el plurilingüismo:** promueve la coexistencia de varios grupos lingüísticos, con el objetivo de fomentar la protección y divulgación del uso del lenguaje como patrimonio cultural y ancestral de un grupo o etnia indígena. Esto implica –a su vez– la divulgación de su cultura y saberes en todo el resto de la sociedad mediante la adaptación de los sistemas educativos.

- **Demanda de un alto grado de ingeniería social y una capacidad institucional elevada:** este principio formulado por Zeballos (2011), implica que el Estado deba coordinar las autonomías estatales en concordancia con el marco legal e institucional del Estado a fin de asegurar la uniformidad institucional dentro de los diversos colectivos.

### **Prácticas políticas del Estado Plurinacional**

El plurinacionalismo, de acuerdo a Cruz (2013), es un movimiento político que funciona como articulador de las demandas realizadas por los movimientos indígenas de varios países de América Latina, teniendo un notable protagonismo en los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia a inicios del siglo XXI. En específico, pueden identificarse las agendas políticas de estos movimientos en los procesos políticos llevados a cabo para la reforma política de estos países: en el caso de Bolivia, los diversos movimientos indígenas y sociales se agruparon en fomentar desde las instituciones del Estado el plurinacionalismo para fomentar la interculturalidad dentro del territorio.

Por tanto, “El Estado Plurinacional se presentó como alternativa al Estado liberal y monocultural, como un proyecto descolonizador e intercultural” (Cruz, 2013, 62). Lo antes descrito permite observar las diversas premisas bajo las cuales se sustenta el plurinacionalismo como forma de Estado en el contexto político latinoamericano. Su puesta en práctica –de acuerdo al autor antes citado– representa un hecho que no posee precedentes previos en la región e invita al desarrollo de políticas públicas alternativas, integradoras y reivindicadoras que busca prácticas para el reconocimiento de los grupos diversos dentro del territorio del país y de ser sujetos de estrategias específicas que no solo permiten el reconocimiento del otro como una forma de pensar y ver el mundo distinta, sino que estas identidades son invitadas a participar activamente en nuevos modelos de desarrollo social.

Parte de los postulados de esta reforma constitucional –llevadas a cabo en Bolivia– se amparan en los principios de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Esto conlleva a la creación de nuevas prácticas políticas entre las que puede destacarse el principio de democracia comunitaria que promueve la participación de los diversos representantes de los pueblos indígenas en los poderes públicos locales y regionales, así como la inversión en proyectos sociales de la

explotación de recursos en sus respectivos territorios gestionándoles de forma cooperativa.

Asimismo, a nivel constitucional e institucional se observan las siguientes reformas políticas que pretenden habilitar el plurinacionalismo:

El reconocimiento de las naciones indígenas y el derecho a practicar sus costumbres y tradiciones, el uso gubernamental de su idioma dentro de las instituciones de gobierno. uno de los ejes centrales de esta práctica a nivel epistémico es que esta legislación reconoce y promueve los principios ético-morales de una sociedad pluralista y del Buen Vivir: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (Cruz, 2013).

El autor antes mencionado explica que este tipo de Estado se fundamenta en base a la práctica de una serie de políticas multiculturales que responden a diversas demandas sociales, políticas y culturales, a la vez que dota de un cierto grado de autonomía a los grupos pertenecientes a las etnias indígenas. Por tanto, estas prácticas pretenden tomar en cuenta las particularidades de los grupos indígenas que busca compensar las carencias existentes en su desarrollo local como es la falta de educación y servicios públicos, infraestructuras y cultivo de tierras, de manera que las políticas multiculturales procuren no asimilar a estos pueblos, sino dotarlos de las herramientas necesarias para que logren un nivel de desarrollo social adecuado.

En el caso de Ecuador, estas prácticas políticas –tras la implementación de una legislación que aboga por el plurinacionalismo–, es el resultado de un activismo político y social de larga data, que se consolida con la constitución del año 2007.

En este sentido, Cruz (2013) explica que los movimientos indígenas de este país conciliaron la plurinacionalidad con una integración nacional que reconozca sus diferencias culturales y espacios de autonomía a fin de crear las condiciones adecuadas que permitan la descolonización de estos grupos; por lo que esta pretende abogar por una inclusión de lo distinto, de forma que sus integrantes conserven su identidad, cultura y valores.

Por su parte, Schavelzon (2012) señala que el proceso político detrás de la multiculturalización de Ecuador y el reconocimiento de otras naciones dentro del Estado, se sustentan en base a la inclusión social de todos los grupos y sectores que hacen vida dentro del país.

Este autor señala que varios ámbitos constitucionales hacen alusión a una de las prácticas políticas reivindicadoras de los valores y saberes indígenas, el cual es el vivir bien o el Buen Vivir. En este desarrolla la idea en la cual los servicios públicos y bienes de servicios deben hacer efectivas estas premisas por medio del principio de solidaridad título VII de la Constitución de la República del Ecuador.

A diferencia de la constitución boliviana, “La Constitución de Ecuador presentará al Buen Vivir más desconectado de los valores y cosmología indígena, y relacionado con el desarrollo, con las políticas públicas y también con el medio ambiente” (Schavelzon, 2012, 250). Sin embargo, de esta hay elementos de una línea conservacionista en la que puede destacarse el segmento que hace referencia a los derechos de la naturaleza, lo que resulta un elemento innovador en el constitucionalismo latinoamericano de principios de siglo. Por tanto, Cruz (2013) señala que las prácticas políticas en materia de plurinacionalismo en las constituciones de los países antes mencionados pueden resumirse de la siguiente forma:

En Bolivia la Constitución establece la existencia de naciones y pueblos indígenas dentro del territorio nacional con derecho a la autonomía bajo la protección del gobierno central (Art. 2, Art. 30, de la constitución boliviana), así como los principios de una sociedad pluralista y del Buen Vivir: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (Art.8).

En el caso de Ecuador, mantiene la estructura de la administración del Estado como unitario, pero con una orientación plurinacional en la que da derechos plenos a todos los integrantes de las diversas nacionalidades indígenas que hacen vida en el territorio del país, a la vez que incorpora elementos de su cosmovisión como lo es el “Buen Vivir”. Asimismo, oficializa los idiomas ancestrales Quichua y Shuar junto con el castellano como lengua oficial y promueve una educación multicultural integradora (artículos 2, 27, 28, 29 y 57 de la Constitución Nacional del Ecuador).

### **El plurinacionalismo dentro de la política del Buen Vivir**

El proyecto plurinacional ha estado vinculado a las filosofías del Buen Vivir por experiencias puntuales en países como Bolivia. Para Prada (2012), la construcción de un Estado Plurinacional sostiene como principios rectores la defensa de la vida y el respeto por los otros. En ese sentido, las bases conceptuales que el proyecto de Estado Plurinacional promueve evoluciona en la idea sobre la gestión pública y las políticas

sociales al no cederlas a grupos de poder minoritarios y privilegiados. La principal crítica al modelo de Estado que el discurso plurinacional eleva es precisamente la delegación del poder a las minorías y a las elites que se conformaron como monopolios y que decidían todo lo relacionado a lo público y lo común.

En el Estado impuesto por el colonialismo y al que la modernidad perfeccionó, el asunto de la institucionalidad del poder se trató de una estructura material donde existía una dinámica entre gobernantes y gobernados, una plataforma conformada por organismos que creaban y controlaban la normatividad legal con la que la sociedad, independientemente de su condición sociocultural o económica, tenía que convivir. De esta manera, el Estado se convertía en una estructura principalmente de control donde sus políticas se formulaban de arriba hacia abajo sin reconocimiento a otros factores locales de las sociedades.

Este último punto característico del Estado colonial es lo que el proyecto plurinacional revierte radicalmente para la deconstrucción del aparataje estatal liberal. Las competencias de gobierno y gestión deben tener sus cimientos desde abajo hacia arriba. El Estado Plurinacional debe asumir el reconocimiento de lo local, lo regional y a las autonomías históricas que –en caso de América Latina– están representadas en las comunidades indígenas.

Ejercer este reconocimiento permitirá una nueva dinámica de gobierno basada en la caracterización de los problemas por territorios en igualdad de condiciones y fomentando la inclusión de los colectivos sociales a las políticas públicas y a la solución de sus propias problemáticas:

Para su funcionamiento el nuevo Estado Plurinacional debe promover la construcción de nuevas entidades administrativas que respondan a las demandas territoriales de las diferentes macros ecoregiones y regiones del país. Esto va a permitir crear procesos de sinergia para avanzar más rápidamente en el vivir bien entre diferentes entidades territoriales a cargo de poner en marcha los procesos operativos que solucionen los problemas locales de la gente, en complementariedad con entidades sectoriales que piensan en las mejores soluciones, monitorean los avances y desafían a la población

con nuevas innovaciones desde su perspectiva sectorial (Prada, 2012, 240).

Esto supone que el proyecto de Estado Plurinacional practica permanentemente el reconocimiento a los derechos territoriales que cada comunidad cultural exige en el marco de su historia en esos espacios. Pero –a su vez– implica que, partiendo de ese reconocimiento, también se reconocerán sus formas de autogobierno o de normalidades específicas, concretas y construidas a partir de los imaginarios valorativos de cada comunidad sociocultural. En ese sentido, el socialismo del Buen Vivir se fortalece a medida que el aparataje central del Estado disminuye su influencia en las políticas públicas y se promueve la planificación y la administración de las mismas, desde la realidad territorial de las regiones.

La filosofía del Buen Vivir también avanzaría por la inclusión de los conocimientos y costumbres de las comunidades indígenas a la planificación pública del Estado. Bajo esa perspectiva, la valoración a la naturaleza como sujeto de derecho y una política de respeto a la diversidad biológica, complementan una nueva institucionalidad basada en los derechos y tradiciones culturales de los pueblos.

Se trata de que el Estado considere las diversas formas de ejercicio político por parte de las comunidades y las autonomías. No es un Estado con características unitarias ni divisionistas, mucho menos es un Estado construido bajo la tesis de que existe una sociedad política deslindada del resto de la sociedad civil. Es una nueva institucionalidad que adopta sus funciones de acuerdo a las prácticas y a las formas de las geografías locales y regionales, de sus pluralidades, diversidades e imaginarios.

Puede interpretarse que esta nueva forma de Estado es un instrumento de las distintas formas de organización social, y que –además– estas ejercen nuevos mecanismos de participación y control sobre toda la institucionalidad exigiendo mayor alcance de la gestión pública y –a su vez– de su construcción, por medio de decisiones políticas colectivas. La nueva forma de Estado debe entenderse desde la mirada de un nuevo ordenamiento territorial que no es administrativo, sino cultural; es decir, entender el territorio como un conjunto de complejidades concretas con un devenir socio-histórico diferente a otros, pero que –en el reconocimiento a las alteridades– pueden convivir en igualdad de condiciones:

El Estado Plurinacional además se traduce en el reconocimiento práctico, institucional de la igualdad de oportunidades de los pueblos, de los idiomas oficiales, reconocimiento de todas las identidades, posibilidad de ser educado en su propio idioma si uno lo desea y si no, solo aprender el castellano, reconocimiento de los idiomas indígenas en igualdad de condiciones en la escuela, colegio, universidad e instituciones públicas del Estado. (García, 2009, 17).

El carácter plural y múltiple que caracteriza el debate en el nuevo Estado Plurinacional traslada hacia otra emergencia que en el marco del Sumak Kawsay también se vislumbra y se discute como transición a una nueva institucionalidad. Nos referimos a una democracia que tribute a los proyectos plurinacionales y del Buen Vivir en tanto sus principios de participación colectiva y reconocimiento a las identidades.

### **La democracia participativa como ejercicio político en el Buen Vivir**

#### **Democracia representativa vs democracia participativa en el Buen Vivir**

Los sistemas democráticos son interpretados como portadores de una forma de gobierno en la cual se respetan los derechos individuales y colectivos, las libertades civiles y la igualdad ante la ley como todo sistema. Esta forma de gobierno presenta una serie de consideraciones normativas, disposiciones e instituciones que la regulan y, dentro de ella, se desarrollan dos variantes las cuales pueden describirse como democracia representativa y participativa.

La democracia representativa es aquella forma de régimen político en la cual el poder político es delegado por medio del voto a una figura o facción política determinadas, bajo un determinado periodo de tiempo. Rodríguez (2015) explica que esta surge ante los problemas de participación de todos los ciudadanos de manera directa en la política; por lo que se delega a un grupo de gobernantes para tomar las decisiones de los asuntos públicos.

Asimismo, esta puede ser definida como “Aquella en que los ciudadanos dan mandato por medio del sufragio activo, a otras personas, para que –en su nombre– ejerzan el poder legislativo y el poder ejecutivo en las repúblicas presidencialistas o el poder moderador en las repúblicas parlamentarias” (Osorio, 2000, 305-306).

Una de las premisas centrales de la representatividad es que los políticos elegidos actúan de acuerdo con los intereses de los electores que decidieron ser representados bajo su figura; en este sentido, uno de los valores de la democracia moderna, implica la votación universal de los ciudadanos, que permita el mayor consenso y bienestar de la sociedad. En la historia reciente, los países latinoamericanos se han visto involucrados en problemas institucionales graves que afectan el desempeño de las instituciones democráticas de varios países de la región, como México, Ecuador, Venezuela, Bolivia, Perú, entre muchos otros.

Lissidini (2011) considera que el subcontinente se vio afectado por la corrupción, la falta de transparencia, el ejercicio indebido de funciones, la impunidad judicial, el aumento de la desigualdad social y algunas políticas públicas que disminuyeron la equidad en la distribución de ingresos. Esto implica un cuestionamiento de los principios rectores de la democracia y sus limitaciones, por lo que se aprecia la necesidad de fomentar cambios políticos que involucren un mayor nivel de participación ciudadana.

Por lo que los diversos movimientos políticos latinoamericanos han adoptado dentro de su activismo político la implementación de nuevos modelos de intervención ciudadana en asuntos públicos, motivando su participación en el desarrollo de las localidades; este ejercicio cívico implica un aumento de la capacidad de gobernabilidad democrática de los individuos organizados.

Dentro de los ejercicios políticos del Buen Vivir se encuentra como eje de desarrollo la democracia participativa, la cual es un elemento sustancial que –dentro de los avances de esta ideología ancestral– propone el desarrollo de nuevas prácticas que incorporen temas de protección ambiental, diversidad cultural, género, descentralización territorial entre otros; y, además, plantea una realización de nuevos esquemas de desarrollo post capitalista (Carpio, 2014).

Por consiguiente, es necesario definir, explicar e identificar aquellos elementos teóricos de la democracia participativa como parte del ejercicio político del Buen Vivir. La democracia participativa se convierte entonces en un término común para transformar los sistemas políticos desde las doctrinas discursivas de la transformación del Buen Vivir y otros movimientos políticos de la izquierda latinoamericana como lo es el proceso político bolivariano en Venezuela. Asimismo, en todos estos esquemas, este término hace

mención especial de la participación individual y colectiva de los procesos de toma de decisiones y asuntos públicos locales, comunitarios, regionales y nacionales.

Lissidini (2011) concibe la democracia participativa como un modelo en el cual, el Estado, abre los espacios para que las personas tengan voz y participación en la toma de decisiones locales o comunitarias a fin de que estas se organicen en función de influir en los asuntos relacionados con la gestión de los recursos públicos. Por su parte, Osorio (2000) define a esta como aquel régimen político que propicia el ejercicio del poder de los ciudadanos en los procesos de toma de decisiones, en asuntos públicos en aquellas comunidades cuyo índice de habitantes lo permitan. Asimismo, esta puede ser establecida como "la colaboración de los ciudadanos en una interacción constante con el Estado bajo esquemas regulados que rebasan las figuras del referéndum, plebiscito o consulta popular" (García y León, 2015, p.6). Por su parte, Dewey señala que:

La democracia solo se dará en la medida en la que los ciudadanos estén más involucrados activamente en el proceso político, siendo elemento indispensable la educación de los ciudadanos, reconociendo los intereses mutuos como "factor del control social" para así generar un cambio continuo en los hábitos sociales. Con ciudadanos educados se podrían hacer mejores elecciones y para obedecer las resoluciones que dictaban sus gobernantes (Dewey, 2004, 46).

Lo anteriormente expuesto indica que la democracia participativa es una variación de la representatividad del régimen político en la cual otorga a los ciudadanos un mayor nivel en la toma de decisiones en el ámbito público. Este hecho implica un mayor ejercicio democrático en la población ya que aquellas medidas a tomar deben ser llevadas a cabo por vía de la discusión y el consenso.

Este tipo de práctica política es un modelo de democracia en la cual se le otorgan responsabilidades de decisión política a grupos de ciudadanos cuya competencia se suscribe a la práctica política local; por lo que se aprecia como la democracia participativa es un término que hace referencia a la consolidación del poder local y su capacidad de acción frente al interés de un Estado nacional. Siguiendo las ideas de Estado Plurinacional desarrolladas en páginas anteriores, la democracia participativa es un referente institucional que permite a los integrantes de las comunidades indígenas y otras minorías

étnicas detentar un mayor nivel de autonomía política mediante la participación de sus integrantes en asuntos públicos debido a su alto nivel de cohesión social y cultural.

García y León (2015) explican los límites de la democracia representativa en América Latina, al cuestionar la transferencia de poder a los partidos políticos, los cuales se transforman en castas políticas que impiden una participación ciudadana efectiva en la planificación y gestión de lo público, ya que estos sesgan los intereses de la sociedad civil de acuerdo con los intereses del partido, por lo que se distorsionan los valores institucionales de las labores del Estado.

Este escenario es identificado en varios regímenes políticos de los años 80 y 90 en diversos países de América latina, en donde se desarrolla una partidocracia, ya que los valores democráticos se distorsionan en función de la protección de los intereses de la elite política imperante en el poder, como por ejemplo el bipartidismo político en Venezuela entre los años 1960-1998 o la institucionalización del PRI en México durante la mayor parte de su vida política; en mayor o menor medida. los países andinos de Ecuador y Bolivia experimentaron este tipo de pérdida de la representatividad democrática.

Progresivamente, el desarrollo de movimientos políticos alternativos permite la formación de nuevos esquemas institucionales que entre los años 2000-2009, emprenden una serie de reformas políticas profundas, siendo las de mayor relevancia las llevadas a cabo por Bolivia, Ecuador y Venezuela, al iniciar e impulsar el desarrollo de la democracia participativa como alternativa a la práctica política de los vicios de la democracia representativa. Todos estos elementos permiten componer un nuevo desarrollo de estos países desde las localidades.

El desarrollo local es llevado a cabo en Venezuela por vía de los llamados concejos comunales, que –desde la premisa del poder comunal– llevan a cabo tareas de planificación y desarrollo desde la participación de los integrantes de las comunidades, que organizados desempeñan distintas tareas decisorias en la gestión pública. Dotando a los integrantes de las localidades una mayor representación en la toma de decisiones de actividades sociales relacionadas con la salud, el esparcimiento, vivienda y protección de las personas más vulnerables.

En el caso de Ecuador, la participación ciudadana se fundamenta desde la premisa general de la democracia participativa en la Constitución ecuatoriana del año 2008, en su artículo 100. En esta se desarrolla el principio de entre los que pueden señalarse la iniciativa popular en la consulta para leyes, reglamentos y disposiciones legales; la conformación de circunscripciones electorales de comunas y territorios pertenecientes a alguno de los territorios o nacionalidades indígenas, en estos se aprecia la disposición de las comunidades para legislar en materia ambiental en sus territorios a fin de preservar y resguardar sus espacios ancestrales.

Otros aspectos institucionales de las reformas políticas llevadas a cabo en la constitución del año 2008, resaltan la función de transparencia y control social de diversas organizaciones e instituciones del Estado como el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, las Superintendencias, la Contraloría General del Estado y la Defensoría del Pueblo, los cuales promueven la participación ciudadana en materia de control social, escrutinio e impugnación de la agenda pública y los recursos del Estado.

Por su parte, Rodríguez (2015) señala como la democracia participativa se emplea como ejercicio de la protección de la naturaleza mediante la regulación y prohibición de aquellas actividades que dañen a la naturaleza o la humanidad mediante la regulación social de los espacios ancestrales localizados en aquellos cantones bajo influencia de alguna comunidad indígena. Por lo que puede apreciarse, el desarrollo e institucionalización de la democracia participativa, bajo nuevas formas de participación, están orientadas hacia beneficio de los intereses ancestrales de estas comunidades originarias.

En el caso de Bolivia, la Constitución del año 2009, emplea una serie de reformas estructurales profundas que combinan elementos propios de la democracia representativa con la democracia participativa, otorgándole a esta última un enfoque comunitario. En esta misma línea, Schavelzon (2012) habla sobre una plurinstitucionalidad que abre una concepción plurinormativa, de las diversas formas de administración presentes en las comunidades indígenas. Estas promueven la convivencia armónica de aquellas tradiciones y costumbres con las leyes modernas, a fin de salvaguardar el patrimonio inmanente de estos pueblos, que bajo la figura de un “archipiélago normativo”, pueden coexistir múltiples sistemas normativos en un país.

Por tanto, a nivel político pueden apreciarse y señalarse las siguientes ventajas de la democracia participativa: su elevada capacidad de asociación y organización en las decisiones públicas, ya que aprovecha todas las capacidades y experiencia de los ciudadanos como integrantes de la colectividad, reunidos en función de mejorar su calidad de vida; además, se propicia un trabajo progresivo y colaborativo de la comunidad en el ejercicio de lo público.

Todas estas actividades requieren de un elevado nivel de transparencia y rendición de cuentas que no es posible aplicar a nivel nacional, enfoque primordial de la democracia representativa, por lo que aplicar instrumentos anticorrupción en el plano local se perfila como una de las principales ventajas de este tipo de prácticas; de igual manera los autores antes consultados señalan la preeminencia de la continua transformación y regulación constante de la democracia participativa, como ejercicio del poder político local de los ciudadanos.

Lo antes expuesto, permite afirmar que la democracia participativa se convierte en una respuesta institucional y política a las desigualdades sociales presentes en las comunidades indígenas y otras minorías étnicas en los países andinos, lo que permite desarrollar nuevos esquemas de toma de decisiones basados en el principio filosófico del Buen Vivir.

### **Buen Vivir como práctica política**

Para algunos autores y teóricos del Buen Vivir, la urgencia de refundar el Estado y los mecanismos democráticos de los pueblos que asumen esta propuesta filosófica significa profundizar un proceso de des-colonialidad del poder. Ya hemos hecho referencia a que el patrón de poder, o que el origen de su conceptualización práctica, fueron configurados como un sistema de control para la expansión del capitalismo colonial y moderno. Por tanto, los debates en el marco de una alternativa al desarrollo y a la dependencia estructural con los países hegemónicos, deben girar también hacia una nueva concepción del poder.

Según Quijano (2014), el esquema colonial del poder se mantiene en el mundo como hegemónico, sin embargo, defiende que está inmerso en su más profunda crisis histórica y destaca en la filosofía del Buen Vivir una alternativa efectiva a la Colonialidad global del poder. Para el sociólogo peruano, las filosofías que resisten en América Latina a la

hegemonía del eurocentrismo y su patrón de poder, tienen como horizonte la defensa de la vida humana y de las condiciones naturales del planeta y –en ese sentido– las prácticas sociales, en tanto democráticas, deben apuntar a la reproducción de la existencia social:

Es en este contexto histórico donde hay que ubicar, necesariamente, todo debate y toda elaboración acerca de la propuesta de Bien Vivir. Por consiguiente, se trata, ante todo, de admitirla como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible (Quijano, 2014, 53).

Con el Buen Vivir, la democracia se establece primordialmente como mecanismo de participación y de relaciones sociales para la construcción de políticas públicas. La idea de democracia en el Buen Vivir, ligada al proyecto de la plurinacionalidad, supone la construcción de una sociedad postcolonial (Larrea, 2010). Para lograr tal fin, la democracia debe asumir las experiencias de vida colectiva indígenas y rescatar como principio la vida armoniosa entre los seres humanos. En ese sentido, la diversidad se torna como un aspecto necesario de reconocer en la concepción del Sumak Kawsay y esencial en la nueva configuración de las relaciones sociales abiertas a los saberes, cosmovisiones, discursos y prácticas interculturales.

La democracia que se promueve en la construcción del Buen Vivir genera cambios sistemáticos en las estructuras de poder al reconocer la diferencia y la diversidad, al suscitar la equidad y la justicia social, al rescatar las relaciones integrales entre humanos y tener como fin re-construir una sociedad diferente y armoniosa a partir del diálogo entre iguales:

El socialismo del Buen Vivir combina las dos transiciones: del capitalismo al socialismo, del colonialismo a descolonización; al fin del racismo, al fin del exterminio y de la inferioridad cultural. Y eso conlleva nuevas concepciones de democracia (De Sousa, 2010, 151).

La idea del Sumak Kawsay y de la democracia que pretende fundar demanda el desmontaje de las relaciones de dominio y de coloniaje que –apoyadas en el proyecto de Estado-Nación– mantuvieron una democracia basada en elegir entre las elites y reproductora de desigualdades, racismo y patriarcado. Lo que en el modelo liberal se

denominó democracia representativa suponía la permanencia de elites y clases políticas que se apartaron del resto de la sociedad creando una división entre sociedad política y sociedad civil.

La democracia representativa usaba la diferencia como un método para la dominación y la opresión (Larrea, 2010), creando un sistema de exclusión política dentro de las sociedades que fortalecía cada vez más un proyecto de Estado unitario que –a su vez– creaba una normatividad a partir de lo que la minoría dictaminaba. Existen distintos casos de exclusión en la democracia representativa, en algunos países no existe proporcionalidad de representación en cuanto a sus territorios, otros prohibieron el voto a sectores como el militar y el indígena; y, otros, fundaron clases políticas a la que el resto de la sociedad delegaría su voto:

La democracia representativa es claramente deficitaria y ha alcanzado en el presente un punto de no credibilidad en no pocas partes del mundo. Ese fenómeno se manifiesta en especial con el alto grado de abstenciones, allí donde el voto no es obligatorio. De manera que resulta indispensable completar la representación por otros mecanismos que hoy día se denominan participativos; incluso si por la abusiva utilización, este último concepto, se torna inconsistente y ambiguo, aunque el contenido siga siendo fundamental. Se trata de extender el espacio de la responsabilidad del ciudadano (Houtart, 2011, 95).

Su implantación como fuerza es lo que el poder político en las democracias representativas funda como principal propósito. Se trata de provocar en el imaginario ciudadano una subordinación subconsciente al poder hegemónico (Márquez e Hidalgo, 2015) que está estrechamente vinculada a las pretensiones de uniformidad de las conductas y a los sistemas de control social que el Estado ha impuesto para mantener su representación en el poder.

La Constitución ecuatoriana de 2008 es la primera fundada en los principios del Sumak Kawsay, y –en consecuencia– sus principios democráticos están basados en la participación directa como un derecho de todos los ciudadanos. La experiencia de la revolución y la democracia ciudadana del Ecuador otorga en principio, un modo de ruptura con el colonialismo que no logró el discurso republicano en el siglo XIX; y,

además, una nueva democracia con mecanismos donde figuraban las dinámicas locales y autonómicas.

Uno de los desafíos democráticos que la nueva Constitución ecuatoriana trazaba según Larrea (2010) era reconocer la existencia de múltiples naciones e identidades y valorar las distintas formas de democracia que ya hacían vida en ese país como la democracia comunitaria, la deliberativa y la participativa. Este tipo de reconocimientos facilitarían un avance importante en la descentralización del Estado y en la garantía del ejercicio de la soberanía popular. En concreto, se estaría construyendo un Estado radicalmente democrático:

La democracia ciudadana construye la representación de abajo hacia arriba, con diversos mecanismos que transforman la participación social en algo permanente. Mediante los cuales, el rol principal hegemónico lo juegan las organizaciones sociales, especialmente aquellas enraizadas en lo local. Los partidos no dejan de jugar su rol articulador, pero subordinados a las organizaciones sociales (Patiño, 2010, 134).

En su objetivo por alcanzar el Sumak Kawsay, en la Constitución de 2008, los ecuatorianos establecieron una visión integral de los derechos como camino para alcanzar una sociedad democrática. Esa visión precisamente permitió instaurar derechos que no habían sido reconocidos en anteriores procesos constituyentes y que, hoy, en otros países de la región aún no se visualizan en su marco jurídico. Entre otros aspectos que incluyó la nueva Constitución ecuatoriana se encuentran los derechos del Buen Vivir, los derechos a las nacionalidades, derechos de participación y el reconocimiento como derechos humanos al agua, la alimentación y al hábitat. La democracia obedecerá entonces al pleno ejercicio de los derechos ciudadanos en equidad con otros actores y grupos sociales.

La nueva democracia en búsqueda del Buen Vivir proyecta como urgente re-politizar la ciudadanía y la política misma. Es decir, se hace necesario fomentar espacios públicos de discusión donde los excluidos de la democracia representativa puedan manifestar sus opiniones y sentires según su praxis discursiva y cultural. Se busca evolucionar la política y crear una práctica pública y ciudadana sobre ella. El carácter popular de la construcción del poder también aportaría a estructurar un Estado “desde abajo” (Márquez, 2012). En

este punto, destaca el valor que obtiene el consenso como resultado de los intereses compartidos y la participación colectiva y diversa.

El poder bajo estos mecanismos quedaría supeditado a ser un medio para la generación de políticas para el Buen Vivir, hablaríamos de una noción emancipadora del poder donde el diálogo y la praxis comunicativa se reproducen como formas de participación directa para la conformación de políticas. Tal participación encuentra su legitimidad cuando los sujetos pueden correlacionarse públicamente y –a su vez– cuando mediante la interacción dialógica encuentran en su diversidad, la reciprocidad necesaria para hacer un uso distributivo y equitativo del poder:

En segundo lugar, es necesario repensar la propia democracia y la recuperación de lo público. Lo que está en discusión es la re significación de la palabra democracia, para devolver la acción y la palabra a quienes creemos que el diálogo y la participación incluyente es la mejor arma para la construcción de un futuro mejor (Ramírez, 2010, 128).

La democracia –en este sentido– forma parte de una política de poderes populares donde los múltiples sectores y entidades reconocen y tienen conciencia de que lo primordial en el uso plural del poder, es el buen convivir entre todos. Se convierte en un constante repensar del poder a partir de las acciones de los ciudadanos en coparticipación con los otros, donde prevalecen las raíces culturales y las praxis liberadoras (Márquez, 2012).

Por consiguiente, es necesario deconstruir las prácticas políticas en nuevos procesos de participación en los que las comunidades organizadas tengan un mayor nivel de protagonismo, superando el despotismo de las elites políticas que se arraigaron en instituciones democráticas convenientes a sus intereses particulares.

### **Hacia una economía para la vida**

La génesis de la alternativa económica del Buen Vivir se basa en la crítica a la idea de desarrollo que se presentó en el marco del neoliberalismo, como el único camino para acceder a la modernización de las sociedades. Esa visión pragmática de la economía se ajustaba al discurso político del desarrollo que tenía como fundamento el libre acceso sin límites a las tecnologías y sus mercados. Quienes promovieron la resistencia en contra del neoliberalismo en América Latina para finales del siglo pasado, rescataron el Sumak

Kawsay como experiencia práctica para contrarrestar el comportamiento consumista y material que la idea de desarrollo y de civilización occidental instauró en los imaginarios de la humanidad. A su vez, el poder económico de las naciones superaba a quien ostentaba el poder político, es decir, a los Estados concretamente y las multinacionales en conjunto con las elites económicas, definían no solo la dinámica mercantilista de los países subordinados, sino las políticas de Estado, su alcance y la normatividad a la que la ciudadanía tenía que alinearse en función de los controles o comportamientos que, por ley, tenían que cumplir.

Lo primero que algunos teóricos del Buen Vivir plantean en el marco de sistematizar una propuesta económica es el rescate del Estado, que no significa establecer un estatismo. A lo que en concreto nos referimos es a que el Estado, en tanto plurinacional y democrático, pueda determinar las políticas económicas de acuerdo al carácter participativo y directo de la ciudadanía sobre su institucionalidad. Es decir, si lo que inicialmente hemos expuesto como una democracia que permite el encuentro y el disentir para la planificación de políticas públicas se concreta, se estaría asumiendo que las dinámicas económicas también se definen en ese contexto. Es un Estado construido “desde abajo” con incidencias de las distintas identidades y significaciones de sus ciudadanos en comunidad, por tanto, la economía estaría pensada para cada una de esas realidades socio-culturales:

A nivel interno, se propone edificar una economía social y solidaria, que no niega el mercado, sino que lo subordina a la reproducción de la vida y a otras formas de organización y producción. La economía social y solidaria «reconoce al ser humano como sujeto y fin», y se propone generar una relación dinámica entre Estado y sociedad que permita realizar el Buen Vivir (Ramírez, 2010, 64).

Se entiende como “social y solidaria”, además, por su carácter equitativo en cuanto a la redistribución de las ganancias. Este es un punto importante, pues, para Cabrales (2015) el neoliberalismo bajo el discurso del desarrollo generó una explotación desmedida de los recursos naturales en los que ese mismo denominó “Tercer Mundo”. Esa acción incontrolable que llevaron a cabo las multinacionales hegemónicas en complicidad con los Estados, concentraba la mayoría de las riquezas generadas en los países desarrollados y al territorio explotado, además de mano de obra barata o gratis, no se le retribuyó lo que correspondía por ley.

Uno de los desafíos conceptuales del Sumak Kawsay en su construcción precisamente apunta a establecer una re-significación a lo que Occidente impuso como desarrollo, pues, esa idea solo sirvió para el aprovechamiento de los recursos de los países de la periferia y el fortalecimiento de la industrialización de los países hegemónicos. En ese sentido, Omar Cabrales plantea lo siguiente:

En tal sentido, desde una perspectiva del sur, hay que deconstruir el concepto de desarrollo y desasociar el crecimiento al progreso, que por antonomasia se ligó al consumo y a una supuesta mejora en las condiciones de vida de las personas. Para tales efectos, lo primero es aceptar que, desde la perspectiva de los pueblos indígenas, que postulan el concepto del “Buen Vivir”, el desarrollo no es consumir, y la noción de progreso no existe. Las sociedades pre capitalistas no dedicaban gran parte del día al trabajo productivo, pues desconocían este concepto; de hecho, se ofrecían al “ocio”, a la recreación de sus ritos, a la contemplación o a la socialización, estaban por fuera del orden “natural” del “progreso” y por esto fueron catalogadas como subdesarrolladas y posteriormente excluidas (Cabrales, 2015, 94).

La concepción de economía en el Buen Vivir plantea minimizar el consumismo voluntario y los indicadores que en el desarrollo neoliberal se establecen para determinar la calidad de vida. Esos indicadores, de manera limitada e intencional, reducen lo que en su lenguaje denominan bien-estar a la acumulación de riquezas, pero –además– se enfocan de manera premeditada a la capacidad monetaria de consumir en el mercado del mismo sistema global que fundaron. En otras palabras, la calidad de vida queda supeditada estrictamente a la posibilidad de estar dentro de los estándares del mercado y del consumo masivo de sus productos y tecnologías. Según Álvaro Márquez, la racionalidad capitalista se expresa de la siguiente forma:

La tesis del capitalismo industrial se vale de ese tipo de racionalidad de medios y fines para la obtención de sus productos económicos a partir de las leyes del mercado, hasta la actual fase de globalización, que en ningún momento se cuestiona la legitimidad de los procesos de la productividad y sus nefastas repercusiones sobre el medio ambiente (Márquez, 2015, 85).

Al rescatar la cosmovisión y los saberes tradicionales de los pueblos originarios, el Buen Vivir aspira establecer un modelo económico plural donde el fundamento y objetivo de la economía sea la interrelación humana y la reproducción de la vida social. Al igual que en el imaginario indígena pre-capitalista, la economía del Sumak Kawsay no se entiende como un proceso para acentuar dependencias, al contrario, se busca cubrir de manera equilibrada las necesidades de cada comunidad o contexto cultural mediante su propia producción o autodeterminación. El sentido ético de la economía en el Buen Vivir recae en una conciencia espiritual y no en el pensamiento material.

Hacer de la economía una acción diversa o –en su defecto– liberarla a distintas formas de ejercicio, es parte de esa perspectiva plural del Buen Vivir. La lógica neoliberal reduce la actividad económica a la concepción burguesa de lo privado y lo público. El derecho a desarrollar actividades económicas desde las distintas racionalidades es lo que propone el Sumak Kawsay en contraposición a la lógica del capital. Esto –en consecuencia– abre el radio de participación en la economía sumando otros actores y superando la histórica dualidad entre empresa privada y Estado.

Multiplicar las formas y las actividades económicas involucra reconocer expresiones productivas y de trabajo que históricamente han sido aisladas, pero –además– implica instituir nuevos medios de propiedad basados en las relaciones e índices de productividad de las autonomías y comunidades que generan su propia dinámica económica. En este punto, la referencia a la productividad también cambia de percepción al dejar de ser esta un indicador de márgenes de ganancias y convertirse en la base para la sostenibilidad y reproducción de los grupos humanos:

No es indispensable la propiedad privada para tener acceso a la tierra. En el Ecuador de hoy, además de la propiedad privada, coexisten diversas formas de acceso: comunal, comunitario, territorios de los pueblos y nacionalidades indígenas, y territorios intangibles, ahora visibilizadas y reconocidas constitucionalmente como inalienables, inembargables e indivisibles, de adjudicación gratuita y de propiedad colectiva [Constitución Art. 57], cuya gestión depende de las distintas formas ancestrales de organización territorial (León, 2010, 146).

La transición económica al Buen Vivir exige la integración de los distintos métodos de organización que ahora son reconocidos como agentes dinamizadores, se trata de redefinir

el sistema económico ahora en perspectiva social y solidaria, donde urge la complementariedad de la economía pública, privada, mixta, popular, comunitaria, cooperativa y familiar, todas ellas –cabén destacar– como categorías impulsadas y desarrolladas en el marco del Sumak Kawsay.

Siendo el sujeto humano el principio y fin de la economía en el Buen Vivir, el punto central de esta no puede reducirse al aparato del mercado. La base de una economía social y solidaria es el trabajo y este –a su vez– es comprendido como la iniciativa necesaria para la autogestión y la redefinición de la producción y el consumo. Es decir, el trabajo es el medio que adquiere centralidad por su carácter articulador y promotor de las fuerzas de producción. El concepto del trabajo en el capitalismo es desmontado, la visión de explotación, dependencia y salario obedece a la lógica liberal de establecer el dinero y las ganancias como fin y no como medios (León, 2010).

En la racionalidad capitalista y liberal, el trabajo es solo un medio de dependencia entre quien da empleo y el asalariado, el fin de ese medio lo establece quien ostenta el poder para generar fuentes de empleo, el cual –en la mayoría de los casos– responde es a la acumulación de riquezas y de ganancias. En el Buen Vivir esta idea es rechazada por significar el trabajo el medio y la fuerza que cubre las necesidades propias, pero en búsqueda del equilibrio y la supervivencia. Se trata de formas de organización para lograr autonomía y no dependencia salarial, donde el objetivo sea generar sostenibilidad, aunque en un sentido equilibrado y colectivo y no de acumulación individual. Magdalena León hace referencia a lo expuesto en la Constitución ecuatoriana para explicar el aporte del Buen Vivir a la economía y –en ese sentido– sobre el trabajo, esboza lo siguiente:

El trabajo se redefine como derecho social y derecho económico y como base de la economía y se reconocen ‘todas las modalidades de trabajo, en relación de dependencia o autónomas, con inclusión de las labores de auto sustento y cuidado humano (León, 2010, 04).

La transición económica que propone el Buen Vivir requiere de un cambio en el imaginario humano sobre el uso del dinero y el mercado, es decir, la economía social y solidaria del Sumak Kawsay exhorta a una re-conceptualización total de las categorías y fines de la economía tradicional y capitalista. Entre muchas de las nociones necesarias de replantearse que ya hemos mencionado, también resaltan los supuestos o los ejes articuladores. (León, 2010). Por consiguiente, podemos mencionar que mientras en la

economía tradicional y capitalista se establece que el mercado es el medio para satisfacer las necesidades de la vida, en el Buen Vivir, como anteriormente hemos afirmado, es la fuerza de trabajo y su producción la que puede impulsar la sostenibilidad y reproducción de la vida humana. Asimismo, mientras los postulados del capitalismo para promover su economía de mercado es la competencia, en la filosofía del Sumak Kawsay el principio de toda relación de productividad entre humanos es la solidaridad y la colaboración (León, 2010). También ante el concepto de infinitud, crecimientos ilimitados y de expansión o ampliación del mercado sin evaluar condiciones naturales o culturales, en la economía social y solidaria se aboga más por un crecimiento planificado, que sea controlado según el uso responsable de los recursos y con un sentido de respeto por su comunidad, país, grupos humanos y la naturaleza como fuente de vida.

Las formas de economía más relevantes en el marco del Buen Vivir y de la pluralidad económica que propone, puede afirmarse que es la economía social y solidaria y la economía comunitaria. Para Simbaña (2012), la comuna es la organización que fundamenta todas las dimensiones de la vida en la sociedad indígena. La noción económica de lo comunitario es una noción que tiene sus raíces en la organización familiar para su propia sostenibilidad y también maneja una posición en contra de la acumulación sin fin. Una economía para la vida, debemos reiterar, es un medio necesario para organizarla en equilibrios y garantizar su continuidad (León, 2010), esa es su función y su propósito.

Como en la economía comunitaria, según García (2009) no existen jerarquías, sino responsabilidades naturales, se reafirma que el sentido de vivir bien no es precisamente vivir materialmente mejor. Esa “responsabilidad natural” que ejercen las comunidades tienden a exigir relaciones económicas de reciprocidad con la Madre Tierra, lo que –a su vez– anula en su imaginario la explotación de “recursos” de la naturaleza, precisamente por ser contrario a la preservación de la vida. De ahí que el discurso ecologista del Buen Vivir haga énfasis en el extractivismo como una práctica de la cual la economía comunitaria debe desprenderse:

No se puede pensar en sostener, o lo que es peor, expandir la explotación petrolera, minera y de otros bienes naturales bajo la promesa de una redistribución y una mayor participación estatal, sin

seguir debilitando la economía social de los pueblos (Simbaña, 2012, 223).

El extractivismo, según Alberto Acosta (2012), ha sido desde la colonia un saqueo de recursos naturales en grandes cantidades, sobre todo, de minerales para su exportación. La práctica extractivista tiene como fin la explotación de recursos renovables o no para el desarrollo industrial de las grandes metrópolis y la satisfacción –por medio de la exportación de materias primas– de sus consumos voluntarios en el mercado global. Este tipo de actividad económica no evalúa la sostenibilidad de sus proyectos en los territorios donde operan, ni las consecuencias que puedan generar ambientalmente el agotamiento de los recursos en esas regiones. Históricamente el extractivismo ha sido ejercido por empresas trasnacionales que dejan irrisorios beneficios (Acosta, 2012) al territorio víctima de su exportación. Su único fin es que, por medio de la dependencia económica, puedan extraer permanentemente las materias primas necesarias para el desarrollo de los países hegemónicos del mercado mundial.

El extractivismo ha sido una actividad económica que se ha ejercido, sobre todo, en el sur del mundo según Acosta (2012) dejando como resultado la destrucción de recursos que para su renovabilidad suelen cumplir un ciclo prolongado, pero –además– han promovido la sobreexplotación de los recursos renovables. La dinámica económica que supone mantener las prácticas extractivistas, han sustentado su accionar, en que la naturaleza es una fuente inagotable de recursos, provocando la crisis ambiental en la actualidad y el deterioro de los ecosistemas y la biodiversidad (Larrea, 2010).

En la filosofía del Buen Vivir se eleva una crítica intensa al extractivismo por la misma imposición que este despliega a la economía del país donde se ejerce. Es decir, las múltiples formas de organización para desarrollar actividades económicas y de producción que arropa el Sumak Kawsay, se ven atropelladas por la dependencia a los ingresos por exportación de minerales que los gobiernos extractivistas generan. En otras palabras, podemos afirmar que la antítesis a la idea plural de diversificar la economía, es el extractivismo:

La historia de la región nos cuenta que este proceso extractivista ha conducido a una generalización de la pobreza, ha dado paso a crisis económicas recurrentes, al tiempo que ha consolidado mentalidades “rentistas”. Todo esto profundiza la débil y escasa institucionalidad

democrática, alienta la corrupción, desestructura sociedades y comunidades locales, y deteriora gravemente el medio ambiente. Lo expuesto se complica con las prácticas clientelares y patrimonialistas desplegadas, que contribuyen a frenar la construcción de ciudadanía (Acosta, 2012, 87).

La explotación y exportación de recursos naturales y, la dependencia económica a ello, es decir, el “rentismo” atenta contra otro concepto básico de la economía en el Buen Vivir: la redistribución equitativa y justa de los ingresos nacionales. La consecuencia de los rentismos a los minerales o al petróleo, provoca una distorsión en la economía y los ingresos por el mismo concentran la riqueza en la institucionalidad de ese país o, como expresa Acosta (2012), “en pocas manos”. Por otra parte, el rentismo, si existe abundancia en cuanto a recursos naturales que exportar, otorga lo que en la lógica liberal es “calidad de vida” por ciclos de duración limitada y de acuerdo a la comercialización de esos recursos en el mercado global.

Esa “calidad de vida” que ofrece la exportación y el rentismo como principales expresiones económicas de los países alienados se basa en la posibilidad de tener poder adquisitivo en los productos del mercado, en otras palabras, se fundamenta específicamente en el consumismo. Este es otro aspecto contrario a la filosofía del Buen Vivir, puesto que la ganancia más importante que la economía extractivista ofrece a la sociedad en su conjunto es el consumo material. En el Buen Vivir, como hemos expuesto, se trata de que la sociedad mediante sus formas de organización, puedan generar una economía sustentable que les garantice su sobrevivencia.

Los ciclos a los que hacemos referencias son los tiempos donde lo que denomina Acosta (2012) como “bonanza” –haciendo referencia a la abundancia de dinero para consumir productos materiales– se sostiene mientras la sobreexplotación de recursos genera ingresos y favorece más la importación de productos extranjeros que la producción nacional. Esos ciclos, generalmente, entran en crisis cuando el mercado mundial impone los precios a los recursos naturales de acuerdo con la necesidad que los países hegemónicos o industrializados tengan de adquirirlos. Históricamente, los países exportadores –cuando inevitablemente llegan al momento de la crisis– es difícil implementar medidas económicas a corto plazo para su recuperación económica, ya que en los tiempos de “bonanza” no se avanzó en la diversificación de la economía y en la

ampliación de las formas de producción, lo que trae como consecuencia que, al derrumbarse los ingresos por el rentismo, estos países regresen a la pobreza, la marginalidad y la escasez:

Adicionalmente, la elevada tasa de ganancia, por las sustanciales rentas ricardianas que contiene, invita a la sobreproducción cuando los precios en el mercado mundial son altos. Inclusive en momentos de crisis se mantiene esta tentación de incrementar las tasas de extracción. El exceso de oferta, para tratar de compensar la caída de los precios, hace descender la cotización del producto en el mercado mundial, lo que termina por beneficiar a los países industrializados (Acosta, 2012, 89).

La filosofía del Buen Vivir asume el discurso del postextractivismo como una crítica radical a las actividades económicas que la práctica extractivista ejerce y el continuismo que los gobiernos de América Latina en el siglo XXI le han otorgado. Para Gudynas (2014) la relación entre los centros de poder y la periferia es desigual porque la extracción en los países periféricos es doble, es decir, “absorben” tanto un valor económico como la naturaleza de sus territorios, los dos, por medio de la explotación capitalista.

En ese sentido, Gudynas (2014) señala a su vez, que los gobiernos llamados “progresistas” y de izquierda han dado continuidad al extractivismo en sus países a pesar de su discurso “emancipador”. Por consiguiente, “esta región sigue siendo un territorio estratégico para el capitalismo global” (Gudynas, 2014, 297). En esa misma línea, a los gobiernos progresistas se les adjudica un “neoextractivismo”, porque el continuismo que han otorgado a esas prácticas es justificado –según sus programas de gobierno– como una forma de combatir la pobreza y la desigualdad, pero –además– lo vinculan con la posibilidad de desarrollar planes de justicia social.

Lo cierto es que estos gobiernos “progresistas” dan continuidad a esa visión de desarrollo “inalcanzable” y a las desigualdades que el “crecimiento económico” promueve bajo su perspectiva de acumulación de riquezas y bienes. De igual modo, estos gobiernos siguen, según Gudynas (2014), sin generar una transformación radical en los procesos de redistribución de ingresos mientras mantengan la intencionalidad de copiar otras sociedades como “desarrollo” sin encontrar capacidad para construir formas de vida propias.

Sin embargo, para el mismo Gudynas (2014) no se trata de generar una falacia en torno a que la única salida a la imposición del desarrollo, es dejar de explotar recursos naturales. Se busca optimizar la extracción de recursos naturales sin ocasionar daños o destrozos ambientales o –en su defecto– exigir su restauración. Esto supone que en el medio de esta transición post-extractivista las demandas ambientales sean parte fundamental con representatividad institucional y jurídica para controlar la extracción de los recursos en los territorios vulnerables:

Con todo, hay que dejar sentado que no se puede superar al extractivismo de la noche a la mañana. De igual forma, como las sociedades que superan al capitalismo, se tendrán que arrastrar sus taras por algún tiempo y así poder superarlo; por ejemplo, por medio de la utilización estratégica de los ingresos de las exportaciones de materias primas. Esta consideración, sin embargo, no puede interpretarse como un llamado a “salir del extractivismo con más extractivismo”, como ya vimos que propone el “progresismo” ecuatoriano (Gudynas, 2014, 307).

Existen dos formas para ejercer el control al extractivismo y poder trascenderlo estratégicamente. La primera consiste en fundar un sistema democrático de consulta para conocer la opinión de los habitantes de un territorio donde se quiera practicar la extracción de recursos naturales. Esto tiene su fundamento sobre todo para determinar si dicha práctica podrá afectar la vida de los grupos humanos y el espacio natural con el que ellos conviven. En el marco de una democracia participativa y comunitaria, esta forma de control toma validez institucional y legal para que el extractivismo no tenga una continuidad cómplice por parte de los gobiernos.

Otra forma de poder controlar el extractivismo y que según Gudynas (2014) podría impulsar la posibilidad de una mayor distribución de la riqueza es la nacionalización de los recursos naturales. Experiencias de empresas estatales en otros países demuestran que esto no significaría la superación de la práctica extractivista, pero sí se avanzaría en que, las ganancias extraordinarias o la mayor parte de la exportación de esos recursos puedan ser destinadas a la inversión nacional. Gudynas (2014) hace referencia a que no solo basta con tener control sobre los ingresos de la renta, sino ejercer un uso eficiente y una planificación “con criterios sustentables”:

Esto implica tanto una disciplina fiscal y como medidas tributarias que posibiliten el gasto y la inversión estatales, con criterios sustentables, en el marco de políticas estructurales de largo aliento. Es obvio que el grueso del financiamiento de estos procesos de transición tendrá que ser financiado por los grupos más acomodados o con ganancias extraordinarias. Urge, entonces, una reforma tributaria que contemple impuestos directos progresivos e impuestos especiales a dichas ganancias extraordinarias (Gudynas, 2014, 309).

El propósito fundamental de la transición al post-extractivismo es el de erradicar la pobreza y las prácticas depredadoras del medio ambiente. Se busca crear una conciencia sobre la urgencia de detener los daños ambientales y de cumplir con las normas socio-ambientales de cada territorio (Gudynas, 2012). Cabe destacar, que la nacionalización de recursos y la inversión en tecnologías para empresas estatales podría acelerar una futura ruptura con la dependencia de empresas transnacionales e ir haciendo del extractivismo una actividad que se desarrollará de acuerdo con la necesidad de los grupos humanos para su sobrevivencia. Pero, además, la transición al post-extractivismo no significa –según Gudynas (2012)– que se prohibirá en su totalidad, porque aquellas actividades que cumplan con las condiciones ambientales y sociales y que se vinculen con la economía nacional y las regionales, podrán ser parte de la transición al postextractivismo y al debilitamiento de las viejas prácticas.

El período de transición económica hacia el Buen Vivir no puede darle continuidad ni darle la figura determinante al capital extranjero. Por tanto, mientras el proceso de debilitamiento del extractivismo transnacional tiene sus cimientos, se debe fortalecer la baja productividad de los productores de bienes nacionales. Aunado a ello, se debe superar el hecho de ser exportadores de materia prima por no contar con la tecnología para su debido procesamiento. La estrategia pasa por diseñar planes para poder apropiarse de las revoluciones tecnológicas que tomen el control de las tecnologías (Gudynas, 2014). La tecnología debe dejar de ser un instrumento para alcanzar los fines de acumulación del capital y estar al servicio de la reproducción humana.

Se busca crear un entramado económico interno que pueda generar interés para que los exportadores ofrezcan sus productos en el mercado nacional y regional. En los tiempos de “bonanza” del extractivismo, las transnacionales buscan asentarse en esos territorios por el consumo masivo y la casi nula producción nacional que provoca en ese momento la

actividad extractivista, pero al momento de la crisis, estos dejan el territorio por no visualizar a futuro acumulación masiva de ganancias debido al descontrol de los precios. Eso busca revertirse, el fortalecimiento de la producción interna y nacional tiene el propósito de hacer atractivo el mercado interno sin necesidad de tiempos cortos de bonanza:

Al potenciar los mercados internos y aumentar la calidad y cantidad de productos, estos pueden introducirse paulatinamente en el mercado mundial (sobre todo en países vecinos según procesos de integración autónomos simétricos, sustentables y equitativos). Desarrollar capacidades competitivas internamente es un requisito para actuar mejor en el ámbito internacional, pero teniendo en cuenta que el mercado mundial no puede ser el gran objetivo de la política económica (Gudynas, 2014, 318).

Si analizamos todo lo propuesto y las referencias que de otros teóricos hemos asimilado, tendríamos sistematizado un proceso de transición económica pos extractivista y hacia el Buen Vivir. Eduardo Gudynas (2014) se refiere a unos componentes de las transiciones. Nosotros rescatamos algunos como los principales y aplicables a causa del tiempo que se requiere para su efectividad. Entre ellos, rescatamos que el primer componente o punto de partida son las medidas de control para la corrección de las actividades en espacios ambientales y sociales.

Posteriormente, la reconfiguración interna con incidencia internacional será importante para reducir la actividad extractivista y apostar por una complementariedad con otros sectores de la economía, a pesar de que esto bajará la demanda en el mercado mundial, se trata de compensar ello con el fortalecimiento de otros ámbitos productivos nacionales. Otro componente comprende la exigencia al Estado para que abandone sus flexibilizaciones con las transnacionales y promueva un nuevo auge en las empresas estatales que puedan protagonizar la transición. Y como punto final, reconfiguración distributiva para las políticas sociales:

Si bien las transiciones post extractivistas apuntan a una mayor calidad de vida, sin duda ese futuro será más austero. Los actuales niveles de sobreconsumo, especialmente aquel que es superfluo y banal, deben ser abandonados. La calidad de vida deja de ser entendida como una simple acumulación de bienes materiales, para ser ampliada a

dimensiones culturales, afectivas, espirituales, etc.; y la opulencia ya no es motivo de festejo. Paralelamente, estos cambios también apuntan a romper con el reduccionismo de las valoraciones económicas, al abrir las opciones a valores desde otras escalas y percepciones. Estos y otros componentes hacen que las transiciones sean pasos hacia un futuro pos capitalista (Gudynas, 2012, 295).

Los gobiernos llamados de izquierda y con discursos “progresistas” han dado continuidad al extractivismo sin proponer una transición al mismo. El gobierno de Chávez en Venezuela desde 1999 es ejemplo de explotación petrolera y minera por parte de empresas estatales, sin embargo, su empresa más representativa y con control de todas las reservas como Petróleos de Venezuela, S.A (PDVSA), no ha buscado romper con la dependencia a los precios del mercado mundial, ni se ha complementado con otros sectores de la economía venezolana. Rafael Correa en el Ecuador apostó en su gobierno por lo que Gudynas (2012) denomina “superar el extractivismo por más extractivismo” justificándose en la posibilidad de avanzar en proyectos de justicia social. De igual manera, Evo Morales en Bolivia, si bien ha permitido que algunas comunidades indígenas puedan diferir en torno a la explotación de algunos minerales en sus territorios, tampoco ha logrado superar la hegemonía exportadora en su país.

América Latina y –más aún– los países del Sur, han entrado en una etapa de profundización de sus economías extractivistas, bien sea con gobiernos neoliberales o con gobiernos de izquierda. El mercado mundial sigue fortaleciéndose a través de las tecnologías y los bienes de consumo masivo. El calentamiento global es la máxima expresión de crisis ambiental provocada por los países industrializados y el deterioro de los ecosistemas y la biodiversidad de los países exportadores llega a su agotamiento. Los recursos no renovables y renovables pierden sus ciclos de vida, de los cuales tienen derecho a cumplir, pero el capitalismo sigue predominando en su visión de exponerlos como fuentes necesarias para la acumulación de riquezas y ganancias.

El Buen Vivir como alternativa cultural y espiritual, pero también como una ética económica es la alternativa al desarrollo (que aun cuando sigue en construcción y en su búsqueda conceptual) mejor sustentada y con mayor alcance en todos los radios de acción de la humanidad. Su propósito ya ha sido reiterado infinitas veces en párrafos anteriores, es la reproducción de la vida humana, la garantía de estar en un espacio con las

condiciones ambientales necesarias y las formas de organización de producción para la sustentabilidad económica.

### CAPÍTULO III

#### EL SUMAK KAWSAY Y SU CORRESPONDENCIA CON LAS FILOSOFÍAS EMANCIPATORIAS DE AMÉRICA LATINA

Las filosofías emancipadoras en América Latina han tenido, a pesar de su diversidad teórica, un elemento común en sus debates y es el desafío de superar la pretensión de universalidad de la filosofía europea. En su conjunto, estas filosofías han propiciado, desde las re-significaciones simbólicas de sus territorios y la contextualización de los postulados de la modernidad, nuevos esbozos para la comprensión de la contemporaneidad y los contextos históricos de los pueblos de América Latina.

Existe en la filosofía del Sumak Kawsay una correspondencia con los discursos y la pluralidad teórica de las filosofías emancipadoras latinoamericanas. Entre otros elementos en los que conciertan, están la necesidad de recuperar y afianzar una identidad latinoamericana –regional o local–, la puesta en debate de nuevos referentes y categorías filosóficas, la defensa de sus formas de co-existencia y de sus culturas, tradiciones o cosmovisiones.

El carácter emancipatorio de cada una de estas propuestas filosóficas se debe a su sentido contrahegemónico y descolonizador, es decir, se trata de elaborar una argumentación filosófica capaz de deconstruir todo el aparataje simbólico que dio continuidad a la dominación europea que –si bien abandonó la fuerza como método para mantener el poder– ubicó a la cultura occidental como una forma universal de pensar y existir, logrando la subordinación de los sujetos situados en los territorios que el mismo proyecto eurocéntrico convirtió en lugares periféricos.

Esa alienación cultural por parte de Occidente es cuestionada por tener como objeto – desde su fundación– la pretensión de dominar y, en consecuencia, de superioridad sobre otros pueblos. La modernidad como método para la alienación es el resultado de pensar otra forma de dominación superada la idea de la fuerza, de la religión y de la clasificación de la raza. En ese sentido, el objeto de la crítica en las filosofías liberadoras latinoamericanas es precisamente la dominación cultural europea y lo que algunas se auto asignan como “tareas”, radica en la búsqueda por cómo repensar las relaciones sociales sin tener como propósito el dominio de una clase sobre otra o el abandono de las prácticas

discursivas y culturales de cada sujeto por la adopción de culturas que permiten el “desarrollo” hacia una sociedad moderna o del “primer mundo”.

En el contexto filosófico latinoamericano, es importante considerar las influencias de las ideas externas (entendidas estas como el conjunto epistémico europeo y su bagaje político posterior a los procesos independentistas latinoamericanos) y la construcción o modo de vida indigenista, el cual posee una visión de mundo holística que influye en el pensar de todo aspecto de vida; por tanto, resulta fundamental resaltar que el Sumak Kawsay –más que una ideología política– es una forma de ver el mundo, que influye en lo social y en la manera en cómo las comunidades se regulan y organizan, por lo que su relevancia está más dirigida hacia una ideología que rige la convivencia en comunidad y su relación con esta en la naturaleza.

Parte de estas ideas provienen de observar al entorno inmediato como el principal proveedor de recursos, las comunidades indígenas tienen –en su construcción social y económica– la visión del entorno como proveedor de los recursos necesarios para la vida, con lo cual rompe con los esquemas vigentes del capitalismo económico en donde la rentabilidad y adquisición de riqueza se impone a la coexistencia con el medio ambiente y el entorno en donde se habita. Esto, de acuerdo con Dussel (1996), se distancia de los esquemas tradicionales bajo los cuales las sociedades latinoamericanas han coexistido desde su independencia política donde las dinámicas sociales y económicas del capitalismo postindustrial del siglo XX han imperado en la región ocultando los lazos de sus sociedades con los saberes previos presentes en los pueblos originarios.

Por tanto, la correspondencia que se busca explorar implica la similitud de intereses en cuanto a la búsqueda de una ideología propia, que es confundida muchas veces con lo político, cuando es eminentemente una reinterpretación de los modos de vida en comunidad y cómo esta se desarrolla con su entorno. Sin embargo, la Filosofía de la Liberación retoma ciertas reminiscencias y principios que se asemejan a los fines del Sumak Kawsay en relación con las formas de convivencia, que poseen una fuerte connotación política actualmente.

### **Las tareas actuales de la filosofía en América Latina**

La filosofía latinoamericana, como hemos expuesto en líneas anteriores, tiene sus orígenes en la segunda mitad del siglo XX con el auge de la teología y la Filosofía de la

Liberación. Si bien estas posturas filosóficas aún están vigentes, el devenir histórico y los cambios estructurales en los territorios han permitido la configuración de nuevos debates y referentes que categorizan de otra forma la problemática social, política y cultural. Esos debates incluso han permitido la crítica a los discursos que se fundaron en el marco de esas filosofías para una mejor configuración y argumentación adecuadas a la época y/o al tiempo.

En ese sentido, para Dussel (2009) existe una nueva edad en la historia de la filosofía que tiene como fundamento el encuentro y reconocimiento de todas las tradiciones filosóficas, apostando así a un diálogo plural y transmoderno. Esta última categoría, fundada y elaborada por el mismo Dussel, se refiere a un nuevo tiempo de diálogo inter-filosófico donde se reconozcan todas las racionalidades y particularidades culturales. Para el filósofo argentino, lo que la universalización europea calificó de “mitos” no eran tal, sino tradiciones filosóficas particulares que buscaban respuestas a las preguntas por la realidad que el humano de esa tradición se formulaba. Los “mitos” se convirtieron en las narrativas racionales que enfrentaban los “núcleos problemáticos” surgidos de la inherencia humana a tomar conciencia sobre la realidad y la verdad de las cosas.

Esto implica el reconocimiento y la búsqueda de los saberes y prácticas filosóficas pre-hispánicas, así como las tradiciones de los pueblos que comprendieron estas culturas con el fin de rescatar métodos y conocimientos que permitían comprender la realidad desde el aspecto cultural y social. El restablecimiento de estas ideas que constan dentro de las tradiciones indígenas figuran como una filosofía latinoamericana más, que se adhiere al conocimiento ancestral de varias culturas y que puede referirse como un pensamiento prefilosófico válido.

Dussel (2009) explica que no existe un prototipo de discurso filosófico y que –por ende– la filosofía griega fue una filosofía particular y no el origen de la filosofía mundial. Existían, según Dussel, otras tradiciones o expresiones filosóficas que nacieron en el seno de las grandes culturas de la humanidad y que fundaron diferentes estructuras conceptuales. No obstante, lo que permitió que el eurocentrismo se universalizara, según el filósofo argentino, fue la desconexión de los lugares periféricos entre sí que tenían como referencia o centro únicamente a Europa:

La filosofía moderna europea aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo

colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la filosofía universal. Situada geopolítica, económica y culturalmente en el centro, manipulará desde ese espacio privilegiado la información de todas las culturas periféricas (Dussel, 2009, 39).

La transmodernidad, según Dussel (2009), establece que –en esta nueva edad de la historia de la filosofía– el núcleo problemático de todas las tradiciones filosóficas del mundo, está en las pretensiones de universalizar el conocimiento. Se trata de reconfigurar toda la historia de la filosofía para poder establecer un nuevo diálogo inter-filosófico que está enmarcado por el respeto a la diferencia y la igualdad de derechos. Es una nueva edad donde todas las culturas que estuvieron en la exterioridad o que fueron distintas, pero que –dentro de sus tradiciones filosóficas– daban respuestas a los problemas que le exigían pensar su lugar, tienen la misma validez que la que hegemonizó la filosofía moderna.

Dussel expone la necesidad del diálogo inter-filosófico por la urgencia de asumir tanto los problemas como las respuestas racionales de los países a los que denomina “postcoloniales”. Ese diálogo será complejo, porque las comunidades filosóficas hegemónicas no aceptan a las de los países postcoloniales, mucho menos, sus descubrimientos, pero –partiendo de la intención de de-construir la “validez universal” que pretendía Europa– el discurso filosófico en la nueva edad del diálogo debe discutir las tradiciones de territorios como África, China, India, América Latina y los países árabes, para “comenzar a recuperar el sentido de su propia historia” (Dussel, 2009, 42).

Se busca establecer el reconocimiento a las asimetrías culturales que fueron negadas y despreciadas por la sociedad moderna europea y consolidar el diálogo que parte, según Dussel (2009), primordialmente de la (auto) afirmación de la negación y exclusión de las tradiciones filosóficas y culturales por parte de la modernidad. Para Dussel, es desde esos valores excluidos que debe partir el diálogo inter-filosófico para que pueda ser un espacio plural e intercultural. Al no suponer que toda la creación filosófica parte de la modernidad, se estaría posibilitando una tradición filosófica mundial distinta a la que la sociedad moderna y europea impuso a su exterior.

En otros planteamientos referidos también al tema de la transmodernidad, Dussel, (2012) propone la prioridad en una agenda de diálogo filosófico sur-sur. Esta concepción la justifica a partir de la noción del ejercicio del poder que ejerce el norte (Estados Unidos

y Europa) sobre el sur (pueblos postcoloniales) en el que prevalece –además– de lo político y económico, lo cultural, al decretar Europa la inexistencia de una “filosofía estricta” en los países víctimas de su colonialismo.

La prioridad cultural que Dussel (2012) expone para su discusión en la agenda del diálogo filosófico sur-sur es la situación de la filosofía de estos pueblos postcoloniales, la cual debe puntualizar las causas de la invisibilización de la misma y buscar la alternativa para revertirla:

Faz tempo que a história de nossas filosofias deixou de ser o centro da formação de nossos estudantes universitários de filosofia. Isto porque, simplesmente aplicávamos os planos de estudo vigentes nas universidades europeias ou norte-americanas. Isto manifesta um nefasto estado de coisas, fruto de um colonialismo cultural que deve ser enfrentado (Dussel, 2012, 13).

Dussel (2012) hace referencia a que existe también –en los países periféricos– una filosofía colonial, caracterizada por ser practicada a nivel regional y local, pero –a su vez– negada por ella misma por adoptar los cánones eurocéntricos. Al contrario, la filosofía de los pueblos postcoloniales que se asume como tal y como tradición filosófica, es negada y calificada por la filosofía moderna europea como “pensamiento mítico, folclórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, etc.” (Dussel, 2012, 20).

Esa condición de postcolonial es lo que precisamente posibilita la liberación cultural de la modernidad. La filosofía, por no ser una cuestión aislada, sino producto del compromiso con su propio mundo (Dussel, 2012), demuestra que no es posible pensar una realidad si no se está en ella; es decir, empezar una nueva edad creativa y de diálogo inter-filosófico, debe tener en cuenta que la elaboración de respuestas “racionales” a las realidades de un espacio, no puede ser el mismo esquema conceptual y categorial para otras realidades.

Para Grosfoguel (2008) los pueblos a nivel global están divididos en dos polos que tienen como diferencia una relación de poder colonial. Para establecer un diálogo liberador, expone Grosfoguel, se tendría que promover un proceso de descolonización en las relaciones globales del poder donde se tenga como principio dialógico la horizontalidad y la igualdad entre las culturas. Para el mismo autor, la transmodernidad es la propuesta

que culminaría el proyecto de descolonización, porque se apuesta por las diversas alternativas epistémicas de los pueblos colonizados como propuestas filosóficas y críticas a la modernidad arraigada únicamente a Europa.

En concordancia con Dussel, el sociólogo Grosfoguel (2008) plantea un reconocimiento a las localidades y su multiplicidad ética-política para ser la contraparte al fundamentalismo eurocentrista. En ese sentido, se afirma que la noción de liberación solo puede construirse desde el diálogo de cada cultura con otras, haciendo práctico y real el reconocimiento a las alteridades y diversidades que elaboran respuestas a sus realidades concretas, a su universo concreto:

La Filosofía de la Liberación solo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos (Grosfoguel, 2008, 211).

Un mundo descolonizado, transmoderno y pluriversal, como lo plantea Grosfoguel (2008), es un mundo donde las relaciones de poder del Norte global, euro-norteamericano-colonial-capitalista, no impongan sus nociones ni términos a los pueblos postcoloniales.

El sistema-mundo global no reconoce las formas de alteridad presentes en los pueblos no-globales por representar estos un peligro a la hegemonía occidental y capitalista. Para este autor, todas las nociones o categorías impuestas por el dominio fundamentalista, deben ser reconceptualizadas y discutidas en perspectivas transmodernas para liberarlas de sus presunciones occidentales.

Este conglomerado de ideas permite exponer cómo la filosofía latinoamericana se ha ido enriqueciendo de diversas fuentes epistémicas que no se rigen exclusivamente por aquellas provenientes de Europa, las ideas globales o que se impusieron durante siglos y están siendo permeadas por las visiones tradicionales de varias culturas indígenas que aún imperan en el presente y que –como parte innegable del ser latinoamericano– influyen en

el sistema filosófico y de pensamiento actual en formas que buscan ampliar criterios y visiones de mundo, desde la construcción de nuestras sociedades.

En este contexto, Baraldo (2021) explica que –desde mediados del siglo XX, específicamente entre los años 60 y 70– se compone un nuevo modelo de análisis de la realidad, en el cual se restablecieron nuevas categorías de reflexión filosófica: en el contexto latinoamericano, se busca el sentido propio a través de una revisión de las ideas centrales de las culturas originarias, en donde términos como el pachamanismo o el Sumak Kawsay irrumpen en el discurso y prácticas filosóficas de varios países de la región, para influir en la ideología política y su posterior proyección como política social, cultural y ambiental.

Por tanto, la filosofía latinoamericana procura replantearse –desde enfoques que buscan retomar ideas y modelos filosóficos previos a la colonización europea–, para establecer una serie de lineamientos que prosperaron en las sociedades prehispánicas y que pretenden ser retomadas ahora como una reivindicación epistémica de los saberes originarios y su proyección en las sociedades que descienden de estos grupos culturales indígenas, tal es el caso de Ecuador, Perú, Bolivia y otras comunidades que pueden ver viable su *praxis* en el resto de América Latina.

### **Tensiones contrahegemónicas en América Latina**

La dicotomía hegemonía versus contrahegemonía ha sido una dinámica común en el contexto del debate filosófico latinoamericano. En el siglo XIX esta se sustentó en base a las ideas positivistas provenientes de Europa, mientras que –bien entrado el siglo XX– las corrientes actuales del pensamiento latinoamericanista pretenden romper con la epistemía eurocentrista, al confrontar estas ideas con un pensamiento propio, originario de América. Por lo que es necesario definir este término antes de profundizar en la tensión contrahegemónica en América Latina:

La hegemonía puede definirse siguiendo los enfoques previos presentados por Antonio Gramsci en la capacidad de una clase o grupo social dado de articular a sus propios intereses los de las clases subalternas, aunque subordinando los de estas últimas. La hegemonía es una doble relación sustentada principalmente en la capacidad de las clases en el poder, de obtener el consenso activo de los dominados. Es, en síntesis, una suma de consenso más coacción física, donde esta

última adquiere peso justamente en los períodos de crisis orgánica, de crisis de autoridad, de debilitamiento del consenso respecto de una forma de organización social (Baraldo, 2021, 269).

En términos del debate filosófico latinoamericano, lo antes expuesto, permite establecer que la hegemonía no se sustenta en imposición, sino en un modelo de consenso epistémico, que las elites establecen en la cultura, educación e ideologías imperantes en cada una de las sociedades de los países de la región, que determina qué conocimiento es establecido o reconocido como válido, desprestigiando otras fuentes del mismo, siendo – en este caso– los saberes y posturas pre filosóficas de las comunidades indígenas desprestigiadas.

Dado que la dominación no se ejerce exclusivamente por la fuerza, Baraldo (2021) explica que la educación, las instituciones y los valores de una sociedad imponen un criterio generalizado sobre las mismas. Tras la masificación de los medios de comunicación, estos juegan un papel determinante ya que condicionan a una sociedad a un patrón ideológico y de pensamiento que impone, rige su cultura y comprensión de la realidad. La contrahegemonía aparece entonces como respuesta que busca divulgar los otros conocimientos y formas de ver el mundo que han sido rechazados durante siglos.

En este contexto, De Sousa (2010) expone que una de las dimensiones del contexto latinoamericano actual radica en que en este continente se ha logrado ejercer una práctica contrahegemónica desde las mismas instituciones que surgieron como parte de la propuesta liberal y moderna. Para De Sousa, la posibilidad contrahegemónica ocurre cuando las clases dominantes están debilitadas y las clases populares avanzan en una agenda para superar las bases y los límites del Estado liberal y capitalista.

La agenda de esa lucha contrahegemónica en América Latina la han marcado movimientos populares o subalternos que exigen la construcción de un constitucionalismo o de sus derechos en colectivo. Específicamente, el pensamiento contrahegemónico en los últimos años ha establecido –por medio de movilizaciones políticas constantes– el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas y afrodescendientes, a las mujeres, a la clase obrera y, a su vez, la crítica a la institucionalidad política que legaliza –por acción u omisión– la discriminación racial y étnica, el deterioro de la Naturaleza y los privilegios por ser parte de alguna elite política o capital:

Esta posibilidad de contrahegemonía ocurre en ciertos contextos de intensificación de las luchas populares cuando no figuran en la agenda política otros medios de lucha (revolución), cuando las clases dominantes están relativamente fragmentadas y cuando el imperialismo aparece momentáneamente debilitado o centrado en otros espacios geopolíticos (De Sousa, 2010, 59).

Las tensiones que el pensamiento contrahegemónico ha provocado se deben a la permanencia de los movimientos sociales que –a su vez– han logrado irrumpir en la institucionalidad liberal para exigir una reconstrucción de sus derechos humanos. De Sousa (2010) agrupa a estos movimientos en lo que él llama un cosmopolitismo subalterno que defiende una ilimitada presencia de diversidad en el mundo, por tanto, cuando se trata de relaciones de poder desiguales o de exclusión social, estos movimientos contrahegemónicos proponen como principios la igualdad y el respeto a las diferencias. En este punto, el sociólogo plantea una ecología de saberes como alternativa a la creencia de la ciencia como única forma válida de conocer y aprender.

Existe en los planteamientos de Boaventura de Sousa (2017) una referencia a dos temporalidades que, para el autor, cuando se encuentran, son antagónicas. Se refiere al sentimiento de la urgencia y al sentimiento de profundidad en cambios civilizatorios. Lo primero cree urgente la necesidad de atender por medio de acciones inmediatas y atención absoluta una serie de fenómenos tanto naturales como sociales entre los que se pueden destacar el calentamiento global, la explotación de recursos naturales, el impacto desigual que genera el capitalismo, entre otros. El segundo sentimiento defiende que un cambio civilizatorio debe hacerse profundo para lograr una transformación eficaz en las estructuras sociales. Para ello, la experiencia en el siglo XX –narra De Sousa–, demostró que la toma del poder institucional no bastaba para generar dichas transformaciones civilizatorias, sino que debía transformarse también la concepción y visión del ejercicio del poder.

Para De Sousa (2017), se deben construir nuevos horizontes interculturales. Esa construcción debe tomar en cuenta, además de la diversidad, algo que ya con Dussel y Grosfoguel habíamos planteado y es que –como plantea el mismo De Sousa– “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (50). En este punto, el sociólogo afirma que la idea de libertad o igualdad ahora tienen una connotación distinta

a la moderna, porque la igualdad que se defiende en el sentir contrahegemónico incluye las diferencias, es decir, se trata de defender la idea del derecho a ser iguales, a pesar de las diferencias, pero –además– de reconocer la diferencia, interiorizarla y convivir con ella:

Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el choque de civilizaciones, es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte (De Sousa, 2010, 67).

Es una nueva construcción intercultural de los derechos humanos tal y como lo afirma De Sousa (2017). Se busca una construcción horizontal y relacionando la idea de derechos humanos con la idea de dignidad humana en contraposición a los derechos humanos universales que presupone el eurocentrismo. También frente a esos universalismos, los derechos humanos deben ser el reflejo y legitimados por su significado local. En resumen, para construir ese horizonte intercultural, De Sousa expone premisas que son esenciales en ese proceso. La superación del universalismo, la visión de derechos como dignidad, la asimilación de que las culturas no son completas ni monolíticas y –por último– la comprensión de que cada cultura divide sus propios grupos sociales. Pero, además, De Sousa expone que debe superarse la idea de que los derechos deben estar vinculados a la exposición de deberes. Para el sociólogo, esta tesis le sirvió a la modernidad para dejar a la Naturaleza sin derechos, así como a las generaciones del futuro, pues, no poseían deberes:

Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden eventualmente conducir a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieren poder (De Sousa, 2010, 72).

El carácter emancipatorio de estos derechos humanos le otorgan un propósito pos imperial: que estos derechos humanos pensados en clave contrahegemónica tengan como principio y fin un diálogo intercultural que busca el consenso entre culturas y grupos involucrados (De Sousa, 2010); es decir, significa que se deja atrás el imperialismo cultural que la trayectoria histórica de la modernidad impuso, resaltando falsas culturas completas que no necesitaban establecer diálogos con otras culturas.

De Sousa (2010) plantea que la principal tarea en esta construcción de derechos humanos pos imperiales es epistemológica, pero se trata también de un empoderamiento, de un dominio social colectivo, de tener el derecho a organizar y participar en la creación misma de los derechos. Se descarta así y para siempre los discursos sobre los derechos humanos universales para justificar o estar al servicio de intereses económicos y geopolíticas de las potencias capitalistas. Este último derecho les aseguraría a las minorías excluidas por parte de las elites políticas, que nunca más puedan correr el riesgo de opresión (De Sousa, 2010) y sufrimiento humano. Pero, además, el derecho a la organización incita a una reconfiguración política de la democracia para transformarla y consolidarla como una democracia participativa.

Entre otras cosas, se apuesta por una sociedad que no sea condenada a la despolitización, sino al activismo permanente para la defensa de su dignidad y la creación pertinente y local de sus derechos. Esto ha tenido una fuerte aceptación de principios, entre los que puede mencionarse el activismo político llevado a cabo por varios movimientos y grupos indígenas de países como Ecuador, Perú, Bolivia y México, en los que estos grupos ejercen un rol activo en la búsqueda de la consolidación de sus culturas, como iguales dentro de la sociedad.

Parte de estas premisas de reivindicación en los países antes mencionados, buscan un contrapeso hegemónico desde la producción académica o desde el activismo social y político de los grupos indígenas y de sus partidarios en otros sectores sociales. Esto permite, no una suplantación cultural, sino un diálogo entre diversos sectores que componen una misma nación. Por último, otro de los elementos que imperan en la dicotomía hegemónica es la construcción histórica de la cultura y las sociedades latinoamericanas, la cual se sustenta en su visión tradicionalista o –en este caso– afín a la supremacía eurocentrista, el historicismo:

El historicismo se encuentra ligado de manera muy estrecha con el cultivo de nuestra historia de las ideas. No solo ha proporcionado el marco teórico, sino también las herramientas conceptuales y metodológicas con que se abordó y aún se aborda el estudio de las ideas hispanoamericanas (Arpini, 2021, 17).

El autor antes citado hace un especial énfasis por la autenticidad de la filosofía latinoamericana y sus influencias del pensamiento europeo en el cual este puede tener un fuerte dominio en la actitud filosófica de la región. Las tesis o corrientes historicistas se enfocan entonces no en una exaltación de las bases ideológico-culturales del estado resultante de la expulsión del dominio europeo, sino de una interpretación holística del pasado, tomando como punto de partida la revisión de las culturas y pueblos originarios hasta el presente, analizando los procesos como un todo, en el cual esta amalgama cultural y social se expone como resultado de esta mezcla de pueblos y culturas en algo nuevo, una cultura mestiza.

### **Pensar más allá de las interpretaciones globales**

Para De Sousa (2017) existe un Norte Global que, debido a su mirada o herencia colonial, se ha vuelto incapaz de dar respuesta a las crisis y dificultades que nuestros tiempos atraviesan. Esto, según De Sousa, pasa por la intención de querer interpretar al mundo y sus complejidades desde sus teorías universales. La tradición eurocéntrica –aun cuando está en crisis– y, en consecuencia, en constante crítica, se niega a mirar otras experiencias o alternativas epistemológicas y ontológicas para dar respuesta a las preguntas que exigen una transformación eficaz de nuestras estructuras políticas.

Esas preguntas, a las que De Sousa ha denominado “preguntas fuertes”, obtienen del Norte global unas “respuestas débiles” por insistir en una interpretación singular de los problemas. Esas preguntas fuertes se han intensificado debido a varias razones, entre ellas, el cambio de época, la aparición de nuevas posibilidades u opciones para enfrentar las dificultades que ha producido precisamente el Norte global y el agotamiento de un modelo universal diseñado por el eurocentrismo. Sin embargo, eso no ha sido suficiente para que el Norte global renuncie a su tarea por ignorar las interpretaciones no-eurocéntricas que han construido teoría ante las perplejidades políticas de las cuales son víctimas.

La verdad del asunto es que, después de cinco siglos de “enseñar” al mundo, parece que el Norte global ha perdido la capacidad de aprender de las experiencias del mundo. En otras palabras, se diría que el colonialismo ha incapacitado al Norte global para el aprendizaje desde un punto de vista no colonial, es decir, desde aquel que permite la existencia de historias distintas de las de la historia universal eurocéntrica (De Sousa, 2017, 76).

En esa misma línea, De Sousa plantea que existe un Sur global, que es precisamente el que ha mostrado un horizonte de interpretaciones no-eurocéntricas a través de experiencias políticas con puntos de vistas no coloniales. Esas experiencias han sido llevadas a cabo por movimientos que han puesto en cuestión temas como los derechos humanos, el respeto a los principios de autodeterminación por parte de los países del Sur global, los derechos de la naturaleza o simplemente, por soñar con una sociedad alternativa que tenga como criterio la lucha contra la desigualdad, el empobrecimiento o la explotación. Es en este punto donde encontramos similitudes entre la propuesta de Boaventura de Sousa y el proyecto del Sumak Kawsay. Sobre todo, por las preguntas sobre la dignidad humana representada como un derecho y la superación al concepto cartesiano que se le otorgó a la naturaleza, entendida entonces como un “recurso”.

La discusión por los derechos humanos radica en poner en tensión la diversidad de principios éticos que existen entre las culturas del mundo para la construcción de criterios en torno a lo que pueda entenderse pluralmente como dignidad humana y justicia social. La crítica que estos nuevos movimientos sociales que exigen la visibilización de esos principios señala que la teoría moderna y eurocéntrica ha respondido alegando que puede entenderse la diversidad siempre y cuando esté dentro de la concepción universal de los derechos humanos.

El cuestionamiento a esa universalidad, plantea De Sousa (2017), es producto de la perplejidad que provoca las limitaciones de un pensamiento universal sobre los principios éticos de la humanidad. Pero, además, insistir por parte del Norte global en la negación al reconocimiento de la diversidad de principios, ha hecho que diferentes movimientos fortalezcan sus luchas por una construcción no occidental de sus derechos. Es así como De Sousa plantea que el Norte global ofrece respuestas débiles a contextos como los que han generado las luchas indígenas y afrodescendientes, las luchas por parte de las mujeres y demás movimientos o gramáticas que parten de referencias culturas no occidentales:

El pensamiento convencional sobre los derechos humanos carece de herramientas teóricas y analíticas para posicionarse en relación con dichos movimientos y, peor aún, no comprende la importancia de hacerlo. Aplica la misma receta abstracta de carácter universal, con la esperanza de que de este modo la naturaleza de las ideologías alternativas o los universos simbólicos se reduzca a especificidades locales que no afecten al canon universal de los derechos humanos (De Sousa, 2017, 79).

De igual modo, otra de las preguntas fuertes que De Sousa afirma que recibe una respuesta débil, es la pregunta por la sostenibilidad del concepto de naturaleza dentro de la lógica moderna. A pesar de que esa concepción ya es cuestionada al momento de exponer la dificultad de reproducción o sostenibilidad de la vida humana que se presentan en el marco de la lógica cartesiana sobre la naturaleza, el Norte global insiste en concebir el espacio natural como un recurso “ilimitado” a disposición de los seres humanos (De Sousa, 2017):

Así, pues, el modelo cartesiano no aborda el problema fundamental que subyace en esta pregunta fuerte. Además, y lo más importante, no consigue entender la fuerza y la lógica de los movimientos sociales que en las últimas pocas décadas han estado organizando sus luchas sobre la base de una idea no eurocéntrica de la relación entre naturaleza y sociedad, según la cual la naturaleza aparece como la Madre Tierra, un organismo vivo al que pertenecemos y titular de sus propios derechos. Desde un punto de vista cartesiano, el hecho de que la Constitución ecuatoriana incluya todo un apartado dedicado a los derechos de la naturaleza es jurídica y ontológicamente absurdo, una auténtica aberratio entis (De Sousa Santos, 2017, 81).

La respuesta a esta pregunta por la relación entre sociedad y naturaleza es débil, porque no trasciende más allá de lo que la concepción eurocéntrica y moderna del desarrollo puede elaborar y esa noción de desarrollo, según De Sousa Santos, no cesa en la perspectiva de promover un avance infinito de las fuerzas productoras y explotadoras. Es más, el mismo autor plantea que, nunca el capitalismo global había tenido tanta intención de explotar recursos naturales. Pero más allá de la intención, nunca el capitalismo global había generado tantas consecuencias sociales por esa explotación de recursos, es decir,

consecuencias como conflictos bélicos, desastres medioambientales y empobrecimiento humano.

Pero más allá de las preguntas “fuertes” que obtienen “respuestas débiles” por parte del Norte global, De Sousa (2017) hace referencia a que existen otras dificultades para la teoría convencional eurocéntrica. Una de esas dificultades es imaginar que el capitalismo no tiene fin y –en esa imaginación política– ha caído incluso la izquierda crítica eurocéntrica. Por ello, para el sociólogo portugués, se ha intentado desde esa corriente política crear estructuras o mecanismos para poder convivir con los principios del capitalismo que es la acumulación de capital, la ganancia y el mercado y el individualismo como práctica, además de la competencia. Esas estructuras se instalaron, sobre todo, en los países de lo que ellos denominaron el Tercer Mundo, para intentar presentarse como una corriente política con conceptos críticos al desarrollo del capitalismo. De esta manera nacen y se instalan la democracia social y el Estado de bienestar como formas políticas que asumieron un discurso de reivindicación social, pero sin negar un crecimiento económico neoliberal. Se apoyó en la constitución de organizaciones de base, pero –sobre todo– en la organización de clase obrera con grupos o asociaciones sindicales y federaciones de trabajadores de la industria de las grandes transnacionales o empresas privadas.

Existe otra corriente política en esta dificultad para la teoría crítica eurocéntrica que sí imagina el fin del capitalismo y se ha concentrado en dos escenarios: el primero, en imaginar un escenario político y cultural en caso de un colapso del capitalismo, es decir, un escenario postcapitalista, donde se desarrolle un posible “socialismo del siglo XXI”; y, el segundo, es un escenario que pone en tensión alternativas pre capitalistas, o sea, elementos políticos y económicos que caracterizaban a nuestros pueblos milenarios antes de la conquista; en este punto, vale destacar las experiencias por construir teóricamente el Socialismo comunitario o –lo que nos ha tocado desarrollar– como el socialismo del Sumak Kawsay:

Las dos reacciones se aprovechan de cierto margen que el capitalismo global ha creado (sobre todo mediante la subida del valor de intercambio de las mercancías, la tierra y los minerales típico del imperialismo extractivista) sin cuestionarlo de forma significativa, aunque la retórica oficial sea anticapitalista y antiimperialista, como en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. De distintas formas, reflejan

los límites actuales de la globalización contrahegemónica tal como puso de manifiesto el proceso del Foro Social Mundial durante la década pasada (De Sousa, 2017, 86).

De la misma forma que imaginar que el capitalismo tiene fin representa una dificultad para la teoría eurocéntrica, también lo es imaginar que el colonialismo tiene fin. A pesar de que existen diferentes corrientes que niegan la existencia de un colonialismo después de los procesos independentistas del siglo XIX, y que la única lucha que debe intensificarse es la lucha contra el capitalismo, los estudios postcoloniales han develado que existe una colonialidad del poder, alojada en las estructuras liberales de la institucionalidad o del Estado. Para De Sousa (2017), quienes promovieron la lucha de clases, han invisibilizado o ignorado las luchas etno-culturales, por considerar que esta lucha ya se concretó con los procesos de abolición de esclavitud o con el reconocimiento por parte de los derechos humanos universales y los organismos internacionales.

Sin embargo, la dificultad para la teoría eurocéntrica es cuando se ha demostrado que después de la independencia política de los países, siguió el colonialismo. Y argumentan que la lucha anticapitalista debe ser en conjunto con la lucha anticolonial, sobre todo, porque la dominación de clase se fortalece con la dominación etno-racial y cultural:

Es muy difícil imaginar una alternativa al colonialismo, porque el colonialismo interno no es solo, o principalmente, una política de Estado; es más una amplia gramática social que impregna las relaciones sociales, los espacios público y privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. En resumen, es una forma de vida, una forma de cordialidad desigual que a menudo comparten quienes se benefician de él y quienes sufren sus consecuencias (De Sousa, 2017, 87).

Otra de las dificultades para la teoría eurocéntrica, resulta ser lo que De Sousa (2017) denomina “la paradoja de la urgencia y el cambio civilizacional”, dos sentimientos que se disputan la prioridad en la agenda de los movimientos de acción colectiva anticapitalistas y anticoloniales. El primer sentimiento, de urgencia, manifiesta que es necesario una acción inmediata para atender algunos fenómenos que no permitirían pensar en posibles soluciones a largo plazo, a saber, esos fenómenos serían, según De Sousa, el calentamiento global, el agotamiento de los recursos naturales, la destrucción

de la vida humana, la desigualdad social, entre otros, que –de distintas formas e intensidades– crean un imaginario de urgencia.

Del otro sentimiento, el del cambio civilizatorio, De Sousa plantea que los fenómenos de nuestra época son estructuras que –debido al fortalecimiento que tuvieron por el tiempo que tienen instaladas– no pueden ser transformadas a corto plazo. De modo que es necesario, pensar alternativas epistemológicas y teóricas que generen una transformación real del paradigma civilizacional que esas estructuras dominantes impusieron. Se trata de un sentimiento utópico donde otro mundo es posible si los retos que se antepone pueden generar soluciones pragmáticas, pero poniendo en tensión los estilos teóricos de la concepción sobre los principios civilizatorios.

A pesar de existir experiencias que solo respondían o creían en la necesidad de uno de los sentimientos, De Sousa, expresa que existen algunas donde han tenido acciones conjuntas y agendas compartidas. Sin embargo, se diferencian al momento de poner en tensión la transformación de la institucionalidad. La toma del poder institucional no es suficiente si no se logra transformar la misma de manera radical. Este supuesto, se fortaleció más en las últimas décadas con la irrupción en la política de movimientos indígenas y comunitarios que exigen –a corto plazo– un activismo más radical y menos institucional por parte de quienes llegan al poder gracias a las movilizaciones populares:

La coexistencia de estas dos temporalidades antagónicas produce una gran turbulencia en las viejas distinciones y fracciones que estaban en el núcleo de la teoría crítica y la política eurocéntrica, por ejemplo, entre la táctica y la estrategia, el corto plazo y el largo plazo, o la reforma y la revolución. El sentimiento de urgencia exige táctica, corto plazo y reforma, en cambio, el sentimiento de cambio civilizacional paradigmático exige estrategia, largo plazo y revolución (De Sousa, 2017, 89).

La teoría y la práctica es otra de las diferencias que colocan a estos sentimientos en un escenario antagónico. A pesar de haber coexistido juntos en algunas experiencias, esta compleja relación entre la teoría y la práctica profundiza el debate sobre las acciones a llevar a corto plazo; es decir, que quienes proclaman la urgencia de enfrentar los fenómenos apuntan hacia una práctica inmediata, que se evidencia en los movimientos sociales, los movimientos de liberación nacional o algunos gobiernos que llegaron al

poder por fuerte movilización popular. Sin embargo, quienes se han apoyado más en la teoría han terminado en un lado más convencional, siendo indiferentes con lo que debe ser reconstruido y, dejan de estar, según De Sousa, al servicio de futuras acciones colectivas.

La pertinencia de la propuesta de Boaventura de Sousa o su correspondencia con lo que se ha conceptualizado como Buen Vivir o Sumak Kawsay, se evidencia en una construcción, por parte de ambos proyectos, de una imaginación política y cultural más allá de la modernidad y de lo que se ha entendido en los últimos años como “global”. Lo que Boaventura de Sousa Santos denomina como respuestas débiles por parte de la teoría convencional eurocéntrica, es una de las causas por la que el Sumak Kawsay emerge como una alternativa al caos que ha generado el capitalismo en su fase neoliberal.

La perplejidad que América Latina representa, ha permitido este tipo de acciones colectivas en tanto teóricas y prácticas, de corto o largo plazo, pero que tienen como principio básico distanciarse de la tradición eurocéntrica para creer que otro mundo es posible. El Sumak Kawsay, si bien parece ser un movimiento que reclama la urgencia de enfrentar las consecuencias del capitalismo neoliberal y su crecimiento, también tiene como último fin un cambio civilizatorio que apela a rescatar algunos elementos de las sociedades pre capitalistas, pero apoyado en una intención de amplitud y transición hacia nuevos horizontes políticos y epistemológicos acordes a nuestra época, al territorio y a la vida.

### **Una forma de vida *otra*, una noción de razón *otra***

Para Juan José Bautista (2015), el problema fundamental en los debates de América Latina se centra en una posible transición de una forma de vida a otra. Para hacer posible esa transición, Bautista (2015) plantea que debemos trascender hacia una forma de vida transmoderna y pos occidental, es decir, una forma de vida cuya “matriz histórica y cultural no procede ni de Occidente ni de la modernidad” (207). Se trata de una forma de vida que se construye desde lo comunitario y que se entiende como tal más allá del postulado moderno de una vida social.

Haciendo referencia a la principal tesis de la filosofía hegeliana que expresa una autoconciencia del tiempo histórico, Bautista (2015) resalta que si bien Hegel pensó en una filosofía moderna que respondiera al tiempo histórico de Alemania y Europa, esa modernidad que se pensó para determinada realidad, ya no es viable ni pertinente para la

humanidad de nuestro tiempo, es decir, la cuestión que ahora nos toca es buscar la posibilidad de una filosofía pertinente a nuestro tiempo y a nuestra realidad histórica, que trascienda la modernidad, pues, esta representa un proyecto del pasado:

En ese sentido, la pregunta por la modernidad en Hegel, para nosotros sería una pregunta por el pasado y ya no más por el futuro, es decir, el proyecto de la modernidad ahora aparece ante nosotros como lo viejo o caduco a ser superado. Ahora, la pregunta gira en torno a una forma de vida más allá de la modernidad. Para nosotros, lo nuevo ya no está en lo moderno sino más allá de ella, pero no solo espacialmente sino fundamentalmente de modo temporal, es decir, como proyecto histórico (Bautista, 2015, 241).

A partir de la tesis de Bautista, podemos afirmar que uno de los debates en común que con mayor fuerza comparte el Sumak Kawsay y la filosofía latinoamericana de la liberación, es la superación o la necesidad de otra forma de vida más allá de la modernidad, sobre todo, porque la permanencia en el tiempo de la filosofía moderna se debe a la constante negación por parte de esta, de nuestro pasado; es decir, que para el proyecto ideológico de la modernidad es fundamental negar no solo el pasado, sino el presente de cualquier cultura que pueda cuestionarlo. En la filosofía latinoamericana de la liberación –y en el Sumak Kawsay– se busca superar a la modernidad como único proyecto de futuro, se trata de desmontar que la realidad histórica o socio-cultural de nuestros pueblos estén ligadas a lo obsoleto, caduco, inviable, porque esa ha sido la pretensión de la modernidad y del eurocentrismo para mantenerse como la única posibilidad histórica para afrontar los problemas de nuestro presente (Bautista, 2015).

Es a partir de esa búsqueda que Bautista afirma que la izquierda del siglo XX cometió un error al intentar superar las contradicciones de la modernidad por medio de proyectos filosóficos e ideológicos vinculados a ella. Para Bautista (2015), la modernidad tiene como principio básico en su proyecto ideológico la dominación, por tanto, construir un proceso de liberación con la lógica moderna, profundizaría aún más las contradicciones. Si bien en el discurso de la modernidad la libertad es uno de sus postulados, para Bautista es un discurso falso, pues, encubre el propósito de dominar cualquier realidad posible por parte del proyecto moderno:

La recuperación de nuestra propia realidad histórica tiene que ver con la necesidad de producir no solo otra concepción de realidad sino, en este caso, de tiempo, temporalidad y de futuro. Porque la modernidad, cuando impuso su propio tiempo, negó no solo nuestro tiempo, sino también nuestro futuro. Truncó por la violencia el presente en el cual nos estábamos desarrollando e imponiendo su presente y futuro, es decir, su realidad, negó nuestra realidad, nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro (Bautista, 2015, 243).

Según Bautista (2015), la modernidad solo tiene sentido para países o naciones con pretensión de dominación, porque –efectivamente– bajo ese principio lo fundó la burguesía europea. De manera que, la modernidad no será un proyecto factible para los pueblos o países que han sido oprimidos, explotados y dominados; es decir, que el proyecto de la modernidad no es factible para toda la humanidad. Sin embargo, la modernidad es el proyecto civilizatorio con más legitimidad en la actualidad, porque logró –desde su discurso filosófico– imponerse como el único proyecto “racional” existente en la humanidad. Esta lógica para auto-justificarse, ha logrado que otras civilizaciones o culturas se vean irracionales o con poca capacidad para alcanzar el desarrollo. Eso pasa por el discurso moderno de calificar cualquier modelo civilizatorio que le antecedió como modelos irracionales, insensatos, salvajes, y presentarse ante el mundo como un nuevo modelo institucional y científico que volvió a la humanidad más racional y más desarrollada. De manera que, para Bautista, el producto auténtico del discurso filosófico de la modernidad es como tal, la racionalidad, la lógica, el argumento para validar una verdad.

En este punto tiene mucha pertinencia el Sumak Kawsay o el Buen Vivir, pues, justamente son los pueblos amerindios milenarios los que han sido mayormente víctimas de la racionalidad moderna. Pero cobra aún más pertinencia al promover otra noción de la razón, se trata de una concepción de la razón que no justifica el dominio ni la explotación, sino –por el contrario– busca una racionalidad que tenga como principio fundamental la reproducción de la vida:

Esto quiere decir que imaginar, concebir o creer en que otro mundo es posible, implica inevitablemente concebir y producir otra idea de razón con la cual hacer posible el desarrollo de esa otra forma de vida distinta de la moderna. En ese sentido, es ingenuo creer que se

puede producir o desarrollar otra forma distinta de vida con la misma concepción de razón o racionalidad que la modernidad ha desarrollado para producir una realidad injusta, desigual y de dominación (Bautista, 2015, 245).

Para Bautista (2015), las contradicciones de la modernidad han llegado a confrontar dos formas de vida: la del primer mundo que se desarrolla por medio del extractivismo, la explotación, la exclusión y la opresión y la de las formas de vida de los países a los cuales ha negado y que ha denominado del “Tercer Mundo”. Se trata de dos formas de vida que se diferencian en puntos fundamentales: la primera, la del primer mundo, ha generado el empobrecimiento que hoy sufre la mayoría de la humanidad; y, la segunda, la del Tercer Mundo, aún garantiza la reproducción de la vida humana y de la naturaleza entendida por estos pueblos como sujeto de derechos. Según el filósofo boliviano, la contradicción más profunda de la modernidad es una forma de vida que representa a la muerte; y, por otra parte, la que promueve la vida en plenitud.

En ese sentido, para poder concretar la posibilidad de otra forma de vida, y de otra noción de razón o racionalidad, Bautista esboza que es necesaria otra idea de filosofía. Pero es una filosofía que vuelva al principio que le dio sentido a la misma; es decir, una filosofía que parta de la sabiduría, de lo que el autor denomina la “tematización de la vida”, es una filosofía que se preocupa o que piensa en correspondencia con el sentido humano de la existencia y la vida, no es una filosofía que se preocupa solo por la argumentación y las formas. Al respecto, Bautista plantea lo siguiente:

Ahora se trata de volver a pensar la realidad, pero ya no con la misma concepción de filosofía que produjo la modernidad, porque ella es literal amor al *logos* y no a la *Sofía*, la cual es sabiduría cuando es para la vida. Si la filosofía va a continuar siendo lo que en el principio se propuso, será cuando se convierta en literal amor a la sabiduría, pero ya no a la de los griegos, europeos, occidentales o modernos, sino que debe empezar a pensar explícitamente la sabiduría que para la producción y reproducción de la vida fue producida milenariamente por los pueblos que la modernidad occidental ha negado y sigue negando hasta el día de hoy (Bautista, 2015, 246).

Se trata de alcanzar y promover una “racionalidad de la vida”, es decir, una racionalidad o práctica filosófica que tenga como criterio la producción y reproducción de la vida y no

del capital. Para este autor la producción del conocimiento debe estar enfocada en la posibilidad de que la vida sea garantizada a la humanidad y no como un conocimiento que –para justificar al capital y su explotación a la vida humana– ha generado un entramado de instituciones, leyes y categorías. Tal es la argumentación que la racionalidad moderna creó, que ha servido para justificar incluso las acciones violentas y bélicas del primer mundo, en contra de las actitudes “irracionales” de los pueblos y países que tienden a agredir:

Para producir esta otra racionalidad de la vida, lo que hay que hacer es poner de pie la realidad, des-invertirla, para poder ahora, sobre esta realidad de la producción y reproducción de la vida, reconstruir la racionalidad de la vida, con la cual sea posible un mundo donde sean posibles el despliegue y desarrollo de muchos mundos y muchas formas de producción y reproducción de la vida y de la naturaleza (Bautista, 2015, 236).

Partiendo de lo planteado por Bautista (2015) y de lo expuesto anteriormente como aproximaciones al Sumak Kawsay, podríamos afirmar que otro elemento en común de sus debates es la toma de la autoconciencia por un proyecto histórico propio, es decir, asumir que cada realidad humana tiene una realidad geográfica y un tiempo histórico distinto; por tanto, son los sujetos de esa realidad humana quienes pueden transformar y generar cambios en la misma. La toma de la autoconciencia pasa por afirmar que los tiempos históricos exigen buscar otro sentido al conocimiento que no sea con la imposición moderna de categorías que pretenden responder a las problemáticas de nuestro tiempo, sino con la posibilidad de construir modos de conocer las especificidades, contextos y legados que cada cultura, realidad o sujeto resaltan en su co-existir.

En consecuencia, se trata de sujetos y actores que generan una ruptura necesaria con proyectos o modelos civilizatorios que no son propios o que fueron pensados para otros tiempos históricos y otras realidades geográficas y culturales, son sujetos y actores que pensarán según la realidad de su época, pero no solo para enfrentarse a ella por medio de una simple conciencia de que está y existe, sino para crear vínculos, prácticas, relación permanente con su transformación y su cambio a favor de la vida humana y natural. La toma de la autoconciencia no puede efectuarse como tal con sujetos y actores conscientemente atados a un esquema o a un modelo de vida diseñado para la permanencia de un modelo histórico ajeno, de un proyecto civilizatorio que los niega o

de una racionalidad científica y filosófica que reemplazó su destino por el de los intereses de la supremacía europea y ahora de las transnacionales del primer mundo. El objetivo principal del proyecto ideológico de la modernidad y el eurocentrismo fue explícitamente imposibilitar que los sujetos del Tercer Mundo, o del mundo periférico que ellos así geopolíticamente identificaron y construyeron, pudieran alcanzar estos estadios de conciencia y autoconciencia:

La conciencia trata de los problemas que acontecen fuera de nosotros, frente a los cuales podemos tomar ciertas actitudes o no, pero en el caso de la conciencia el problema está fuera, no dentro nuestro, es decir, siendo conscientes de los problemas que nos enfrentan, podemos ser inconscientes del grado de responsabilidad nuestra en la aparición, resolución y superación de los problemas. En cambio, la toma de autoconciencia trata del modo como nosotros mismos nos auto examinamos cuando nos enfrentamos a los desafíos de nuestra propia historia. Ascendemos al plano de la autoconciencia cuando nosotros mismos nos damos cuenta de que somos parte fundamental de esos problemas que teníamos ante nosotros y que tenemos que afrontar y resolver históricamente. Hacer este pasaje de la conciencia a la toma de autoconciencia recién nos prepara para ser o constituírnos en reales sujetos de la política y la historia, porque ahora sabemos que el problema no está solo ahí enfrente nuestro, sino que también está dentro nuestro, en nuestra conciencia, que es de lo que hay que tomar autoconciencia. Antes de este proceso, toda discusión relativa a los sujetos es mera teoría sin vinculación real con la política (Bautista, 2015, 241).

Esa toma de autoconciencia permitiría a su vez la disolución de la presunción principal del capital sobre lo humano y la naturaleza que se basa únicamente en la explotación de los mismos. De modo que la pregunta por la liberación se convierte en un problema fundamentalmente subjetivo. El desafío de trascender hacia un modo de vida más allá de la modernidad es un desafío por hacer factible la posibilidad de vivir para la humanidad y la naturaleza y, entendiendo que esta última, es sujeto de derechos y condicionante para la supervivencia humana, la tesis de que solo el humano, autoconsciente de que el transcurrir de la historia y la política no puede seguir su curso sin su participación, cobra legitimidad y validez.

La trascendencia que señala en páginas anteriores Bautista (2015) retoma fuerza como elemento transformador de las sociedades latinoamericanas, ya que estas evolucionan hacia nuevos esquemas de relaciones entre sus pares, es decir, la dinámica de los distintos grupos que hacen vida dentro de las comunidades estatales se dinamiza en función de un intercambio cultural mayor, retomando del historicismo la concepción hegeliana de la autoconciencia del tiempo histórico, esta teoría filosófica no es aplicable en términos de la modernidad tardía, ya que la filosofía se adapta al tiempo y la realidad presente; por tanto, nuestros patrones de pensamiento y situación-mundo, difieren de aquellos en donde se formularon estas premisas. En este contexto es donde la realidad histórica latinoamericana trasciende y se ubica en un plano espacio-tiempo en el cual requiere nuevos esquemas de teorización histórico-filosófica.

Esta visión es compartida por Houtart (2011), al explicar la realización del Buen Vivir como un proceso que implica la conciencia colectiva de las sociedades en las que este proceso ha eclosionado. Para ello, se ha comenzado por proponer nuevas perspectivas de pensamiento y nuevas prácticas, entre las cuales destacan la decolonización del saber, el abandono de la visión antropocéntrica del desarrollo por una visión holística en donde la naturaleza se concibe como un todo en el cual el hombre hace vida y se desarrolla. Esta construcción simbólica del hombre-mundo hace que el hombre viva en él y no fuera de este, lo que involucra un nivel ético del desarrollo económico en pro del cuidado del medio ambiente.

Lo antes dicho, implica que –entre sus principales premisas– el Buen Vivir busca una transformación de los medios de producción en unos que sean afines con el desarrollo sustentable, construyendo un nuevo modelo de desarrollo económico y una nueva forma de organización del Estado. Por lo que, la razón es un cambio de visión de mundo que permita una evolución de las formas en cómo se concibe el desarrollo y crecimiento económico, social y político de un país.

### **El sujeto del bien común**

El bien común es una premisa que es promovida por movimientos políticos de izquierda y demás ideologías que fomenta el beneficio social por encima del desarrollo económico. Una de las principales fuentes del Sumak Kawsay es el bien común, debido a que es un movimiento o ideología que es partidaria de la construcción de símbolos en los que el hombre se desarrolla en armonía con la naturaleza, siendo este último una parte de ella y

no un ser ajeno a esta. Parte de estas ideas, se promueven entonces dentro del activismo político de grupos y movimientos, los cuales exigen un nivel de reflexión filosófica que permita una construcción de estos elementos para ser puestos en práctica desde la ideología.

Por tanto, se promueve no solo una deconstrucción del saber, lo que constituye una de las críticas del hegemonismo epistémico que es ejercido por el eurocentrismo en los sistemas educativos de América Latina, también es necesario transformar y atender al sujeto en sí, al que hace vida en sociedad y forma parte de ella. Lo que implica una reflexión en torno al sujeto y su interpretación desde la Filosofía de la Liberación.

Siguiendo este orden de ideas, la propuesta de Hinkelammert (2008) en torno a un nuevo sujeto es una de las más consolidadas desde la crítica latinoamericana. Sus postulados parten de la premisa de que existe un sistema irracional y globalizador que ausentó al sujeto. De allí, que su afirmación sobre el “grito” del sujeto se haga en el marco de la exigencia del sujeto por existir ante un sistema que no lo reconoce. Al respecto, plantea:

Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto (Hinkelammert, 2008, 249).

Por las razones antes mencionadas, los términos de referencia de Hinkelammert exponen que el sujeto debe entenderse como un ser humano, por tanto, un ser humano que es visibilizado a través de la liberación. De manera que, este sujeto no es como el sistema aplastante planteó: un individuo, sino un ser humano que reconoce y respeta a lo que el mismo autor se refirió como “conjunto”.

La propuesta de Hinkelammert es una de las más fuertes, debido al acento de sus afirmaciones en torno a lo que el sujeto debe transformarse en contraposición al sujeto individualizado de la globalización. Dentro de su planteamiento, que el sujeto comprenda que se debe a la convivencia con los otros, es una de sus posiciones más radicales. Al respecto, esboza que el ser humano no puede autoafirmarse como sujeto si no establece el proceso de convivencia y de respeto con los otros:

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida (Hinkelammert, 2008, 249).

Para Hinkelammert, existe un sistema que debe su funcionamiento a la inercia, pero que ese mismo sistema, destructivo por definición, generó la ausencia del sujeto y su propia negación y que el ser humano podrá recuperar su condición de sujeto presente cuando reconozca, sienta y sea consciente de su ausencia que, a la vez, exige un enfrentamiento imprescindible con el sistema. Hinkelammert afirma que el desarrollo del sujeto pasa por oponerse al sistema, pero también planteará que –ante esta oposición– el sujeto debe tener respuesta ante la inercia. Precisamente, su visión de “conjunto” como los otros y el proceso de reconocimiento, respeto y convivencia con ellos, hace que la respuesta inmediata al “aplastador” sistema inerte que a los sujetos ausenta y reprime sea el “bien común”:

Esta respuesta es el bien común. Es propuesta o alternativa, que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para transformarlo. Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor a priori. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar solamente es, que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia (Hinkelammert, 2008, 250).

Se entiende que para Hinkelammert existe un sistema autodestructivo por su misma inercia. El bien común es la alternativa que presenta el sujeto ante su resistencia al aplastamiento que genera el sistema a su misma condición de sujeto-ser humano. Este sistema inerte solo concibe al sujeto desde su sustancial individualidad, ausentándolo de una presencia activa y en relación con el conjunto. Es por ello que la afirmación de Hinkelammert en cuanto a que el ser humano podrá ser sujeto solo si entiende que, sin serlo, no puede vivir más allá de su propia ausencia.

Por tanto, la presunción de intersubjetividad a la que apuesta Hinkelammert reside en la necesidad de que el sujeto pueda establecer como condición de vida, la correlación con otros ausentes que se evidencian y revelan desde la autoconciencia de su ausencia y practican el disenso ante un sistema destructor y excluyente. Lo que implica una búsqueda

o dar conciencia de la necesidad de transformar el sistema imperante por otro en donde los saberes, procesos y formas de comprender el mundo y la realidad que rodea al sujeto impliquen una nueva manera de ver las cosas, nuevos esquemas de desarrollo y –por último– una transformación de lo político.

La deconstrucción del sujeto en el contexto del bien común no implica una transformación del hombre, sino de las prioridades de este y su relación con el entorno, los cuales son afines con los postulados elaborados por otra visión de desarrollo económico en donde “La actividad económica está al servicio de la felicidad y de la calidad de vida, lo que presupone relaciones armónicas con la naturaleza” (Quirola, 2009, 103). Otra influencia notoria es la resignificación de desarrollo y los espacios geográficos en donde la productividad y desarrollo deben ser sustentables, ya que premisas tales como la rentabilidad, cuotas de producción y bienestar económico son desplazados por términos propios de esta visión de mundo y desarrollo.

Por tanto, Hinkelammert y su propuesta sobre un sujeto de bien común es recíproca con el proyecto del Buen Vivir en tanto a la construcción de una autoconciencia colectiva que se reconoce en comunidad con otros. Es decir, que –si el bien común es entendido como un ejercicio de transformación del sistema actual– se sobreentiende que lo que se busca transformar es la desigualdad social, la pobreza extrema y la explotación que genera agotamiento de los espacios naturales y menos posibilidad de reproducción de vida humana. Por tanto, y entendiendo que el bien común es una filosofía de las comunidades milenarias, amerindias y pre capitalistas, tiene una importante reciprocidad con los postulados teóricos y prácticos del Sumak Kawsay.

### **El Sumak Kawsay más allá de la filosofía latinoamericana**

El ideario político del Sumak Kawsay es la consecuencia inmediata de la puesta en práctica del conglomerado de ideas y saberes de esta visión de mundo en la aplicación práctica en las sociedades de hoy día, por lo que puede decirse que son la fuente originaria de una serie de movimientos en mayor o menor medida políticamente motivados que buscan resarcir el rol de los saberes originarios en la construcción de lo político como fuente primaria de cambios y transformaciones en las estructuras estatales, institucionales y sociales de un país.

En el caso concreto de la ideología política latinoamericana, pueden ubicarse varios ejemplos en los que la búsqueda de una filosofía con un método propio influye en la praxis política, ya que esta se sitúa como base o pilar fundamental de las ideologías que componen el aparato estatal. Como es el caso de la Revolución Bolivariana en Venezuela, la revolución cubana, entre otros. Por lo que se identifica la trascendencia del Sumak Kawsay como experiencia político-social, ya que según la Secretaria Nacional de Desarrollo (SENPLADES, 2010), esta es una filosofía que se encuentra profundamente comprometida con el ideario común de justicia social, equidad y desarrollo que pone al centro el ser humano, lo cual hace de este conjunto de ideas y saberes una idea afín a los fines de los grupos y movimientos políticos socialistas latinoamericanos.

De acuerdo a lo he expuesto, si bien el proyecto del Sumak Kawsay tiene correspondencia o reciprocidades con los debates actuales que sustentan a la filosofía latinoamericana, el Sumak Kawsay no solo se limita a ser parte de este conjunto de filosofías. La filosofía latinoamericana como una reflexión epistémica que se generó desde principios del siglo XX para pensar una filosofía que correspondiera al quehacer cultural de los países de la región, ha generado importantes avances de transformación política y social e, incluso, han sido sus aportes adoptados como políticas culturales en algunos gobiernos progresistas como es el caso de Venezuela, Bolivia y Ecuador.

Los debates de la filosofía latinoamericana en tanto plurales, amplios y con diferentes objetos de crítica, han tenido un alcance que la tradición filosófica eurocéntrica nunca imaginó. El ejercicio de cuestionar el proyecto ideológico del capitalismo neoliberal que es la modernidad y el eurocentrismo, generó una multiplicidad de discusiones que llegaron a estar en los diferentes espacios educativos, culturales, políticos y sociales. Es así como se trascendió la filosofía como único lugar de debate y se generaron discusiones en torno a la educación, la economía y la ciencia política, todos, con un principio básico en común que fue la distancia con los cánones eurocéntricos y pensar esas teorías en correspondencia al tiempo y espacio.

Sin embargo, la filosofía latinoamericana comenzó a fortalecerse como tal desde la consolidación del movimiento de la Filosofía de la Liberación en los 60' y los 70'. El tiempo y las transformaciones que América Latina ha vivido en las últimas dos décadas ha dejado sin vigencia algunas de las tesis con la que la Filosofía de la Liberación surgió y se consolidó. El objeto de la crítica ya ha sido superado y le ha tocado a la misma

filosofía latinoamericana reinventarse, pues, las tesis que desde hace medio siglo habían estado en debate, han trascendido hacia la práctica logrando en algunos casos y por medio de los movimientos sociales, la transformación política, pero no cultural; es decir, que las tesis de la filosofía latinoamericana –en tanto crítica al sistema de dominación capitalista– la mayoría solo se quedó en la crítica y no pudo a corto plazo, en el proceso vivo de la transformación, generar alternativas pragmáticas que permitieran la permanencia del debate.

En ese sentido, la filosofía latinoamericana de nuestra época ha apostado por re-categorizar o repensar su sentido mismo. Ya no se trata únicamente de la crítica a la modernidad, sino de generar alternativas que estén acordes a nuestra realidad histórica. Es por ello que Dussel habla de una transmodernidad, o Boaventura de Sousa de un Norte y un Sur global, pues, la época necesita que sea el principio básico y fundamental del pensamiento. La construcción del Sumak Kawsay como ideología y fuente primaria de transformación política viene de los proyectos constitucionales de Ecuador y Bolivia, en donde, en el primero adquiere una gran importancia para las transformaciones políticas y sociales propuestas por el entonces presidente Rafael Correa:

Un modelo económico solidario, que no desecha el mercado, pero no lo convierte en su única fuente de legitimidad, y que más bien da primacía al trabajo sobre el capital. Una forma social incluyente, que se ancla en la interculturalidad entendida como la posibilidad no solo de reconocer cosmovisiones distintas, sino –sobre todo– de interactuar y convivir entre sujetos diversos. Un modo de relacionamiento equilibrado con el entorno y la naturaleza. El Buen Vivir es entonces vivir a plenitud, integrando todas estas dimensiones. Se trata de la construcción de un proyecto emancipatorio postcapitalista, bajo el entendimiento de que el capitalismo ya no es reformable. La mayoría de los ecuatorianos apostó por esta «nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza», establecida en la Constitución de 2008 para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay (SENPLADES, 2010, 9).

Lo antes expuesto permite una comprensión de los elementos filosóficos presentes en la propuesta política del Sumak Kawsay en el Ecuador, en donde se perfila como un modelo de desarrollo sustentable en el cual se busca una nueva comprensión del desarrollo

económico y el crecimiento del país. Por tanto, el Sumak Kawsay es una alternativa que corresponde a la realidad histórica de los pueblos que la promueven. Es una crítica y una alternativa a las consecuencias del capitalismo neoliberal en los pueblos postcoloniales que se constituyeron en el orden geopolítico y económico mundial, como periferia. Entendido esto así, el Sumak Kawsay o el Buen Vivir ya hemos señalado que no puede definirse conceptualmente mientras esté en construcción. Y está en construcción, porque –de acuerdo a la época y a los procesos de transformación que viven sus pueblos– deben generar alternativas distintas. Por lo que, dentro de su aplicabilidad y ejercicio en el ámbito de las políticas públicas, esta construcción filosófica suscribe lo siguiente:

Para su realización se necesita cumplir con los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en la tierra, es decir, la relación con la naturaleza y el reconocimiento de la necesidad de regeneración de la tierra, la producción material de la vida, la organización social y política colectiva y la expresión del sentido y de la ética. El “Bien Común de la Humanidad” se presenta como una meta, un ideal, una utopía, en el sentido positivo del término, destinado a orientar la acción (Houtart, 2014, 74).

Estas premisas indican la construcción de una ideología política que busca orientar las acciones y esfuerzos del Estado en un nuevo modelo de desarrollo sustentable que no solo abarque lo político, sino también toda una reinterpretación de desarrollo que genera cambios profundos en las superestructuras del Ecuador, lo que permita mejorar el nivel y la calidad de vida de los ciudadanos a la vez que irrumpa como un modelo descolonizador del desarrollo.

Como alternativa política, este modelo busca complementar en mayor medida las expectativas de inclusión y crecimiento de las comunidades indígenas y otros grupos de presión que prueben el desarrollo sustentable y la protección del medio ambiente como premisa imperativa para lograr una verdadera prosperidad social; por tanto, se aprecia según lo expuesto en las páginas precedentes, la forma en que esta premisa filosófica trasciende y se ubica como la base o sustento de una ideología política respaldada por otros movimientos regionales en América Latina.

Ahora bien, es cierto que rescatar el principio precapitalista de la relación sociedad-naturaleza o como algunos autores llaman, la “socio natura” es lo que más resalta en el

proyecto del Sumak Kawsay, pero los otros principios (de transformación política e institucional, los de democracia y políticas públicas, de reconocimiento a los derechos humanos, de inclusión y de atención a las exigencias de los movimientos etno-raciales y culturales) están en permanente tensión y debate, no porque sean desacertados en la teoría o en la práctica, sino porque el proyecto del Sumak Kawsay se entiende como un proyecto que debe responder a las dinámicas de la realidad actual de sus pueblos.

Eso implica tener autoconciencia de que, la política y las instituciones no pueden pensarse para ser universales o permanecer en el tiempo, eso sería una intención de dominación heredada del colonialismo, implica tener autoconciencia también de que las dinámicas económicas están sujetas a que la lucha por el bien común y la redistribución justa de los recursos, sea un pensamiento integracionista y no de un solo país.

Pero también implica que los movimientos sociales que sostienen la teoría del Sumak Kawsay mantengan la capacidad de generar movilización y respaldo popular. Por tanto, pasaremos a estudiar y analizar cómo es el proceso de emancipación del sujeto en el Sumak Kawsay, que es –como ya hemos planteado en algunos apartados– un proceso de autoconciencia.

## CAPÍTULO IV

### **EL SUMAK KAWSAY COMO PROYECTO DE EMANCIPACIÓN. MÁS ALLÁ DE LA DOMINACIÓN, LA ALIENACIÓN Y LA EXPLOTACIÓN**

Más allá de la propuesta como alternativa política al desarrollo sustentable y la transformación de la sociedad desde una visión de mundo que constituye un proyecto contrahegemónico, el Sumak Kawsay se erige como un proyecto filosófico-político que busca la emancipación y el crecimiento económico en armonía con la naturaleza. Esto implica una propuesta de desarrollo que va desde la filosofía latinoamericana como fuente originaria de los métodos e ideas a seguir, lo compone una de las premisas centrales de la Filosofía de la Liberación formuladas por Zea (1991), Guy (2002), Beorlegui (2010), Gutiérrez (1972), Kusch (2007), Roig (2002) y Dussel (2010), (1996) quienes impulsan el interés por nuevas formas de ver el mundo desde los saberes propios de la región.

Dentro del ámbito de la Filosofía de la Liberación, el Sumak Kawsay es un instrumento de liberación al presentar una alternativa epistémica al desarrollo y la evolución de las sociedades a modelos cuya cosmovisión replantea los valores con respecto a otros que son apoyados por aquellos de la sociedad postcapitalista en los cuales se engloban los postulados de la hegemonía epistémica de la sociedad de consumo: la historia misma de la evolución de esta filosofía es una propuesta que reafirma la visión de mundo desde una perspectiva de los excluidos.

El presente capítulo busca describir los elementos que hacen de esta filosofía un proyecto emancipatorio viable, a la vez que se compone como una alternativa contrahegemónica a los diversos procesos y visiones de desarrollo a los ya establecidos por el modelo postcapitalista. Además, se explorarán temas referentes a la alienación y la alternativa del Sumak Kawsay como superación a este elemento; su importancia dentro del sujeto y la Filosofía de la Liberación; la superación de la competencia dentro del contexto de desarrollo postcapitalista y el rescate de los valores y elementos espirituales de esta filosofía.

#### **Un sujeto más allá de la alienación y la totalidad**

El sentido emancipador del Sumak Kawsay radica en su búsqueda por un mundo que permita la reproducción de la vida humana. Esa búsqueda, criterio o principio, conlleva a reconocer en la condición natural y cultural de los sujetos, uno de los elementos que más

define a la humanidad, su diversidad. Y lo lleva a ese plano de reconocimiento, porque el ser humano necesita indiscutiblemente de la convivencia con otros para poder garantizar su existencia en el mundo actual. El reconocimiento a la diversidad atenta contra la lógica alienante que el colonialismo y el capitalismo neoliberal diseñaron para construir un sistema-mundo con límites para la humanidad. Esos límites, si bien se reflejaban en el nivel de incidencia de esos sujetos en la dinámica del mercado, terminaron siendo límites para el *logos* humano.

El capitalismo neoliberal construyó todo un aparato sistemático desde lo económico hasta lo jurídico para enseñar a la humanidad “cómo ser”, es decir, ese aparato conformado por lenguajes, leyes, mercado e instituciones diseñó una forma de vida ideal para el “ser”. Esa forma de vida reconocía un sistema, un mundo donde solo se reflejaban las cosas reales, el conocimiento en tanto verdad o razón y la individualidad de los sujetos por querer “ser” como el sistema-mundo le enseñó.

Ese sistema se constituye entonces como el “todo”, lo “absoluto” la “totalidad de límites”. No permite la diferencia, porque lo diferente sería el “no-ser”, aniquila cualquier irrupción, cualquier intención de ser otro, cualquier resistencia corre el riesgo de ser expulsado por su condición de diferente. En este punto se expone primero un proceso de alienación, pues, se niega la otredad, el otro ha dejado de ser otro y ha perdido su ser. El otro significa un peligro para la totalidad, para “lo mismo”. El segundo proceso que se evidencia y que consolida a su vez la alienación, es el de dominación. La totalidad expone al otro como un “enemigo”, lo señala como el mal, como lo que no puede formar parte de lo “que es” realmente. En ese sentido, la dialéctica dominadora se consolida cuando en nombre del ser y la civilización, se aniquila la alteridad y quien, en nombre de su historia o su cultura, se resiste, es expulsado, torturado o secuestrado. La dominación obliga al otro a ser parte de un sistema de alienación que atenta contra su esencia socio-histórica.

Esta praxis termina siendo invisible, es practicada por dos ejercicios de dominación: uno que es el capital, a través de la sociedad de consumo; y, el otro, a través del poder institucional-burocrático. En este contexto, el proyecto del Sumak Kawsay tiene correspondencia con los planteamientos que hace Dussel (1996) y Acosta (2005) con respecto a la praxis de alienación, dominación y represión. Se entiende que la praxis de

dominación es cuando por acto de opresión, a la fuerza, psicológica o presión social, el sistema alienante se fortalece como sistema de formación social:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro (Dussel, 1996, 70).

Para Dussel (1996), el hombre normal es hoy un hombre reprimido, porque la dominación se ha transformado en represión cuando el oprimido “tiende a liberarse”. La represión y la violencia al oprimido es sistemática: puede existir violencia institucionalizada justificada en la ideología del sistema o puede llegar a la guerra como realización última de la dominación. Se busca, según Dussel, en la praxis de dominación, que las virtudes de las clases dominantes o del centro del poder sean elementos alienantes en lo que se constituye como periferia o pueblos dominados.

La perversión de la dominación es legalizada. El hombre totalizado cumple con las leyes universales y con el proyecto vigente de dominación por dos elementos fundamentales: el primero, para poder demostrar o adquirir una “conciencia moral” cumpliendo los principios del sistema; y, el segundo, porque no logra ver que es parte de un proceso de totalidad o alienación, pues forma parte de ella.

Se construye entonces un sujeto totalizado, que no lo es intencionalmente para con su propia condición de dominado, sino que afirma el proyecto ideológico globalizador de la totalidad, porque se identifica con un principio universal del “ser” y del “bien”. La intención alienante es que los elementos de la dominación se conviertan en actos legales y morales, en la condición natural y cultural de la humanidad.

La totalidad es entonces la totalidad de la realidad. La realidad, para Acosta (2005), se ha reducido al mercado total como el sujeto de la realidad. Esto quiere decir concretamente que, al pasar de la cultura de la producción a la cultura del consumo, hoy no estamos ante sujetos que consumen, sino ante “la presencia de un consumo altamente diversificado que

produce sujetos” (67). Este supuesto para Acosta, significa la muerte del sujeto, pues en la medida que el consumo produce sujetos, son sujetos alienados y, por tanto, sujetos negados:

El “sujeto moderno”, en cuanto desplegó una intencionalidad de vocación totalizadora, colocándose como “sujeto” frente a la “totalidad” de la “realidad” reducida a la condición de “objeto”, incurrió en esa trascendentalización ilegítima que, al afirmar una trascendencia imposible, generó las condiciones de su propia negación que la posmodernidad describe como la “muerte del sujeto” (Acosta, 2005, 103).

El sujeto de mercado es el producto más inmediato de la condición excluyente de la globalización. La negación del sujeto por sí mismo y la totalidad del sistema en su actual fase de globalización, presupone una ausencia de cualquier exterior. No existe sistema o cultura que pueda cohabitar con la totalidad, porque esta lo comprende todo. Al mundializarse la sociedad burguesa como sistema de vida, la alienación se convirtió en su proceso de constitución de “civilizaciones”, se imposibilitó –por la coexistencia de diferentes sistemas de vida en tanto sistemas de producción– la reproducción de la vida humana.

Podríamos enunciar que la lógica de la totalidad y del sujeto de mercado fue consolidándose a medida que los proyectos de Estados liberales tuvieron su expansión y absoluto dominio en los países del Tercer Mundo o del Sur global, pero también debe afirmarse que la actual fase de globalización y exclusión en la “sociedad mundial” trasciende la lógica política de los Estados y se transforma en una lógica económica “transnacional” profundizando a partir de la reducción de la política a la economía, la muerte del sujeto y su condición cultural y natural:

Este problema teórico adquiere una presencia inédita en el actual contexto en el cual el sistema de vida globalizado a nivel planetario, parece excluir la cohabitación con cualquier otro sistema alternativo: se trata de la totalidad concreta más totalizante históricamente realizada (Acosta, 2005, 107).

Para Acosta (2005), en la fase globalizadora de la totalidad, hay sujetos que son víctimas de la lógica del mercado. Esta victimización no es intencional, porque –según el autor–

es el propio sistema el que genera la víctima. En ese sentido, existen sujetos que no padecen la victimización, pues, asumen que la totalidad y las lógicas que genera, como la totalización y el totalitarismo, son la racionalidad indiscutible de la “sociedad mundial”. Estos sujetos, al no cuestionar la totalidad, sino asumirla como racionalidad y reproducirla, se convierten, según Acosta, en victimarios “sin conciencia de tal”.

Por otro lado, hay sujetos o víctimas que pueden sentirse como tal subjetivamente según Acosta (2005). Esto sucede, a pesar de que en el sistema de victimización existen lógicas que evitan el cuestionamiento y llevan a las víctimas a sentirse culpables o responsables de su propia situación (Acosta, 2005). Sin embargo, la condición de víctima puede ser resultado de un discernir con la negación que el sistema, a través de los totalitarismos ha producido a las subjetividades. El fortalecimiento del totalitarismo, cabe destacar, también trascendió del protagonismo de los Estados nacionales hacia el protagonismo del mercado mundial globalizado (Acosta, 2005).

Para el filósofo uruguayo, el totalitarismo y la lógica del mercado mundial ha adoptado una lógica del “sacrificio” de tal magnitud, que la condición de víctima no solo la tienen los sujetos directamente, es decir, el autor plantea que esa condición también se totaliza más allá de los que son víctimas directamente como los pobres o los excluidos, la condición trasciende para la naturaleza, el futuro y hasta los propios victimarios.

Se trata entonces de que el totalitarismo pone en riesgo la reproducción de la vida humana y de la naturaleza, es decir, que la figura de víctima según Acosta (2005), comprende hoy la naturaleza y la humanidad en conjunto. Por tanto, y completa con esto el autor, “la sobrevivencia pasa por la eventualidad de que este último cobre conciencia de su situación y reaccione” (112).

Acá, en este punto, cobra sentido el Sumak Kawsay como un sistema para la producción y reproducción de la vida que existe más allá de la totalidad y el totalitarismo de la lógica de mercado. La condición de ser un pensamiento o una alternativa adoptada de prácticas precapitalista y de desafiar el concepto de sujeto más allá de un actor del consumo, coloca al Sumak Kawsay como un sistema que en la lógica totalitaria del mercado es un peligro para la civilización.

La totalidad y el totalitarismo de la lógica del mercado son puestas en tensión en el proceso de construcción del Sumak Kawsay, debido a que la dialéctica entre el dominador

y el dominado se aniquila por un reconocimiento a la diferencia y por la consolidación de espacios para la convivencia entre-culturas. La alienación deja de estar presente, porque no son las virtudes del centro del poder lo que define la conciencia moral de los sujetos.

De igual forma, la concepción centralista y totalitaria del sistema-mundo, que impuso un centro de poder, o sociedades de desarrollo, y lo priorizó ante países periféricos cede ante la idea humanista y comunitaria del Sumak Kawsay. Se trata, pues, de un sistema de vida que se posiciona como una alternativa para garantizar la sobrevivencia de la naturaleza y la humanidad en conjunto tal como exigía Acosta (2005).

El Sumak Kawsay es, en definitiva y en correspondencia con la emergencia de la reproducción de la vida humana y natural, una construcción horizontal de procesos culturales anti hegemónica y anti sistémica desde la realidad concreta de los territorios andinos-amerindios. Se entiende desde esta concepción simbólica de la realidad, que la totalidad no es como tal la realidad, sino una formación socio-histórica, una realidad concreta. Por tanto, sus propuestas son esencialmente respuestas a problemáticas y sentimientos contextuales. Defiende la consolidación de lo que algunos han denominado como “sujeto vivo” o “sujeto de bien común” como un nuevo sujeto que trasciende el individualismo y la competencia impuesta por la lógica del mercado y el consumo. En ese sentido, trasciende cualquier intención alienadora de imponer totalizaciones y totalitarismos que nieguen su propia subjetividad. En conclusión, el rescate de la afirmación que existe la “socio natura” aleja definitivamente a este nuevo sujeto de la lógica mundial de la economía y el mercado como principio y fin de la vida de la humanidad.

### **La liberación definitiva del sujeto**

Para entender el proceso de liberación del sujeto en el Sumak Kawsay, debe entenderse que este último constituye una reconstrucción epistémica y una redefinición de lo que entendemos por sociedad. El proyecto del Sumak Kawsay se entiende como una expresión de diferentes constituciones de subjetividades. Para Miranda (2015), las luchas indígenas son las que han provocado este discurso post-hegemónico que trasciende incluso la idea de “mestizaje” como política de inclusión de los Estados-Nación.

En el Sumak Kawsay, el sujeto es un actor social que es producto de luchas de resistencia. Se entiende el sujeto como parte de nacionalidades originarias (Macas, 2014) y defienden

el modo comunitario de la vida como superación de la visión de totalidad sobre la comunidad humana. Según Miranda (2015), el mismo concepto de “indio” o “indígena” es totalizante y no refleja la diversidad y multiplicidad cultural de los pueblos, sujetos, colectividades y lenguajes, que han sido parte de esa lucha histórica de resistencia:

En esta perspectiva, los seres humanos somos el producto de la vida en sociedad y, como tales, somos el resultado de las formas de convivencia con la Naturaleza. En el caso de las nacionalidades originarias somos sociedades o civilizaciones cuya organización milenaria se rige bajo las normas de convivencia social y leyes estrictas del proceso vital y la dinámica de la Madre Naturaleza. Somos apenas una partícula, reflejo vital de ella, un elemento más, y lo sustancial en lo complementario (Macas, 2011, 181).

Resulta fundamental en el Sumak Kawsay resaltar la condición originaria e histórica de los pueblos y sujetos que se dicen parte de la lucha de resistencia, sobre todo, para entender que la liberación es un proceso de reconocimiento a su identidad cultural. Para Macas (2011), se trata de que se reconozca la identidad, el territorio y los idiomas de estos pueblos como una entidad histórica que se conforma como una construcción social y como civilización. La lucha de las subjetividades o la liberación del sujeto en el Sumak Kawsay, para el mismo Macas, se trata de una lucha por el territorio y esto es así, porque se nace y se vive siempre en vínculo permanente con el territorio.

Se entiende que es parte de la liberación, porque al entender la relación con el territorio, se entenderá la resistencia a cualquier forma que pueda vulnerar al mismo, es decir, la invasión, colonización o explotación que fueron promovidos por el proyecto alienante de los Estados modernos y la lógica del mercado (Macas, 2011).

Lo que en el marco del Sumak Kawsay, los pueblos y subjetividades demuestran en su proceso de liberación, es su matriz civilizatoria milenaria. Para Macas (2011), parte de la liberación o de la resistencia de la lucha es la exigencia y la necesidad por la continuidad histórica. La civilización milenaria que se defiende es definida por la transcendencia de su cultura, su espiritualidad, sus especificidades lingüísticas, simbologías y por su sabiduría. De modo que, la lucha por la liberación o por la resistencia, se hace desde el entendido de que son actores sociales y políticos, más allá de lo que Macas denomina como el “folclorismo” que la visión eurocéntrica y discriminatoria les otorgó:

Desde la afirmación de nuestra pertenencia como entidades milenarias, buscamos establecer formas de encuentro con el otro. Un mecanismo de diálogo que permita entender la ruptura social producto de la colonialidad, un encuentro de saberes con otros pueblos y sectores, desde las afinidades culturales y políticas, en el marco de un proyecto estratégico hacia el entendimiento de los dos mundos, los mismos que vivimos juntos, pero de espaldas. Desde nuestra perspectiva, son dos formas de leer y comprender el mundo, dos pensamientos contrapuestos, las naciones originarias en un extremo y el pensamiento occidental en el otro. Son dos pensamientos que existen paralelamente desde hace 518 años, cuya brecha de entendimiento y armonía aún están pendientes, sin resolverse y distantes (Macas, 2011, 182).

Se trata entonces, de que en el proceso de liberación del sujeto en el Sumak Kawsay, se construyan condiciones armónicas y de equilibrio entre los seres humanos (Macas, 2011) a partir de sus propias vivencias, similitudes y diferencias. También el proceso de liberación incluye una racionalidad “propia” que es fundamentalmente vivencial y concreta, o sea, una racionalidad humana que existirá en tanto el sujeto se relacione con otro. Es una racionalidad construida en colectivo a partir de las sabidurías, imaginarios y conocimientos de los pueblos y sus subjetividades.

Esa racionalidad que hoy niega la totalidad y la lógica occidental, permitió en tiempos precapitalistas, la organización de esos pueblos, pero –además– sistemas de producción, dinámicas de intercambio económico y profundidad en la observación de fenómenos naturales (Macas, 2011). En ese sentido, los saberes y costumbres de estas civilizaciones milenarias eran el resultado de un proceso vivo de interpretación de la realidad.

La ruptura con el mito de la universalidad y pensar desde “nosotros” es parte del proceso de liberación definitiva del sujeto en el Sumak Kawsay. Para Macas (2011), frente al modelo de organización social única que la invasión y luego la modernidad impuso en nuestros pueblos, tiene fortalezas las experiencias milenarias y el recorrido histórico de estas civilizaciones. Los diversos modos de vida, según el autor, que por condición natural y cultural son decoloniales, pueden constituirse como alternativa al modelo civilizatorio capitalista y universal que hoy está en crisis.

Se trata entonces de asumir las diversas y diferentes formas cognitivas como puntos de partida para construir proyectos de vida. El Sumak Kawsay se conforma entonces como

una respuesta de movilidad social y política, que ante la crisis civilizatoria del capitalismo y del modelo occidental propone un nuevo sentido horizontal de la humanidad que lo soporte sociedades no capitalistas (Morocho, 2017):

Este proceso de lucha por el reconocimiento de lo diverso, la aceptación y el respeto de la diversidad y el otro, marca y expresa diferencias con Occidente y se establece una ruptura epistemológica. Es decir, solo la presencia y la emergencia de la diversidad impugnan la universalización, el monoteísmo, el eurocentrismo y la homogeneidad como sistema de vida. Este rompimiento significa también anular y desterrar la violencia colonial y hegemónica, como esencia del sistema actual, el que sostiene la lógica del dominio y el pensamiento de Occidente (Macas, 2011, 189).

La liberación del sujeto en el Sumak Kawsay presupone “descubrir” al otro y, a partir de su praxis, se construye un nuevo orden, una nueva formación social. Se trata de una conciencia ética que se reconoce como tal cuando asume la capacidad de escuchar al otro, pero –además– respetarlo como otro; es decir, dejarlo ser en tanto distinto. La otredad en esta liberación que promueve el Sumak Kawsay del modelo civilizatorio del capitalismo, es fundamentalmente una responsabilidad que llevan a cabo las subjetividades y las culturas.

De manera que, reconocer la alteridad es una responsabilidad por el otro en este proceso de liberación, y al no apoyar en ese reconocimiento el orden vigente de la totalidad (pues este orden lo niega), se anhela la constitución de un orden nuevo. La liberación del sujeto tiene que entenderse como un adentramiento a la exterioridad, como un acto del oprimido que se “desoprime”, negar lo negado por el sistema, por tanto, y como resultado de negar la negación, la liberación debe entenderse como el proceso de afirmación de lo que se estableció antes de la opresión.

Para Morocho (2017), el Sumak Kawsay no es una utopía de liberación. Es una práctica social y un proyecto societal de los pueblos indígenas en tanto comprendidas y asumidas como entidades históricas. La liberación será tal cuando los pueblos indígenas puedan realizar el ejercicio pleno de sus derechos, cuando ostenten el control de su territorio y tengan libre determinación, pero también cuando ejerzan gobierno propio y sean libres de practicar su espiritualidad.

La dimensión política fundamental para el proceso de liberación del sujeto en el Sumak Kawsay es la autodeterminación, y esto es así, incluso desde la perspectiva que el Buen Vivir le da a la economía; es decir, que la economía no se entienda como un proceso para generar dependencia y dominio de uno sobre otros, significa un avance civilizatorio en búsqueda del equilibrio y la armonía entre los seres humanos:

Entonces la misión de la Cultura de la Vida es la de acentuar: la cosmuni3n, la aproximaci3n, la coparticipaci3n, el emparejamiento; y no la separaci3n, la exclusi3n, la divisi3n, la competencia, el 3xito, tal cual dice la m3xima romana civilizatoria que ha gobernado desde hace m3s de dos mil a3os: “divide y vencer3s”. Desde ah3 nos dividen deliberadamente para que seamos menos conscientes, nos dividen y nos mantienen en la ignorancia y, a cambio, nos ofrecen otros alicientes: el espect3culo, el f3tbol, para que nos desahogemos por ese lado (Oviedo, 2012, 282).

Para Oviedo (2012), uno de los temas principales en el Sumak Kawsay, es desmontar el discurso occidental del “bien” y la “verdad”. Y es necesario para la liberaci3n, pues, para este autor, en el sistema del “bien y el mal” no existen consensos ni acuerdos. Esa confrontaci3n o dicotom3a es lo que justamente le ha permitido a Occidente posicionar l3mites universales donde la justicia moral (construida por ellos) es el m3ximo referente del bien en la sociedad mundial y globalizada que construyeron.

La importancia de no delimitar qu3 es el bien y qu3 es lo justo (Oviedo, 2012), rescatar3 un sentir andino y tradicional de encontrar el punto de encuentro entre las fuerzas o poderes en cuesti3n. Esta nueva manera de pensar un modelo civilizatorio permitir3a la liberaci3n de la permanente confrontaci3n que –desde hace miles de a3os– nos ha dejado como herencia la guerra y pelea entre pueblos por determinar precisamente qui3n representa el bien o el mal, qui3n tiene la raz3n o no, en consecuencia, le ha permitido a Occidente y al Norte global, con las banderas del bien y lo justo, oprimir, invadir, explotar e instalar dictaduras.

El desaf3o por una conciencia 3tica que promueve el Sumak Kawsay como formaci3n socio-hist3rica hace necesario el desmontaje de los postulados occidentales y de posiciones relativas. Estos discursos relativos que se construyen a partir de la b3squeda de “lo bueno”, lo “desarrollado”, “lo avanzado”, han dado paso a grandes conflictos de

poder, donde se compite por la tierra, por los recursos, por la fuerza de trabajo que representa el conjunto humano de algún pueblo y, terminan, o negando al sujeto o sometiéndolo a un sistema de esclavismo.

Según Oviedo (2012), la modernidad y el colonialismo obligaron a los pueblos a dejar de convivir con las leyes de la naturaleza para crear y fundamentar las leyes del ego del hombre. Para el autor, los modelos desde la monarquía, el feudalismo, el capitalismo o el fascismo han sido los diferentes experimentos sociales que tienen una condición antinatural y un propósito de control, dominio o de enriquecimiento de grupos de poder y de fuerzas históricas. Esos diversos modelos nos han llevado hoy a otro tipo de esclavismo, el de ser esclavos del mercado y la tecnología:

La libertad es el mito más grande de la sociedad civilizatoria posmoderna. Como decía alguien: “Nuestra libertad consiste en escoger de quien ser esclavo.” El esclavismo del individualismo, del egoísmo, del miedo, de la soledad, del *stress*, de la ambición, es el que más muertes viene cobrándose con sus innumerables enfermedades modernas. Incluso esta idea de la libertad absoluta empieza a adquirir rasgos patológicos, pues cualquier freno o control es interpretado como un atentado contra la libertad y cualquier reglamentación es “liberticida”. Cualquier control para los individuos es una forma de represión y autoritarismo, excepto para el mercado, que, como Dios Supremo, hay que guardarle temor y obediencia ciega a su divina ley mercantil. Es impensable e imponderable el osar un mínimo de control, eso sería suicida: el querer -al menos- regular al dios Mercado, ante quien solo hay que guardar una fe divina. Así, el individuo libre, del mercado libre, ha pasado a comportarse como “el león libre del corral libre (Oviedo, 2012, 286).

La liberación de la idea misma de libertad impulsada por la modernidad es un principio de la conciencia ética andina, pues, no corresponde con la idea pre-capitalista de la armonía entre culturas. La libertad del hombre libre moderno no puede ser compartida con otros, por tanto, se vuelve un esclavo de su propio individualismo, porque justifica que otros no sean libres, porque no son lo suficientemente “desarrollados” o “avanzados” o simplemente no han alcanzado el nivel civilizatorio necesario para ser reconocidos por el mercado.

### **Vivir en comunidad para superar el individualismo y la competencia**

Exponer los principios del Sumak Kawsay, supone exponer principios para la convivencia, la conciencia y la ética tomados de las experiencias y prácticas sociales de pueblos indígenas y/o comunidades amerindias. Estos principios permiten a la sociedad reconstruir un humanismo basado en el respeto a las diferencias y las alteridades (Dávalos, 2011). Pensar las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida humana, hace del Sumak Kawsay un proyecto para superar las actitudes y prácticas adoptadas de la lógica racional del mercado, es decir, un proyecto liberador que se construye desde y para la vida humana en plenitud.

En ese sentido, el Sumak Kawsay aparta la lógica mercantilista que plantea que las relaciones humanas se basan o se construyen como relaciones económicas. Lo aparta, porque este tipo de relaciones basadas en el capital, reproducen la idea de acumulación, individualismo y el ánimo de lucro; pero –además de apartarlo– propone como alternativa una nueva dinámica de relaciones económicas que se base en la solidaridad, lo equitativo y lo comunitario.

De esta manera, el Sumak Kawsay se trata de un proyecto o posibilidad de crear sociedades que vayan más allá de la sociedad fragmentada e individualista que el capitalismo logró imponer a través de su lógica racional. Frente a ello, se propone que un punto de partida para consolidar ese proyecto sea el de vivir en comunidad.

No se puede pretender una vida plena si se vive al margen de una comunidad (Hidalgo, 2011), pues en ella es donde se evidencia la solidaridad entre humanos y el respeto al espacio natural, pero –además– la comuna o vivir en comunidad es uno de los principios más particulares de las formas de organización y de convivencia indígena. La comuna o la comunidad, es el centro articulador de diferentes elementos que componen esa organización; es decir, es el centro que reúne y encuentra las prácticas y expresiones culturales y promueve, entre ellas, una socialización que termina siendo un reconocimiento y a su vez convivencia de las multiplicidades y particularidades que –a través de ese proceso– puedan desplegar las distintas subjetividades. Vivir en comunidad significa la posibilidad de reconstruir caminos para conocerse y reconocerse por medio de una comunicación que la sociedad de mercado había anulado en las relaciones humanas.

La anulación de la comunicación entre las relaciones humanas se dio, porque la posibilidad de diálogo quedó excluida en las relaciones económicas que se tradujeron en relaciones de dominio. Mientras menos posibilidad de escuchar y dialogar, más se fortaleció la lógica del individualismo. El Sumak Kawsay rescata, además de la posibilidad de diálogo como formas de comunicación y de socialización, el consenso como principio básico para la armonía y las decisiones en comunidad. El consenso, entendido como un conjunto de decisiones compartidas donde han participado los actores o miembros de la comunidad y donde han cedido en algunos aspectos, pero sostenido otros, es la posibilidad de reconciliación en situaciones de conflicto.

Esta posibilidad de consenso permite que la relación de dominio que se estableció a partir de una relación sujeto-objeto se descarte y se trascienda a una relación sujeto-sujeto sin la pretensión moderna de obtener la razón o la verdad absoluta para invisibilizar al otro. El consenso es un espacio entonces para alcanzar objetivos comunes (Macas, 2011), su ejercicio pleno consolidará el sistema comunitario, pues, establece compromisos comunes para los diferentes sectores. Para conseguir el consenso, se necesita de una conciencia o ética de la paridad y de la reciprocidad que permitan un diálogo para la mediación:

Así desaparece toda forma de subprotección, paternalismo y clientelismo, pues se fundamenta en principios diferentes, como son la cooperación, reciprocidad, correspondencia, consenso, estabilidad, etc. El sistema es integral e integrado y no permite la existencia de clases o grupos separados o elitistas. Además, el *Suma Kawsay* no concibe la idea de clases sociales, ni de castas políticas o elites económicas, sino de comunidades orgánicas de vida: armonizadoras o desarmonizadoras, complementarias o excluyentes, integrales o divisorias, conscientes o inconscientes (Oviedo, 2012, 309).

El consenso o las decisiones en comunidad, permitirían una estabilidad y un sistema equilibrado de autogestión, pues, se entienden y se presentan las inconformidades y problemáticas de cada una de las partes. Se estaría consolidando un sistema de convivencia y de dinámica integral que no dependerá, como pretendió el mercado, de ayuda o “inversión” social, de instituciones que planifiquen sin tener conciencia de la realidad o de políticas diseñadas para que las elites concentren la mayoría de la riqueza.

En el consenso no se distingue entre elites, clases o castas (Oviedo, 2012), sino de comunidades que tienen como mínimo común, vivir en armonía.

Vivir en comunidad, lleva entonces al comunitarismo, que funciona como un sistema donde todos los entramados convergen y se posicionan como un modelo de convivencia social y natural. No es un modelo único; pues, caería en la pretensión occidental de homogenizar las prácticas sociales y las subjetividades, pero sí puede considerarse un modelo en permanente construcción que proyecta la posibilidad de otra forma de vida:

Para los comunitaristas, la vida de las personas no puede entenderse al margen de su comunidad, cultura y tradiciones. La primacía del bien común es la base de las reglas y procedimientos políticos y jurídicos. El sujeto político ante todo pertenece a una comunidad. Una comunidad de memoria y creencias que le precede y a la que debe lealtad y compromiso. Como consecuencia, el bien comunitario se encuentra por encima de los derechos individuales (García, 2007, 4).

El comunitarismo o el sistema comunitario conlleva a que las prácticas de producción y las formas de relacionarse entre los humanos tengan como principal referente la reciprocidad y el bien común. Si bien esos actos se llevan a cabo por esfuerzos individuales, esos esfuerzos tienen resultados en tanto son colectivos y en comunidad.

La conciencia de vivir en comunidad del Sumak Kawsay exige un nuevo orden de relaciones o dinámicas que estén en correspondencia con otras fuerzas complementarias; es decir, la fuerza social y económica que pueda generar el sistema comunitario equilibrará el nuevo orden con otras fuerzas como el Estado, la economía, el mercado y el individuo.

Se trata de un nuevo modelo político y económico que rescate y consensue a partir de criterios sociales, culturales y ecológicos. Es un modelo o sistema equitativo y mutualista que –debido a tener como punto de partida los criterios citados–, establece la desaceleración de una economía de mercado que –a su vez– es fundada por Estados extractivistas, pero también implica la desaceleración del crecimiento tecnológico, industrial y nuclear para equilibrar la industria y la artesanía, la ciudad y el campo o lo artificial y lo natural.

Este sistema que antepone criterios socio-culturales a la dinámica económica, supera las limitaciones del capitalismo neoliberal y lo hace apartando cualquier intención de establecer monopolios en su dinámica; es decir, que la economía no sea el centro del proyecto ni el centro de las disputas que buscan consensos, porque trascendería la idea de libre competencia o libre mercado que solo llevó a la constitución de monopolios que benefició exclusivamente a minorías.

Ante la lógica que mantuvo vivo al mercado y su política de explotación, el Sumak Kawsay y su vida plena en comunidad, propone un sistema de redistribución. O sea, el mercado, a lo largo de expansión y crecimiento, justificó la explotación de recursos naturales como necesaria para que existiese abundancia de productos, la contradicción se generaba cuando esos productos no podían ser consumidos por los explotados a causa de un mercado diseñado para las elites. La idea del Sumak Kawsay –en principio– descarta la explotación de los recursos naturales para fortalecer mercados, pero –además– visualiza estos recursos como bienes de propiedad comunitaria, por tanto, cualquier dinámica o actividad que los involucre debe ser expuesta al consenso, aunque de lo que se trate, o lo que es el fin último, no es una cuestión de redistribución nada más, sino de desacelerar la explotación de la naturaleza por el hombre:

Como podemos ver, desde este enfoque, la comuna y/o lo comunitario no se reducen a un instrumento puntal o circunstancial, sino que va mucho más allá: abarca más ámbitos de la vida, va desde lo material hasta lo histórico y subjetivo (lo cultural y lo espiritual), “es la base fundamental de concentración y procesamiento cultural, político social, histórico e ideológico (Simbaña, 2012, 251).

Podemos enunciar entonces que lo que caracteriza al sistema comunitario está en su capacidad para poder articular al humano como centro de la vida, a sus imaginarios culturales, históricos e identitarios como principios básicos para entenderse con otros, a la dinámica económica y de producción como sostenibilidad y a la naturaleza como fuente de vida. La intención primera de este sistema que promueve el Sumak Kawsay es mantener en armonía todas las posibilidades de continuidad para la vida humana y natural.

Es un sistema integral que evita los reduccionismos y pretender la unificación en un solo modelo que entienda la compleja variedad y diversidad de este sistema es comprender que está al servicio de los seres que hacen y permiten la reproducción de la vida. Por

tanto, este sistema se construye a partir de vivencias y no de dogmas. Son las vivencias las que pueden añadir sentido de realidad y vínculo con las experiencias o prácticas que fundamentan este proyecto. De nuevo la idea de totalidad y –con ella– la de alienación del mercado o de libre competencia, se descartan por una idea de sistemas sociales contruidos desde las experiencias milenarias de convivencias y armonía.

Lo antes expuesto, desarrolla las implicaciones de este sistema de saberes en el pensamiento económico y su choque con varias de las premisas del pensamiento postcapitalista, el cual formula toda una estructura en la que el desarrollo tiene un enfoque totalizante, no equilibrado y extractor.

Este sistema comunitario es, pues, lo contrario a la idea de progreso sin fin (Houtart, 2011), porque esa idea pierde vigencia cuando se le otorga privilegio al hombre y a la comunidad, antes que al capital; es decir, que lo que impulsa a este sistema, son las necesidades humanas y no el capital financiero. Se trata, en definitiva, y como lo plantearía el mismo Houtart (2011) de una visión global de cambio de civilización y no de simple conjunto de soluciones tecno-científicas.

### **La espiritualidad en el Sumak Kawsay**

Como claras referencias contrarias al materialismo, individualismo extremo y explotación desmedida del hombre por el hombre, según los criterios tradicionales de los movimientos de izquierda latinoamericanos, la espiritualidad aparece como un término que acepta la realidad de lo inmanente y su relación con el desarrollo de otros aspectos que implican lo holístico en el plano social y económico, los cuales proponen una trascendencia de los planes y programas de desarrollo de lo político en las generaciones futuras, con lo cual se hace una agenda con intenciones de influir en lo transgeneracional.

Parte de esta concepción de espiritualidad tiene una especial relación con la definición hecha por Albornoz (2007), al referirse a esta como la responsabilidad de las acciones humanas y su obligación moral por fomentar un nuevo modelo de desarrollo humano. Por tanto, se establece que estas ideas originarias son afines con los postulados espirituales del humanismo. Con lo que se aprecian los elementos inmanentes y cosmológicos presentes en las construcciones e interpretaciones de la visión de mundo de las culturas

prehispanicas en donde se encuentra presente un amplio discurso de convivencia armónica con el entorno en el que se habita.

Suponer que el Sumak Kawsay solo es una alternativa o una vía distinta a un modelo económico como el desarrollo, significa obviar una carga cultural y espiritual que lleva consigo por su condición indígena y milenaria. En ese sentido, Kowii (2014) resalta algunos principios para la construcción del Sumak Kawsay. Esos principios, más allá de ser fundantes del proyecto societal que se propone en el Buen Vivir, son principios éticos, culturales y espirituales. Son –si así pudiera calificarse– los valores que permiten formar a los sujetos con conciencia ética y con reconocimiento a la diversidad y amplitud de las culturas.

Estos principios son prácticas puestas en la realidad debido a la sabiduría de pueblos ancestrales, en su mayoría indígenas. Forman parte de la inspiración para la realización individual y colectiva de quien aspira a vivir en comunidad con otros y con la naturaleza. Con la cual se desarrolla un discurso integrador de coexistencia amigable con el entorno en donde el hombre no busca explotarlo, sino vivir en él.

Creemos que son importantes considerarlos como parte del proceso de liberación en el Sumak Kawsay, pues, son una contraposición a los principios fundantes de la lógica capitalista y neoliberal. Esos principios, que –como hemos expuesto– promovieron una conciencia basada en las “libertades individuales”, formaron sujetos reproductores de la lógica de la competencia, de la razón y de la sociedad tecno-científica.

Por tanto, la ley universal de la modernidad permitía que los sujetos, en su afán por ser parte del sistema, vulneraran la condición cultural o social de otro. Es un sistema con principios basados en la detracción del otro para cumplir con los objetivos individuales. La sociedad del mercado puso a la vida al servicio de la economía y eso tuvo como consecuencia que el ánimo por el lucro fuera el fin o el objeto del proyecto ideológico del capitalismo. En ese sentido, poco importaba a los sujetos su relación o convivencia con otros, porque se legitimaron las relaciones de sujeto-objeto a través del vínculo irreductible de las sociedades con la estructura financiera y mercantilista del capitalismo neoliberal. Para profundizar esos principios detractores, el capitalismo neoliberal fundó la sociedad de información con medios de comunicación masivos para decirle a la humanidad cómo podía fortalecer sus capacidades y libertades individuales por medio de la propaganda de mercado.

El Sumak Kawsay rescata esos principios de los pueblos ancestrales como una posibilidad para reconstruir el sentido de la vida que las sociedades precapitalistas mantenían: el sentido por garantizar la reproducción de la humanidad y la conservación de la naturaleza. De modo que, los principios que son parte de la construcción del Sumak Kawsay según Kowii, son el equilibrio, la armonía, la creatividad, la serenidad y el saber ser. Sobre el primero, expondría lo siguiente:

El equilibrio no se refiere únicamente a la estabilidad de los miembros de la comunidad; se refiere también al equilibrio emocional que debe lograr cada persona. Dicho equilibrio constituye una garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada y no se vea afectada por alteraciones de incomunicación, que finalmente pueden afectar el logro de los objetivos (Kowii, 2014, 167).

El *Pakta Kawsay*, como se le conoce en idioma quechua al “equilibrio”, es un principio fundante del Sumak Kawsay, porque está presente en casi todo el horizonte que el proyecto del Buen Vivir se propone.

Hablamos de las discusiones epistémicas, sociales, económicas, culturales e incluso científicas del Sumak Kawsay. El equilibrio es un punto transversal, pues, garantiza tanto las relaciones humanas como la posibilidad de estas de comunicarse y poder consensuar. Sin embargo, cuando en el Sumak Kawsay hemos expuesto su intención de replantear la política y la economía, se hace desde una apuesta al equilibrio como elemento que garantiza la convivencia de cualquier modelo a proponer.

El equilibrio, en la intención del Sumak Kawsay, podría convertirse en una conciencia subjetiva, pero colectiva también al garantizar la estabilidad en los diferentes escenarios de la realidad. Si se necesitara (que sí se necesita) un punto de encuentro para garantizar el respeto a los derechos o a la dignidad humana, podríamos referirnos al equilibrio como contraposición a la idea de competitividad del capitalismo. La idea de la competencia es justificada por el mercado, porque el resultado de ella siempre “ofrece mejor calidad”. En la búsqueda del equilibrio se busca en cambio, la estabilidad, no solo como plantea Kowii en la cita anterior, para el equilibrio emocional, sino también para un equilibrio de la conciencia.

Por otro lado, sobre la armonía, Kowii (2014) plantea que garantiza fluidez. La armonía también está en búsqueda constante en todo lo que hemos identificado a través del Sumak Kawsay, para el autor, el equilibrio es quien permite sostenerla. Podemos afirmar, que vivir en armonía es la contraposición al mundo industrializado que la sociedad del mercado pretendió globalizar. Decimos que pretendió, porque se instaló en las ciudades o “polis” que pretendían alcanzar el “desarrollo”. Las sociedades y las polis industrializadas han provocado que sus sujetos sean esclavos de escenarios y espacios caóticos por la abundante demanda de industrialización de los territorios justificados en mayores oportunidades de superación y progreso para su civilización.

En ese sentido, la armonía constituye una fuerza energética distinta a la idea de industrialización. Es una energía que produce o provoca únicamente el humano y que puede compartir con otros seres vivos en tanto garantice su conservación y continuidad. Vivir en armonía es sentir la plenitud. Y la plenitud se alcanza cuando en conjunto con otros, se logran algunos objetivos, que en el Sumak Kawsay o en la sabiduría ancestral, deben ser comunes.

La creatividad, es por su parte, la necesidad del sujeto humano de recrear y de producir iniciativas. Este elemento se considera, en los pueblos ancestrales, como una actividad permanente y en constante práctica para garantizar la supervivencia y las relaciones entre culturas:

La creatividad está regida por un mecanismo clave que se denomina el *tinkuy*. El *tinkuy* es la búsqueda permanente de nuevas innovaciones, para lo cual, los elementos existentes se encuentran en permanente revisión o confrontación; de dicha fricción surge una nueva luz, un nuevo elemento que contribuye a superar lo anterior (Kowii, 2014, 167).

Podemos enunciar que la creatividad es la contraposición a lo que la sociedad de la información nos impuso como tecno-ciencia, no porque la tecnología sea del todo negativa para las relaciones humanas, sino por la imposición de una dependencia hacia ella. El sujeto dependiente y consumidor de las tecno-ciencias abandonó el cultivo mismo de la creación, por tanto, si bien la tecnología forma parte de un avance importante en innovación, es cierto que limita la capacidad de imaginar o crear del sujeto dependiente más allá de lo que se le ofrece en las tecnologías.

Es parte de la intención alienante que la lógica del mercado creó. Limitar la creación o someter la innovación tecnológica exclusivamente a elites económicas y grupos de poder, permite sobreentender que las tecnologías que se venden a la civilización van cargadas de la intención de seguir manteniendo a los países “potencias” que la diseñan, como los modelos civilizatorios a copiar.

La serenidad y el saber ser forman parte importante del proceso de liberación en tanto a que, saber ser, es saberse humano. Y este podrá cumplirse, según Kowii (2014), cuando todos los valores anteriormente mencionados puedan llevarse a la práctica. De manera que, son los principios ancestrales del Sumak Kawsay, los que –en un proceso de construcción de su propio horizonte– permitirán, además de la consolidación del mismo en las sociedades precapitalistas que exigen retornar a esa forma de vida humana en conjunto con otras, la liberación definitiva de los ideales depredadores de los sistemas capitalistas, totalitarios y depredadores de la vida humana.

### **Superación de la alienación por medio de saberes y conocimientos filosóficos latinoamericanos**

Dentro de la filosofía latinoamericana, una de las constantes discursivas desde principios de siglo es la ruptura epistémica de la dependencia de ideas o premisas filosóficas del viejo mundo, en específico del positivismo y corrientes político-económicas liberales que progresivamente influyeron en mayor o menor medida en otros procesos políticos de la región. Autores como Bautista (2015) y Candia (2007), explican la importancia de una interpretación desde las ideas y fundamentos epistémicos propios que puedan dar respuestas a aquellas interrogantes más relevantes para Latinoamérica, tales como el modelo de desarrollo idóneo que respete al medio ambiente, los modelos de praxis política más incluyentes y equitativos, a la vez que fomenten la multiculturalidad.

Desde la década de los años 60 y 70 se popularizó dentro de los círculos intelectuales el uso del concepto de alienación para explicar la dependencia epistémica de Latinoamérica con respecto al resto del mundo, a la vez que esta influía en el desarrollo cultural y social de la región. Albornoz (2007), señala que la alienación es un conjunto de etapas en donde el sujeto se desconoce a sí mismo y su identidad se diluye en una serie de afirmaciones y postulados pertenecientes a culturas o patrones sociales que le son impuestos o interiorizados como superiores.

Por su parte, Capriles (2008) incluye otros elementos en la alienación y su alcance estableciendo que, esta es también ontológica, dado que influye en como percibimos la realidad inmediata, al estar supeditados a ideas y patrones externos impuestos mediante la educación y los medios de comunicación, la cultura y los patrones ideológicos comprometen al ser en su realidad lo que implica una construcción de patrones que lo alejan de sus necesidades y demandas. Un ejemplo de esto es la necesidad de acaparar productos del mercado por una marca exclusiva o particular, cumplir con requerimientos sociales ajenos a la comunidad e imitar patrones culturales de otros modos de vida, como celebraciones, costumbres y tradiciones.

Dentro de la historia de la filosofía, la alienación es manejada desde varios enfoques, uno de ellos es el cultural y social postulado por Marx, la alienación económica impuesta por el trabajo de Feuerbach y la epistémica la cual fue desarrollada por Hegel:

Para Hegel, el extremo de la alienación se daba al comienzo de la evolución espiritual y social humana, en la certeza sensible que para la Fenomenología del espíritu era el estadio inicial de desarrollo del espíritu, y que consistía en tener la certeza de que lo percibido era algo ajeno a uno mismo que existía por sí mismo en un mundo externo igualmente autoexistente (Capriles, 2008, 19).

Dentro de la Fenomenología del espíritu, puede inferirse una serie de elementos que –a nivel fenomenológico– se encuentran presentes en el contexto epistémico y filosófico de América Latina. En concreto, puede señalarse cómo son relegados los saberes y conocimientos nativos por otros provenientes de culturas que han impuesto sus modelos de dominación desde la conquista al presente.

Estas afirmaciones comprenden parte de los discursos de izquierda en América Latina en donde las culturas de las diferentes naciones de la región han sido sujetas a la esfera de influencia de otras que han impuesto de forma sistemática sus patrones culturales y de desarrollo por encima de los propios. En este sentido, es importante mencionar como los medios de comunicación, el discurso y lo simbólico juegan un rol determinado en este esquema de influencias en donde los saberes locales son supeditados a meras referencias secundarias, pero no son válidas en el debate académico, político y de desarrollo.

Esta dependencia epistemológica, cultural y social influye todo ámbito de la vida de la comunidad, el discurso de la Filosofía de la Liberación busca imponer el saber propio por encima de aquellas interpretaciones o construcciones elaboradas en otros continentes, cuyas prioridades son ajenas al discurso y necesidades de Latinoamérica.

Por lo que se busca superar la alienación por medio de los saberes y conocimientos filosóficos latinoamericanos a través de una extensa reflexión de lo que es propio, la identidad y el ser en el mundo. Otros autores como Blase (2018), expone que una de las formas de superar la alienación consiste en tomar como fuente primaria de reflexión el pensamiento utópico latinoamericano:

La situación de dependencia que padece nuestra América ha llevado a Cerutti a estudiar nuestra tradición filosófica, así como los sueños de liberación y salida de ese sometimiento que nos oprime. Él asegura que, para conseguirlo, hay que filosofar. No se trata, desde luego, de hacerlo a la ligera, pero tampoco relleno de oscuros tecnicismos el discurso filosófico y desvinculándolo de lo político y lo social. Se trata, eso sí, de una filosofía aplicada: un filosofar desde nuestra América, para pensar la realidad a partir de nuestra propia historia, crítica y creativamente, para transformarla (Blase, 2018, 90).

Lo antes citado es una clara referencia a la dependencia sistémica que posee la filosofía regional con respecto al resto de los sistemas filosóficos imperantes en el mundo moderno. Esta gesta, por tanto, implica una reflexión profunda que retome los modelos originarios de transformar la filosofía y convertirla en una propia; es decir, según las necesidades y problemáticas actuales del latinoamericano. Esto conlleva a retomar el compendio de ideas utópicas de los principales exponentes y emplearlas a manera de una metateoría con la cual desarrollar prácticas que confronten a nivel epistémico lo concerniente a la alienación del individuo.

Asimismo, expone que “lo propio de lo utópico es la relación de tensión entre lo real insoportable y lo real deseable” (Blase, 2018, 90). Esto implica el fuerte contenido que las ideas desarrollan en su práctica con lo que se va realizando un esquema o modo de vida que en su evolución se perfecciona a sí mismo y concreta una alternativa viable. En este contexto –la autora antes citada– brinda como fuente de la filosofía latinoamericana su pensamiento utópico como ideas en las cuales deben cimentarse las obras y políticas

que construirán y fomentarán las sociedades del futuro de la región. Dicho de otra manera, el utopismo latinoamericano es la fuente de la cual se irán perfeccionando las prácticas que harán posible la superación de la alienación.

Expuesto de manera sintética lo anotado anteriormente, concluimos que se debe “colaborar en la búsqueda de nuevas alternativas viables de humanización, mediante el respeto a lo alterativo” (Blase, 2018, 94). En este ámbito, hace un especial hincapié en como los modelos y saberes como el Sumak Kawsay, Pachamama, entre otros, son descalificados y relegados –incluso– dentro de sus mismos países de origen, transformándose en una especie de ideas o fuentes de conocimiento relegadas. Como propuesta, la autora plantea una mayor cooperación y solidaridad entre los exponentes de la filosofía latinoamericana con los círculos académicos e intelectuales a fin de enriquecer el discurso y el alcance de la respuesta a las diferentes manifestaciones de la alienación.

Otra forma de superación de la alienación es la formulada por Ramaglia (2016), al señalar que el humanismo es una de las formas centrales de reflexión filosófica que permiten el sustento metodológico necesario para implantar nuevos modelos de semántica filosófica en la región, empleando como base el estudio de la obra del filósofo cubano Pablo Guadarrama González, denominada Pensamiento filosófico latinoamericano, Humanismo, método e historia, desde la cual sus elementos documentales son tomados como fuentes teóricas y prácticas de una idea filosófica distinta, que permite componer una mayor ideología contrahegemónica y no alienante.

La autora antes mencionada explica que la actual conjunción cultural, histórica y de identidad de la región, implica una tarea de revisionismo y reconstrucción histórica, así como la interpretación de las diversas etapas y procesos que han caracterizado la historia de la filosofía latinoamericana, las cuales se distinguen por interpretar un hecho concreto o los problemas imperantes en dicho momento histórico, como es el caso de las revoluciones independentistas, la construcción de identidad social y cultural, la problemática de la modernidad de principios de siglo en varios países de la región, así como la desigualdad y la distribución de la riqueza a mediados del siglo XX. Por lo que se hace preciso definir lo que es el humanismo y sus aplicaciones metodológicas y epistémicas como superación de la alienación:

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas

que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, a partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no las ve como obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo (Guadarrama, 2008, 24).

Lo antes expuesto, permite identificar al hombre como centro y máxima representación de la cultura e identidad latinoamericana, por tanto, el desarrollo de una posible metateoría que contribuya a superar la alienación debe partir de la reafirmación existencial del hombre como ser en el mundo, su libertad y creación de una conciencia en la cual el fin sea el reconocimiento de su medio y su vida y desarrollo en armonía con este, por lo que los postulados e ideas del Sumak Kawsay se complementan con estas premisas humanistas. En este sentido, es importante afirmar que:

Resulta destacado el hecho de que el humanismo adquiere un sentido progresivo a través de diferentes momentos de realización históricos, al mismo tiempo que se confronta permanentemente con el fenómeno de la alienación. En este sentido, en las culturas antiguas la acción humana se encuentra subordinada con mayor énfasis a fuerzas naturales o sobrenaturales que la determinan, aun cuando se advierta también la aparición de formaciones intelectuales que contribuyeron a afirmar el valor central de lo humano como es el caso paradigmático de la Grecia clásica. Por otra parte, se propone leer la historia de la filosofía universal como un proceso de desalienación que se va logrando en distintas instancias, sin dejar de mediar obstáculos y retrocesos relativos. En ello influye el conocimiento que se acrecienta, al igual que los sucesivos cambios operados en las relaciones políticas, sociales, económicas y religiosas, entre sus principales factores (Ramaglia, 2016, 144-145).

La relación historicista y evolución cultural son las fuentes del humanismo propuesto por Guadarrama y analizadas por Ramaglia (2016), permiten establecer un contraste entre los

intereses y saberes propios de las ideas y patrones encontrados en la alienación cultural y política. Esto, sumando a las ideas de Blase (2018) y la superación de la alienación por medio de un retorno al latinoamericanismo utópico, permite establecer un modelo metateórico denso desde el cual cimentar una metodología y praxis de la superación de la alienación. La cual resulta de interés al momento de promover ideas y saberes originarios, adaptarlos y llevarlos a la práctica de acuerdo a las necesidades propias de cada región de América Latina.

## CAPÍTULO V

### VISUALIZACIÓN Y DEBATE CRÍTICO DEL SUMAK KAWSAY COMO COMPONENTE DE UNA NUEVA ALTERNATIVA FILOSÓFICA DE IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA

Una vez expuesta la ideología del Sumak Kawsay como movimiento político-social, cuyas premisas fundamentales son afines a la Filosofía de la Liberación latinoamericana, se pretende –en el siguiente apartado de investigación– desarrollar los elementos centrales de esta, como forma de vida y corriente de pensamiento alternativo en el pensamiento político de la izquierda latinoamericana.

Señalamos, como primer momento, la influencia de las ideas de estos saberes en el discurso y desarrollo de movimientos sociales de varios países de la región, entre los que pueden destacarse Bolivia, Ecuador y Perú (este último dentro de movimientos indígenas minoritarios). Por tanto, el contenido de este segmento busca exponer las contradicciones y limitaciones del Sumak Kawsay como filosofía política, a fin de elaborar un análisis crítico que pretenda deconstruir sus elementos ideológicos a fin de comprender esta visión de vida en el contexto actual y su proyección en las sociedades como fundamentación de una política de largo plazo. En el presente apartado se realizará una discusión de las ideas del Sumak Kawsay desde la voz de sus críticos a fin de fomentar el debate epistémico de esta interpretación del mundo desde el ámbito académico.

Posteriormente se procede a desarrollar un análisis hermenéutico de diversos textos y autores que manejan el Sumak Kawsay como filosofía política a fin de comparar sus posturas y ampliar el debate en cuanto a su utilidad como filosofía política, para –posteriormente– fundamentar esta disertación en la praxis de esta ideología dentro de los movimientos sociales y políticos de izquierda en América Latina.

#### **Limitaciones y críticas argumentativas**

Dentro del espectro ideológico y la praxis de los postulados de la Filosofía de la Liberación, el Sumak Kawsay ha sido objeto de varias críticas y comentarios referentes a sus formas de ser llevado a la práctica tanto en lo social como en lo político. El siguiente punto pretende hacer una exposición de los principales razonamientos que identifican las contradicciones y limitaciones de la argumentación de este pensamiento como ideología y alternativa liberadora.

Entre los autores que desarrollan en su obra una exposición clara de las limitaciones de este modelo epistémico, se encuentra el trabajo de Cardoso et al., (2016) quienes señalan que una de las principales limitaciones de esta propuesta filosófico-política se encuentra en una serie de postulados que varios pensadores y academicistas europeos o norteamericanos consideran superadas tales como el principio de cohabitar con la naturaleza en armonía respetando los ciclos naturales, la idea o principio central de la Madre Tierra como objeto de respeto y cuidado por parte del hombre.

Siendo en su mayoría consideraciones de tipo ecologista o de cultura alternativa, pero no una propuesta concreta que pretende crear modelos de desarrollo cuya viabilidad sea veraz a nivel empírico; es decir, que las ideas de desarrollo esbozadas por el Sumak Kawsay no logran prosperar contra los modelos de desarrollo económico y social planteados por los Estados modernos. Esto implica una disrupción entre la teoría en cuanto a la aplicación de estas ideas y su puesta en práctica al no prosperar adecuadamente en el sistema económico imperante no solo en América Latina, sino en el resto del mundo.

Tales afirmaciones pueden ser rechazadas al señalar lo formulado por Zibechi (2015), Quirola (2009) y Márquez (2015) quienes, al establecer los principios del Sumak Kawsay, aseveran que se llevan a cabo desde lo social e ideológico para transformar progresivamente las formas de desarrollo y explotación de la tierra de manera que se busque un desarrollo económico sin que su premisa sea la explotación indiscriminada de recursos. Además, atienden eminentemente lo social y político antes que lo económico, permitiendo en la práctica una convivencia entre ambos sistemas basados en el modelo económico y político de la República Popular China, en la cual coexisten dos sistemas ideológicos entre sí, donde se propicia el desarrollo de los aspectos positivos de ambos sistemas en beneficio de la sociedad en su conjunto.

A su vez, Cardoso et al., (2016) exponen que las ideas y principios cooperativos que involucran un mayor protagonismo de las comunidades contradicen los planteados por una sociedad altamente capitalizada cuyo interés por la generación de riqueza impide el establecimiento de una alternativa social que formule un mayor compromiso de sus integrantes que supere las expectativas de crecimiento económico exponencial. Por lo que los intereses económicos de los grandes conglomerados empresariales y sociales estarán en contra de este tipo de propuestas, lo que genera rechazo en las sociedades altamente capitalizadas del continente.

Sumado a esto se encuentra la diferencia de clases y visión del mundo de los sectores de las sociedades latinoamericanas: en el caso de Ecuador, las comunidades indígenas están sujetas a un rechazo social que –dentro del imaginario colectivo– conciben el perjuicio de tomar sus ideas como atrasadas y arcaicas. A pesar de que en los últimos años se ha llevado a cabo una transformación en cuanto se refiere a estas posturas negativas existentes dentro de las sociedades de la región, principalmente en los sectores más conservadores las descalificaciones y juicios de valor persisten.

A nivel político se resalta la complejidad de llevar a la práctica los postulados de este pensamiento al chocar las ideas con la realidad, porque –entre los aspectos que tienen un grado mayor de dificultad– está la construcción de un ordenamiento jurídico que promueva la protección de la naturaleza, el desarrollo del multiculturalismo y la diversidad étnica desde los ámbitos de la vida cotidiana de un país basados en una interpretación holística de saberes y pensamientos ancestrales cuya propuesta se basa en creencias emanadas a partir de las diversas cosmovisiones de nuestros habitantes originarios. Tales principios, además, requieren de una mayor adecuación epistemológica necesaria para transformarlos en una metateoría capaz de convertirse en un proyecto político consolidado tanto teórico, como ideológicamente (Cardoso et al., 2016).

Una de las fortalezas de este movimiento a nivel político ha sido el apoyo de los movimientos sociales en pro de la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de la región, a la vez que este discurso se adecua al proceso de descolonización y decolonialidad llevado a cabo por los grupos intelectuales de la Filosofía de la Liberación latinoamericana encabezados por Dos Santos (2011), Gutiérrez (1972), Kusch (2007), Roig (2002) y Dussel (1996) quienes apoyan el desarrollo de un movimiento político basado en el pensamiento del Sumak Kawsay como una respuesta y alternativa viable a los modelos de desarrollo económico de América Latina impuestos desde la dominación ideológica del resto del mundo. Este razonamiento implica toda una construcción semántica del discurso político de los grupos afectos a este pensamiento que llevan a cabo una propuesta cuya credibilidad y manejo requiere de una interpretación y reforma de todas las superestructuras de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana en general.

Estos elementos constituyen una serie de opiniones y políticas influidas por las ideologías de diversos movimientos sociales que buscan la transformación de las sociedades latinoamericanas en comunidades con un pensamiento propio y autónomo alejado de la

injerencia epistemológica de Europa y Norteamérica, lo que amerita la formación de un cuadro ideológico dentro de los partidos políticos que desarrollen dentro de su militancia una formación adecuada que impida que sus integrantes incurran en hechos de corrupción, narcotráfico, etc., (Dussel, 2010). Este choque de creencias y consideraciones ideológicas constituye parte del debate político de la izquierda y derecha en América Latina, especialmente en países como Ecuador, Colombia, Bolivia, Venezuela y Perú. Parte de las limitaciones identificadas por estos autores a nivel político, se enfocan en la alta diferenciación de ideologías que conciben ideas antagónicas entre sí, como lo es la explotación- conservación; capitalismo-socialismo; entre otras.

Estas diferencias ideológicas harían a la propuesta del Sumak Kawsay –como proyecto político– muy dependiente de la motivación que pudiera generar en la sociedad y, a su vez, en el electorado en beneficio de ser esta alternativa política lo suficientemente estructurada para convertirse en un proceso viable a través del tiempo.

Esto implicaría que la implementación y progreso del Sumak Kawsay como política pública liberadora estaría comprometida al interés del gobierno de turno, ya que parte del éxito de sus propuestas estaría condicionada por la filiación ideológica de un movimiento político y no de un proyecto social a largo plazo, que se integre como política de Estado. Por su parte, a nivel social, la brecha entre indigenistas y aquellos sectores de la sociedad que no lo son, constituye otra limitante importante al establecer una cosmovisión e idea de desarrollo que no es comprendida por el resto de la comunidad.

Esto genera una disrupción que afectaría su comprensión y aceptación por parte del resto de la población del país, como en el caso de Ecuador, ya que un amplio porcentaje de la población se considera de origen mestizo y no indígena, por lo que se estaría refiriendo específicamente –en este punto– a un juicio de valor negativo respecto a la construcción y cosmovisión del Sumak Kawsay como una alternativa de desarrollo debido a que –por tener orígenes autóctonos– sería rechazado por ir en la dirección apuesta a lo que dictamina la modernidad consumista.

Los elementos mencionados en el párrafo anterior agrupan una serie de dudas sobre la viabilidad real de este pensamiento como proyecto político y visión del mundo dentro de una sociedad cuya mayoría posee valores y construcciones sociales alejadas de los principios de convivencia armónica con la naturaleza, ya que están familiarizados con

una rutina y estilo de vida propios de una sociedad de consumo. En este sentido, Solón (2016) explica que el Sumak Kawsay se presenta como una alternativa sistémica que apunta a superar el capitalismo, cuya función debe ser crear una ideología cuyo fin sea el de transformar paulatinamente los valores y creencias de la comunidad política y social. Asimismo, se anhela construir una alternativa en base a la comprensión de los procesos de reconfiguración de la sociedad postcapitalista con el fin de repensar y cambiar la mentalidad consumista de la sociedad y buscar un nuevo modelo. Es decir, se busca fomentar un movimiento que –de forma progresiva– transforme la visión de la colectividad en su conjunto en base a la reproducción de esquemas y modelos que busquen nuevos procesos de desarrollo que compartan las premisas de sostenibilidad, equidad, protección de los ciclos vitales de la naturaleza y plantear una sociedad capaz de romper la lógica del capital.

Por lo que el autor antes mencionado señala toda una serie de elementos que a nivel ideológico y terminológico ayudan a construir un conglomerado de ideas y premisas cuya filiación se basa en la búsqueda de objetivos comunes y que emplean al Sumak Kawsay como una metateoría, desde la cual se desarrollen otras más modernas, pero basadas en un planteamiento o discurso ancestral que capte el apoyo de otros segmentos no indigenistas de la sociedad, a la vez que establece lo siguiente:

No hay una sola alternativa. Hay muchas alternativas. Algunas vienen de los pueblos originarios como el “Vivir Bien”. Otras, como el “Decrecimiento”, se construyen en las sociedades industrializadas que han sobrepasado los límites del planeta. La “Desglobalización” es una reacción al proceso de globalización de las transnacionales. El “Eco-socialismo” es un intento de repensar las alternativas desde una perspectiva no antropocéntrica. La “Soberanía alimentaria” es una propuesta que desarrolla las alternativas concretas que nacen desde los pequeños agricultores, los campesinos y los pueblos indígenas (...). Los “derechos de la Madre Tierra” buscan construir nuevas formas de relacionamiento con la naturaleza. La propuesta de “los comunes” enfatiza la autogestión de las comunidades humanas. La “economía solidaria”, la “economía para la vida”, la “economía de transición”... Todas aportan desde diferentes perspectivas. Todas tienen fortalezas, limitaciones, contradicciones y puntos en común (Solón, 2016, 9).

Todas estas propuestas ideológicas se emplean en función de enriquecer no solo el discurso de este pensamiento originario, también a nivel político y en lo referente al activismo social, ayudan a encauzar estas propuestas en un meta discurso que busque la transformación por medio del trabajo de los diferentes movimientos sociales que componen y apoyan al Sumak Kawsay y sus variaciones en los países andinos. De manera que estos conceptos y movimientos se pliegan en una sola ideología basada en la creación de una alternativa sistémica que busque –desde el espectro progresista– llevar el Buen Vivir más allá de la comunidad indígena. Analizando los logros y políticas implementadas en el Ecuador y Bolivia entre los años 2008 y 2018, se aprecia cómo este compendio de políticas sociales, ecológicas y culturales han evolucionado en un cambio considerable al abrir –dentro del sistema político y económico– nuevos modelos de ver el mundo que pueden ser ampliados en las próximas generaciones.

Parte del discurso aplicado con el Buen Vivir, radica en la superación de las limitaciones conceptuales con la cooperación de otros grupos y sectores sociales, a la par del apoyo de la comunidad epistémica e intelectual de sus respectivos países de origen, los cuales –de forma general– buscan los mismos fines: tal es el caso del ecologismo, la Filosofía de la Liberación, el indigenismo, el desarrollo sustentable y la protección de la naturaleza, a la vez que su plataforma se extiende a aspectos tales como la reivindicación de los derechos de la mujer, la protección de la Madre Tierra y el derecho a la libertad de los pueblos originarios como forma de apoyo de otros grupos, de manera que puedan ser desarrollados conjuntamente sin importar el segmento de la sociedad (indígena o mestizo).

Por último, Solón (2016) resalta que las posibilidades del Buen Vivir se ubican en una superación del estatismo exacerbado, ofreciendo como propuesta potenciar el desarrollo de las comunidades desde su actuación local, es decir, dotar a los gobiernos de las comunidades un mayor nivel de recursos y autonomía. Aparte de estos elementos, destaca la puesta en práctica del ser, desde la naturaleza, ofreciendo un cambio en el paradigma de las relaciones del hombre con su medio, a la vez que –en el plano social– se ofrece una aceptación de la diversidad cultural que lime las asperezas entre los diversos grupos sociales de las naciones andinas bajo las cuales se centran las relaciones y proposiciones de este pensamiento originario.

Por último, enfatiza que “el Vivir Bien postula el respeto, equilibrio y complementariedad entre las diferentes partes del todo” (Solón, 2016, 70). Lo que propone esta premisa es la

participación de lo colectivo en la consolidación de una democracia cuyo fundamento sea la participación de las comunidades de forma activa en lugar de delegar estas atribuciones a los representantes del poder central. Por último, las limitaciones de este modelo de pensamiento originario se desarrollan en la medida que los gobiernos futuros muestren su compromiso por hacer efectivo el cambio que la sociedad necesita para la transformación de la manera en como esta percibe y comprende su entorno y los recursos que en este se encuentren.

### **Análisis del Sumak Kawsay como filosofía política**

Dentro de la ideología y militancia de los movimientos sociales de América Latina se encuentra presente un importante sector intelectual que dirige sus actividades a la construcción de nuevas alternativas políticas: parte de la formulación de nuevos modelos de gobernanza que deconstruyan las instituciones políticas vigentes y promuevan una nueva institucionalidad basada en las necesidades particulares de los pueblos y comunidades. De manera que se establece la necesidad de dar respuesta a los aportes epistémicos de la forma de llevar el ejercicio de la política como ideal metafísico y epistemológico, que busque una contribución propia y original, alejado de los cánones del occidente europeo (Candia, 2007).

En este contexto, puede apreciarse que la teoría de la dependencia formula la falta de propiedad de las naciones latinoamericanas para desarrollar instituciones y modelos políticos propios que permitan una gobernabilidad eficiente de las regiones que las conforman, ya que en la práctica no se han superado limitaciones como la injusticia, la desigualdad, la crisis de la democracia, la falta de oportunidades, la crisis de la educación, la violación de los derechos humanos, etc., que son problemáticas endémicas de la región (Puerta, 2016).

Lo antes planteado amerita una reforma y reinención de los modos de gobierno, dirigiéndose a la creación de modelos de desarrollo propio, que involucre también lo político-institucional, a fin de diseñar nuevos modelos que permitan resolver estos problemas y beneficiar a los grupos sociales menos favorecidos. Para que esta reformulación tenga éxito es necesario llevar un adecuado planteamiento teórico que – desde la filosofía– pueda fundamentarse como metateoría capaz de desarrollar los ideales y valores de un modelo de sociedad y comunidad capaz de consolidar el ideal político en la práctica.

Por ello se pretende hacer un análisis puntual de la viabilidad del Sumak Kawsay como filosofía política, a fin de identificar sus aportes teóricos y el desarrollo de sus ideas dentro de las comunidades, en el caso específico de Ecuador y Bolivia.

Toda filosofía política puede ser comprendida como “una rama de la filosofía moral, esencialmente normativa, cuya misión no solo es formular principios generales para evaluar la estructura social, sino también para diseñar instituciones, procedimientos y políticas apropiadas” (Zamitiz, 2016, 18). Por lo que esta se encuentra en el modo de vida de toda comunidad y su función permite identificar como esta se regula y gobierna a sí misma, de acuerdo a sus valores e interpretaciones. Esta definición permite enmarcar los postulados y principios que se aplican al Sumak Kawsay en las constituciones y proyectos políticos de los países andinos mencionados en páginas anteriores, los cuales la establecen como visión ancestral que apoya la construcción de los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental.

De manera que Arteaga (2017) explica que tal compendio ideológico se vacía en los planes nacionales de desarrollo y el cambio de mentalidad en lo que consiste la producción y desarrollo como medios de crecimiento. En el caso de Ecuador, el primer Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV 2009-2013), establecía que:

La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno – visto como un ser humano universal y particular a la vez – valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro) (Secretaría Nacional de Planificación Y Desarrollo, 2009, 6).

Lo antes citado permite comprender el compendio de ideas y valores que el proyecto político del Buen Vivir desarrolla desde el plano ideológico, estableciendo todos aquellos objetivos comunes que esta ideología pretende llevar a cabo. Es importante –a su vez–

aclarar que el Sumak Kawsay se presenta como una alternativa de cambio desde los entornos locales sin interés de establecerse como un modelo de desarrollo universal, busca –por su parte– ser un modelo alternativo.

Arteaga (2017) explica que –como modelo de desarrollo– el Sumak Kawsay pretende formular nuevos esquemas en los cuales las definiciones de calidad de vida, bienestar y felicidad sean transformadas fuera de los cánones presentes en las sociedades occidentales, cuyas premisas y definiciones de desarrollo están basadas en el consumo y actividades donde el crecimiento económico posee una mayor relevancia que el desarrollo social. Por tanto, se hace necesario elaborar una comparación de los principales elementos conceptuales e ideológicos que diferencian al Sumak Kawsay del modelo de desarrollo capitalista imperante en los países latinoamericanos:

Tabla 1. *Comparaciones conceptuales e ideológicas del Sumak Kawsay y el Capitalismo como modelos productivos de desarrollo:*

<b>Capitalismo</b>	<b>Sumak Kawsay</b>
Individualismo en base a la propiedad privada	Colectivismo basado en la propiedad comunitaria y familiar
Ideología económica	Ideología de coexistencia armónica con la naturaleza
Explotación indiscriminada de recursos y acumulación de riqueza	Satisfacción equilibrada de necesidades y re-establecimiento de alianzas para garantizar acceso a recursos
Se basa en el funcionamiento de las reglas del mercado: Ley de oferta y demanda	La comunidad debe orientar sus acciones en fomentar un modelo cuya cosmovisión busca dar un sentido de cohabitar con la naturaleza de forma sustentable.
La naturaleza es vista como una mercancía	El ser humano es parte de la naturaleza (reciprocidad sacralizada).

Elaboración propia a partir de Arteaga (2017).

Como puede observarse en la tabla comparativa de la página anterior, el Sumak Kawsay posee una visión de progreso desde una base colectivista apoyada en el desarrollo comunitario; por otra parte, los componentes políticos del capitalismo se enfocan eminentemente en los derechos individuales y en la propiedad privada como ejes de crecimiento. Asimismo, las contrastaciones –desde el plano económico– son muy diferenciadas en ambos modelos al establecer la prioridad del crecimiento económico en el primero; y, el bienestar social, en el segundo, haciendo que la explotación de recursos y la importancia del mercado marquen la pauta en el capitalismo. Por su parte, el Sumak Kawsay busca un desarrollo armónico fundamentado en la explotación racional y sustentable de recursos.

Del mismo modo, las concepciones éticas de ambas ideologías se diferencian al darle prioridad a la vida en comunidad, donde esta queda relegada a un segundo plano en el caso del capitalismo. Ambas concepciones tienen presente el desarrollo; sin embargo, influyen en la forma en cómo las comunidades llevarán a cabo sus prácticas políticas en función de su bienestar y las prioridades que establecerán para llevar a cabo sus objetivos.

Otro aspecto de interés, al analizar el Sumak Kawsay como filosofía política, está enfocado en la influencia que este pensamiento posee en la ideología de los movimientos sociales, en donde los sujetos políticos –de acuerdo a Dussel (2010)–, no solo establezcan un nuevo orden político-institucional en las regiones predominantemente indígenas, sino que transformen la manera de hacer política, para que esta se construya en torno a una ideología concreta en función de una nueva modalidad de hacer o poner en práctica el ejercicio de la política. De manera que las ideas centrales se enfocan en transformar las prácticas políticas en base a la conversión de la militancia por una nueva modalidad de valores y destrezas que hagan del individuo un militante y –en su debido momento, tras ser electo a un cargo público– en un gobernante ideológicamente motivado no al ejercicio del poder como un derecho, sino como un deber.

En este aspecto se aprecia cómo la ideología aparece en forma de instrumento presente dentro de los grupos sociales que permite a estos unificarse y actuar bajo diversos postulados, principios, lineamientos y bases de opinión en las cuales se distinguen las actuaciones de estos sectores dentro de la sociedad y se presentan bajo una línea discursiva en la cual se articulan los partidos políticos y los movimientos afines a una ideología en particular (Dussel, 2010).

De manera que las disertaciones de Dussel (2010) coinciden con las llevadas a cabo por Cardoso et al., (2016) al explicar que el Sumak Kawsay es un elemento de importancia en el ámbito de la teoría política de los movimientos sociales indigenistas, ya que es una propuesta alternativa a los discursos tradicionales de otros sectores más conservadores de la sociedad. Por tanto, el Sumak Kawsay aparece como un compendio de ideales que permiten unificar las metas y objetivos de un grupo social específico.

En resumen, puede afirmarse que la ideología es una construcción social dentro del grupo, que evoluciona a un movimiento o partido político, esta –a su vez– la condiciona y aglutina a los individuos que son partidarios de sus prácticas o afirmaciones, por ejemplo, una ideología política conservadora representa los intereses y valores del partido republicano en los EE.UU., tendrá dentro de su círculo de simpatizantes a grupos religiosos, grupos de interés como grandes conglomerados industriales, organizaciones en pro de la tenencia de armas, etc. Por otra parte, aquellos integrantes de grupos con opiniones distintas, se plegarán a la ideología liberal, representada por el partido demócrata que aboga por la flexibilización y liberalización de todos estos elementos dentro de la sociedad. Lo expuesto da como resultado la elaboración de un discurso que encarna a las ideas y representantes de tales movimientos políticos, los cuales tienen como objetivo llegar al poder. En este razonamiento Cardoso et al., (2016) elabora los limitantes del avance de una ideología que apenas se forma en la periferia del sistema político, desarrollando sus instrumentos y herramientas a nivel práctico y teórico, transformando la matriz de opinión de esta línea de pensamiento en un producto que busca innovar la escena política.

Se concluye que:

Recuperar una matriz de pensamiento que se pensaba superada, como la que guió durante muchos años la vida de nuestros pueblos originarios; pero –como debemos entender– no se limita a ella, ni se trata de un retorno, como algunos podrían suponer. Es una propuesta que no surge de la nada, sino que emana en momentos de aguda crisis global (Cardoso et al., 2016, 6).

Por lo que en última instancia, los autores antes citados explican que este pensamiento se enfoca en ser un faro epistémico-ideológico que formula nuevas maneras de plantear la gobernanza desde una ideología política propia tomando elementos y saberes originarios, sin formularlos de manera categórica como un absoluto; al contrario –lo que establecen los proyectos políticos que blanden al Sumak Kawsay como fuente ideológica de sus reformas políticas y sociales– es el construir sociedades igualitarias y con una mayor conciencia de lo que es el desarrollo sustentable, lo que permite afirmar que estas ideas y cosmovisiones originarias abrazan planteamientos políticos modernos en donde se reafirma el proteccionismo ambiental, la protección de las comunidades autóctonas de América Latina y los ideales de máxima felicidad posible como fin del Estado.

Por lo que puede señalarse que, de acuerdo a Zamitiz (2016), el Sumak Kawsay se considera una propuesta válida dentro de la filosofía política ya que sus postulados se desarrollan dentro de su definición al establecer que, este es un planteamiento ético que evalúa la estructura de la sociedad en la que se ubica y desenvuelve una serie de postulados en los que debe desarrollarse. Otros autores especialistas en el campo de la filosofía política como Michel Walzer afirmaban que “la filosofía política estaba insertada en el modo de vida de una comunidad concreta, por lo que su función consistía en articular la autocomprensión de esa comunidad” (Zamitiz, 2016, 26).

### **Desarrollo y re-significación del Sumak Kawsay en los movimientos políticos de izquierda en América Latina**

Tras una exposición del Sumak Kawsay como fuente ideológica y epistémica para la formación de una filosofía política, el presente punto elaborará un análisis y discusión de este pensamiento desde el ámbito discursivo y su significación dentro de los movimientos políticos. Esta es –de acuerdo a Dussel (2011)– una re-significación que busca, desde el análisis de su ideología, una fuente intelectual de todo su compendio político, el que se divide en varias facetas o ámbitos bajo los cuales se desarrolla.

En este sentido, Hidalgo y Cubillo (2017) desarrollan un trabajo que describe las diversas significaciones del Buen Vivir desde sus aspectos epistémicos, políticos e ideológicos, que permiten caracterizarlo como recurso ideológico y discursivo a nivel político que es empleado como referente dentro de los movimientos políticos de izquierda en Ecuador como parte de su agenda política durante los gobiernos de Rafael Correa (2007-2017), así como en Bolivia durante el mandato de Evo Morales (2006-2019), que tomaron las

premisas de este pensamiento ancestral como batuta ideológica para sus respectivos proyectos políticos en sus gobiernos, a la par que otros gobiernos de América Latina afines políticamente en Venezuela, Brasil y Argentina apoyaron estas premisas transformadoras como parte de un movimiento de reivindicación política y social de mayor escala.

Por lo que el Buen Vivir se transforma en un concepto innovador en los paradigmas del desarrollo político y social en los países andinos al componerse de una tríada ideológica más amplia: 1) elementos indigenistas y pachamanistas que resaltan el sentido espiritual de la identidad de los pueblos originarios. 2) En el plano político, el estatismo se desarrolla en función de políticas sociales que permitan una mayor equidad, lo que hace de estos elementos un eje fundamental del socialismo latinoamericano y del cual viene todo su apoyo de los movimientos políticos afines a este espectro político. 3) El aspecto ecologista es importante, porque fomenta el desarrollo desde un sentido sustentable, lo que arroja simpatías ideológicas con otros movimientos sociales conservacionistas (Hidalgo y Cubillo, 2017).

En cuanto a la re-significación del vocablo Sumak Kawsay, se hace necesario desglosar un elemento esencial que lo compone: el pachamanismo es un término que ha sido divulgado por los círculos intelectuales indigenistas, como una defensa retórica de la Madre Tierra y sus derechos:

Estos intelectuales proponen recrear, en el siglo XXI, las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios del Abya Yala (América Latina) y pretenden hacerlo por medio de la colocación de la llamada cosmovisión andina (y otras cosmovisiones indígenas) como el principal referente cultural de las sociedades latinoamericanas, de manera que se pueda recuperar la identidad ancestral perdida y propiciar un cambio civilizatorio (Hidalgo y Cubillo, 2017, 6).

En lo antes citado se aprecia cómo la re-significación toma un sentido transformador y se convierte en epistemología y alternabilidad para el desarrollo de los pueblos y comunidades que pretenden extender estas ideas a la sociedad en su totalidad sin

distinción de grupos: indigenistas o no. Lo que se busca es un cambio transgeneracional que permita el nacimiento de un nuevo modelo de desarrollo y sociedad.

Asimismo, dentro del plano ideológico, el Buen Vivir tiene una importante significación dentro del pensamiento neomarxista como parte de los movimientos de izquierda latinoamericanos que ven en este modelo una variante ecuatoriana o boliviana del socialismo del siglo XXI, ampliamente promulgado por otros líderes de izquierda como Hugo Chávez y Luiz Inácio “Lula” da Silva. Por lo que en el caso de Ecuador, se observa como el desarrollo de un estatismo fuerte que es capaz de llevar a cabo las medidas económicas y sociales; no obstante, requiere de un alto intervencionismo en políticas sociales y económicas, tal y como se ha señalado en los diversos planes de desarrollo de dicho país (SENPLADES, 2010).

De manera que el enfoque político e ideológico del Buen Vivir aspira a transformar los sistemas socioeconómicos postcapitalistas, bajo principios de una economía social basada en valores de solidaridad y cooperación.

En lo referente al ecologismo y postdesarrollismo, el Buen Vivir establece una crítica al avance del postcapitalismo y propone la participación de procesos locales que permita a cada comunidad desarrollar sus propios proyectos productivos actuando de forma local en aquellos territorios que las comunidades organizadas establezcan sus propios proyectos de progreso. De manera que el desarrollo posee una fuerte connotación ecológica al establecer los objetivos de equidad e identidad a la vez que se mantiene una relación armónica con la naturaleza, lo que hace posible la sostenibilidad. El concepto de los derechos de la naturaleza incorporados en la Constitución ecuatoriana de 2008, representan la institucionalización de estos aspectos:

Esta concepción del Buen Vivir se ha extendido claramente entre los movimientos ecologistas latinoamericanos y europeos que consideran el Buen Vivir como la variante latinoamericana del decrecimiento y como una de las muchas estrategias posibles para una transición socioecológica (Hidalgo y Cubillo, 2017, 14).

Este enfoque y los contenidos ideológicos que componen el Buen Vivir le otorgan en la práctica una gran relevancia a la sociedad civil o los grupos o movimientos sociales que están detrás de ellos: grupos indígenas, ecologistas, feministas, obreros, campesinos,

pacifistas y solidarios que son agentes de cambio y les permiten alcanzar la representación política adecuada para impulsar las reformas necesarias de consolidar esta ideología no solo en Ecuador, sino repetirla bajo las realidades y necesidades de otros países de América Latina.

Otro aspecto de interés es el papel que el Sumak Kawsay recibe dentro del discurso político. En este sentido, Van Dijk (2005) señala que el discurso y la ideología son las manifestaciones con las cuales los sujetos forman parte de grupos en los que se identifican y generan un sentido de pertenencia a los mismos, de forma que las interpretaciones de la realidad en conjunto permitan comprender los lineamientos e ideas de la comunidad ideológica a la cual pertenecen. Este razonamiento implica una serie de postulados en los cuales las sociedades se sustentan en base a la elaboración de una teoría de las ideologías políticas, formulada por Dijk, en la cual los grupos sociales se constituyan en base a sujetos con opiniones, creencias o ideas afines a las suyas y se configuren a su vez en movimientos políticos o partidos estructurados que pretendan mantener su estatus dentro de la sociedad o permitir un cambio adecuado a sus demandas mediante el ejercicio del poder político. De manera que se aprecia –bajo este razonamiento– cómo el Sumak Kawsay actúa en forma de teoría política que aglutina a varios grupos políticos en una idea para que actúe como una metateoría para un compendio de ideologías afines.

Del mismo modo, en los sistemas políticos democráticos el discurso es la principal herramienta retórica de los partidos y movimientos políticos para incrementar a sus adeptos, a la vez que este promueve su pensamiento ideológico, lo que implica el uso de herramientas retóricas y gestuales por parte de los líderes o voceros de estos movimientos que refuercen el contenido de sus palabras. El discurso también se encuentra presente en sistemas políticos básicos como las relaciones de poder entre clanes, tribus y otros de mayor nivel como los regímenes autoritarios; en estos, el discurso actúa como elemento de dominación y propaganda, así como cohesionador de las acciones que el líder impulsa como guía con respecto a los objetivos y planes del país, lo que se adecua dentro de esta retórica como el Sumak Kawsay, se transforma en uno de los ejes del discurso, de la praxis de la Filosofía de la Liberación en lo político y su profundización dentro de los grupos intelectuales.

Por tanto, se aprecia cómo dentro del desarrollo y re-significación del Sumak Kawsay en los movimientos políticos de izquierda en América Latina, la ideología posee una gran

relevancia al funcionar como instrumento unificador dentro de los grupos sociales, lo que permite a estos unificarse y actuar bajo diversos postulados, principios, lineamientos y bases de opinión en los que se distinguen las actuaciones de estos sectores dentro de la sociedad y se presentan bajo una línea discursiva en la cual se articulan los partidos políticos y los movimientos afines a una ideología en particular.

Por tanto, se debe tener una comprensión teórica de lo que son los partidos políticos, estos pueden ser definidos como “agrupaciones de personas que –con distinto ideario unas de otras–, sostienen opiniones políticas que pretenden hacer prevalecer a efectos de la orientación y gobernación del Estado” (Osorio, 2000, 724). Otros autores lo definen como “un conjunto de personas con intereses en común y con afinidades ideológicas y que tienen como objetivo llegar al poder, es decir, convertirse en gobierno” (Tamez y Aguirre, 2015, 9). Aubá (2019) se refiere a los partidos políticos como estructuras de poder diferenciadas dentro de la sociedad y que desempeñan un papel determinante en el funcionamiento del sistema político al alternarse el poder.

En este sentido, se aprecia que la homogeneidad ideológica y la búsqueda del poder son dos caracterizaciones básicas y universales dentro de las dinámicas de los partidos políticos y las sociedades. En cuanto a los movimientos políticos se refiere, Tinoco (2008) expresa que estos son un conjunto de grupos que organizan acciones colectivas que pretenden ampliar su participación política mediante acciones que procuran influir en el ámbito político nacional, pero no necesariamente acaparar el poder político, siendo esta la principal diferencia de este término con el concepto de partido político.

Por tanto, los movimientos políticos pretenden transformar, mantener o reformar los modelos de sociedad imperantes. En América Latina, pueden ser englobados bajo esta categoría grupos guerrilleros o terroristas como las FARC en Colombia (reconocida como un grupo terrorista en algunos países europeos), los grupos estudiantiles, los colectivos en favor de los derechos LGBTI, los grupos indígenas, etc. Todos estos se caracterizan por tener una serie de objetivos delimitados entre los integrantes de estos sectores, los cuales –en el lapso de tiempo dado– se configuran como fin la toma del poder político o lograr la presión necesaria para que se realicen los cambios que el grupo desea dentro de la sociedad (Tinoco, 2008).

La acción política entonces funge como elemento de cambio dentro de los movimientos políticos, los cuales serán guiados por la ideología dominante de estos, que como proceso

de cambio de la realidad pueden ser reaccionarios en el caso de los grupos de izquierda radical que poseen características violentas. Ahora bien, por otra parte, existen movimientos políticos como LGBTI, feministas, etc., que han obligado, como en el caso del Sumak Kawsay, a pensar la realidad desde otra óptica; además, el Sumak Kawsay aparece como un elemento innovador al discurso tradicional de los grupos de izquierda haciendo un llamamiento a una visión de mundo alternativa.

Por consiguiente, la función que la ideología cumple dentro de los movimientos políticos y partidos, se suscribe a la visión de la realidad que estos grupos posean de la forma en cómo sus demandas y opiniones deben ser llevadas a cabo. Lo cual implica que hay ideologías que son más reaccionarias que otras y justifican la acción armada, tal como exponen Tamez y Aguirre (2015). Por su parte, Aubá (2019) señala que la relación entre ideología y estos grupos en el sistema político es de naturaleza estructural y sistémica, que evoluciona de acuerdo al contexto histórico y grado de desarrollo institucional que la sociedad posea.

La autora antes mencionada expone que la ideología constituye el sustento en el cual se elaborará la estructura organizacional del partido, bajo el cual se desarrolla todo su sistema de ideas y se construye como organización política que busca ejecutar tales ideas en la realidad mediante el ejercicio del poder político. Por lo que las ideologías son “alimentadoras de la acción política, son elementos –sin cuya existencia– los procesos y fenómenos políticos carecerían de estructura y explicación” (Aubá, 2019, 29).

De manera que estos elementos se encuentran también presentes en los movimientos sociales y políticos de América Latina, tal y como señala Somuano (2007), en donde detalla la relación colectiva de estos movimientos y describe el impacto discursivo de los dirigentes de los mismos en las estrategias y acciones que aquellos elaboran en sus disertaciones políticas, tal y como se ha visto en la evolución y desarrollo del Buen Vivir en Ecuador, este término es arropado por los distintos grupos que lo componen como una guía ideológica.

Asimismo, “relacionando el discurso con el contexto de emisión y de recepción, el investigador puede llegar a una interpretación más profunda de algunos fenómenos políticos y sociales” (Gutiérrez, 2010, 112), entre los que se destacan el discurso político y la construcción de una afinidad ideológica entre el movimiento político y su constructo ideológico, que solo puede ser elaborado a partir del discurso del líder y las masas.

Lo antes expuesto permite afirmar que los elementos políticos, indigenistas y ecologistas del Buen Vivir, se presentan como manantiales intelectuales bajo los cuales se nutren los movimientos políticos y sociales de América Latina, razón por la cual estos se encuentran en una evolución constante, que varía según las necesidades y las expectativas de mujeres y hombres con respecto a sus sociedades.

## CONCLUSIÓN

La idea de definir, conceptualizar o esquematizar el Sumak Kawsay resulta imposible por distintos factores. Uno de ellos es que se generaría una contradicción con el sentido mismo del Sumak Kawsay que surge como una propuesta liberadora y emancipadora a nivel epistémico, tanto desde la Filosofía de la Liberación como desde la filosofía política contemporánea latinoamericana. En ese sentido, la afirmación de Eduardo Gudynas, al decir que es un concepto permanentemente en construcción, parece ser la definición más acertada sobre el Sumak Kawsay, llevado a la práctica en cualesquiera de sus manifestaciones. Sin embargo, lo que puede resaltarse y –a su vez afirmar–, es ante qué postura filosófica, pretensión histórica o ideología política se erigió el Sumak Kawsay como alternativa, como pensamiento o como discurso. Esto sería, sin duda alguna, un punto de partida elemental para el estudio del Buen Vivir.

A lo largo de los capítulos que componen este trabajo, se ha afirmado que –ante la permanencia de la Colonialidad y la visión eurocéntrica en la región sudamericana y andina– el Sumak Kawsay es una posibilidad de revertir el imaginario, las prácticas y los discursos de los sujetos. Lo será en tanto se tenga conciencia colectiva del cómo y el por qué el *logos* y el *ethos* de la sociedad eurocéntrica y globalizadora han permanecido por más de cinco siglos. Por ello, la *idea de la historia* en Hegel es pertinente al momento de querer (de)construir el aparataje teórico y cultural del eurocentrismo en América.

La idea de historia en Hegel fue una respuesta para el contexto que Europa vivía. La necesidad del europeo por fundar una sociedad en la que pudiese imponer su “obra” era cada vez más fuerte, como escribiría Leopoldo Zea. A partir de ese contexto y esa necesidad, Hegel funda una filosofía de la historia basada en los “avances” que Europa tendría por encima de Asia. Dicha supremacía histórica europea era argumentada filosóficamente en la barbarie de los pueblos asiáticos que no podían llegar al fin último del “espíritu” que era la libertad y lo absoluto. El “salvajismo” de esos pueblos, según Hegel, tenía como consecuencia la esclavitud y la servidumbre. No era posible que se desarrollara el núcleo fundamental de los medios que requería el espíritu: la razón. Este es el punto de partida para la configuración de una filosofía de la historia que se construyó como un espejo de lo que fue “la civilización mundial”, fundada –según Hegel y los europeos– por ellos mismos.

El desafío por otra narrativa histórica diferente a la hegeliana y a la eurocéntrica es el punto nodal de las alternativas filosóficas latinoamericanas y –en concreto– la del Sumak Kawsay, la cual se presenta como respuesta a un razonamiento dialéctico y eurocentrista que se ha mantenido como una hegemonía epistémica en toda Latinoamérica. La intención de visibilizar las prácticas originarias para develar que existen otras formas de co-existencia y convivencia más allá del desarrollo y de la sociedad informatizada, es fundamental en los discursos en tensión del Sumak Kawsay. Por tanto, podemos afirmar, que si bien el propósito puede ser superar la visión mercantil del desarrollo, el trasfondo es una necesidad regional por cuestionar y construir otra narrativa histórica y cultural puesto que, para justificar esa alternativa al desarrollo neoliberal, es necesario visibilizar otras subjetividades y coyunturas históricas pre-coloniales que para el “espíritu europeo y sus pueblos” son salvajes aun cuando pudieron garantizar la permanencia y reproducción de la vida humana.

Cuando se hacía referencia a la “obra europea”, se recordaba la filosofía hegeliana sobre lo que Europa ofrecía como legado histórico. Para Hegel, que un pueblo tuviese autoconciencia de su espíritu dependía de su obra. El espíritu en búsqueda de sí mismo y de la autoconciencia de sí, realizaba un despliegue por la historia y la obra de los pueblos. La obra puede entenderse específicamente como la religión, el arte, el derecho o la ciencia. Tanto la filosofía de la historia hegeliana, como la europea en general, fundaron una narrativa que colocaba todas estas “obras”, “esencias” o “legados” como creación de Europa, las cuales se diluyeron en los territorios y comunidades que en su momento histórico estuvieron enlazadas a Europa por la colonización o la conquista, con lo cual se crea el paradigma epistémico, cultural y civilizatorio que exalta a la cultura dominante y disminuye a la dominada, tal es el caso de la aceptación de los valores, instituciones y saberes del viejo mundo antes que los de las comunidades y culturas originarias de América.

Ese discurso de ser la “civilización” que sentó las bases para una nueva edad en la historia, le ha servido a Europa para justificar su pretensión de dominio o colonización. Esa justificación, argumentada a su vez por Hegel al expresar que los pueblos que no desplieguen ninguna obra tendrán que ser gobernados por otros, configuró una historia donde el principio y el fin de la misma, radicaba en Europa, consolidando toda una discriminación de lo que puede ser aceptado y validado como conocimiento, desprestigiando alternabilidades y saberes de otros confines del mundo.

Ese conjunto de elementos y saberes crean toda una “obra” europea, alterada y transformada de acuerdo a las necesidades de Europa y de lo que ahora conocemos como el Norte global, se han instalado desde los tiempos coloniales como el “modelo civilizatorio” al que los pueblos, no poseedores de obras ni de espíritu, deben apostar, guiarse e imitar como un faro epistemológico. En ese sentido, lo que se ha estado construyendo en el presente trabajo de investigación es cómo el Sumak Kawsay niega que los pueblos pre-coloniales no tengan cultura, prácticas culturales, simbólicas o discursivas. Precisamente, se ha querido demostrar, que esa negación, es el punto de partida para la reflexión sobre el Sumak Kawsay. Cualquier posibilidad de desafiar la historiografía tradicional eurocéntrica representa un esfuerzo para alcanzar una conciencia pos-colonial. Esa posibilidad adquiere —como lo hemos denominado—, un rol emancipador que han adoptado casi todos los esfuerzos teóricos contrahegemónicos. Es común que el origen de la mayoría de las alternativas teóricas al eurocentrismo sea la pregunta por la verdad histórica. Eso se debe a que las sociedades latinoamericanas han determinado que uno de sus grandes problemas reside en la Colonialidad y los remanentes de dominación de conocimiento que aún persisten y han sido ampliamente denunciados por intelectuales y filósofos ligados a la Filosofía de la Liberación, la cual es la dominación epistémica de Europa sobre América Latina, no por la fuerza o la imposición de una voluntad sobre la otra, pero sí por el poder, sus significaciones y sus instituciones al ser estas un calco de las formas de gobierno y desarrollo económico de Europa despreciando los modos de vida de los habitantes de América y la conservación del ambiente.

Asimismo, el punto de vista universal-concreto de la decolonialidad es otro desafío histórico. Develar que las estructuras del imaginario social y las instituciones políticas y administrativas aún siguen respondiendo a propósitos coloniales es un avance significativo en tanto a que se reconoce la posición de dominados y oprimidos en la dinámica de las relaciones entre la América postcolonial y Europa. Es a partir de ese reconocimiento que la liberación se convierte en una necesidad, modo de pensar y en una apuesta firme para la deconstrucción de las miradas eurocéntricas y técnicas. Si bien se ha afirmado que de lo que el sujeto oprimido y dominado busca liberarse es del imaginario colonial, la liberación debe ser de distintos factores que van desde lo simbólico-cultural hasta la dependencia económica.

La liberación a la que apuesta el Sumak Kawsay está vinculada precisamente a lo cultural y a lo económico. Destaca el hecho de que el reconocimiento a la naturaleza como sujeto de derechos influye en esos dos escenarios. Pero otras filosofías consideran la liberación del sujeto latinoamericano como una búsqueda y afirmación de su identidad; otras –por su parte– la ven como una construcción o aporte a la universalidad construida por Europa donde podamos reflejarnos nosotros, también consideran a la liberación como el punto sin retorno de la construcción de relaciones dialógicas basadas en éticas interculturales. Esta liberación –además– puede ser entendida en otros ámbitos como la necesaria reestructuración institucional del poder más allá del concepto de Estado-Nación. En fin, el concepto de liberación en Latinoamérica ha sido una fase de cuestionamientos, incertidumbres y experiencias por buscar otras formas de pensar y transformar. Es la liberación un proceso pedagógico donde –con diferentes discursos– se ha podido revelar que la razón, la verdad y el conocimiento son subjetivos en tanto existe la alteridad, la diversidad y la diferencia.

En el Sumak Kawsay, la liberación implica un reconocimiento ineludible por parte del sujeto a su condición socio-cultural, sus saberes y las responsabilidades de este para la comunidad y su desarrollo sustentable, a la vez que tiene conciencia de sí y de su devenir histórico-cultural, es parte de un proceso emancipador de la conciencia que ubica al sujeto en la pregunta por su existencia en comunidad.

Es decir, que asumirse como un sujeto liberado es, en consecuencia, la con-formación de un sujeto que ha encontrado la respuesta contrahegemónica a la pregunta por su historia, su cultura, su lenguaje y discurso, lo que implica una aceptación de las premisas liberadoras.

La liberación en el Sumak Kawsay es la comprensión del sujeto a las teorías eurocéntricas que se establecieron como el único medio para alcanzar la civilización. Por lo tanto, es saber que el eurocentrismo se impuso por la pretensión de ser los europeos los portadores de la razón que, a su vez, era la única forma de ostentar la verdad y el conocimiento, pues, lo que otros pueblos portaban eran “mitos”, producto de una mentalidad de asumir que el resto de saberes y modelos civilizatorios eran salvajes y vistos como inferiores. Esa contraposición entre razón y mito que –en el imaginario europeo y luego colonial– se instaló, permitió que el pensamiento originario americano fuera desplazado por no ser poseedor ni de lógicas, ni de verdades, ni una producción intelectual documentada. Es

una contraposición que aún tiene fuerza y se mantiene vigente en la racionalidad liberal y globalizadora. Las ideas emancipadoras que colocan al sujeto como un actor social y no consumidor o a la naturaleza como sujeto de derechos, son para efectos de la pretensión totalizadora del capitalismo moderno, un mito que no tiene lógica por carecer de método (instrumentalización) o de verdad incuestionable (ciencia).

De-construir la verdad científica o la tecnificación de la sociedad es considerado como un despropósito por representar una auténtica posición contrahegemónica a la visión globalizadora del capitalismo. La conciencia crítica y la praxis emancipadora de las teorías de la liberación postcoloniales representan la visibilización de procesos de movilidad sub-alterna que permitirían un revés a la mirada tecno-científica que Europa ha universalizado como proyecto cultural. Por tanto, el Sumak Kawsay tiene como característica el sentir originario de sus formas de hacer economía y política. Es un sentir originario por la preservación y garantía de la reproducción de la humanidad y de la naturaleza. Construye un discurso y un lenguaje que va más allá de la teorización y se sitúa en la cotidianidad del sujeto. Promueve un cuestionamiento a los efectos de la globalización neoliberal para demostrar la vigencia de las prácticas originarias en tanto la búsqueda de alternativas para la permanencia de la vida humana y de la naturaleza.

Por lo que puede afirmarse que los orígenes de la filosofía latinoamericana, de la Filosofía de la Liberación y del concepto mismo de liberación tienen una relación particular con los basamentos filosóficos del Sumak Kawsay. Específicamente, en lo que la teoría de la dependencia planteaba que era develar el modelo económico de centro-periferia que Europa y el Norte global impusieron a los países “sub-desarrollados”. Esa dependencia económica de los pueblos “periféricos” con los centros económicos y de mercado, basada en la insostenible posibilidad de desarrollo, no permitió un avance o alternativas económicas en esos pueblos. Las estructuras o las institucionalidades políticas de corte liberal que se instalaron en América Latina concretamente, se desplegaron como agentes u operadores que salvaguardaban el eficaz desarrollo de las dinámicas económicas mercantilistas y de la tecnificación de sus sociedades.

Esa garantía de estabilidad que los gobiernos y las instituciones liberales fraguaron para que las grandes economías de mercado mantuvieran su hegemonía, permitió –a su vez– dos escenarios sociales que el Sumak Kawsay debe tener como tarea revertir. El primero es una negación generalizada y una vergüenza de los sujetos sociales a sus condiciones

originarias y socio-culturales. El reiterado discurso por alcanzar el desarrollo –que la globalización y el neoliberalismo inculcaron en el imaginario de los pueblos postcoloniales– generó una negación de sí mismos como sujetos históricos. Esto, además, tuvo como efecto inmediato la negación de la otredad; es decir, la negación de la existencia de “otro” con condiciones históricas y culturales singulares, pero con el mismo derecho a vivir. El individualismo –como práctica cotidiana– se convirtió en un método para alcanzar los estadios más importantes en el concepto neoliberal del “bienestar” que es la acumulación de riquezas.

De manera que, de las prácticas colectivas originarias, se pasó a sociedades forjadas por el individualismo y la pretensión permanente de desarrollo y economías de mercado, premisas que han desvirtuado el conocimiento de las sociedades amparando la destrucción del medio ambiente como una premisa de progreso. Actualmente, tales ideas no son concebidas como un absoluto y el revisionismo de las premisas de desarrollo y sostenibilidad han permitido que nuevos modelos y alternativas de desarrollo sean puestos al debate público, permitiendo al Sumak Kawsay ser parte de estos debates y contenidos.

El segundo es el escenario social, que es consecuencia de la política liberal y que debe revertirse desde el Buen Vivir, es la nulidad política que se promovió para con los actores sociales de los pueblos. La alienación mediática y tecno-científica tuvo como línea fuerte la desvinculación de las mayorías sociales en la discusión y el diseño de las políticas públicas. Esa intención de “despolitizar” las instituciones tuvo como consecuencia el desinterés inducido de las clases sociales por la dinámica política de sus países. En efecto, ese escenario permitió que el único objetivo encomendado a los Estados y sus democracias fuera el de preservar la hegemonía y los intereses del mercado. De esta manera se fue configurando la red global de mercados que pasaron a tener sucursales e intereses en la mayoría de los países periféricos. Se construyó una geopolítica basada en intereses comerciales y se consolidó el sistema-mundo mientras que las democracias en tanto “representativas” se configuraron como medios de validación y legitimación de clases políticas vinculadas estrictamente a las dinámicas del mercado.

Pero, además, puede agregarse que otro escenario que causó el efecto globalizador de la economía del mercado fue la ruptura radical de los sujetos sociales con el espacio natural. Las políticas públicas de los Estados liberales se resumieron en políticas para la

consolidación de industrias y de tecnologías “en pro del desarrollo”, por tanto, el espacio natural entendido como un espacio únicamente para la explotación de recursos, dejó de estar en el imaginario colectivo o ciudadano. La naturaleza entendida como “recurso” y la explotación de ella abrieron paso para la negación de su existencia por parte del sujeto en su ideal “civilizatorio” de desarrollo. El espacio natural dejó de ser de interés a la humanidad, porque ya no era su espacio inmediato. Se justificó la explotación de la misma para alcanzar la industrialización o para poder generar riqueza a las “naciones”. El extractivismo fue adoptado como una política liberal que permitía la concesión a las grandes economías para explotar recursos y generar más bienestar a sus sociedades. En fin, se pasó de la convivencia ineludible de la humanidad con el espacio natural, a construir sociedades de espaldas a la naturaleza y a negarle cualquier posibilidad de derechos.

Visto así, el Sumak Kawsay –en esta investigación– se ha centrado en revertir estos tres escenarios producto de la lógica moderna y capitalista del eurocentrismo, bien presentándose como propuesta o ideología que busca nuevas alternativas a los modelos de desarrollo y convivencia preexistentes. Esa posibilidad de revertir es la concreción de alternativas inmediatas que se mantienen en construcción debido a la capacidad humana de transformar y alterar las estructuras socio-políticas de sus territorios. Se trata de recuperar conciencias y memorias, derechos y autonomías y defender lo que ha sido explotado para justificar el bienestar de otras sociedades y su hegemonía cultural y económica. Por tanto, el Sumak Kawsay ha de construir en la inmediatez, una agenda emancipadora y liberadora.

Para Francois Houtart es tiempo de cambiar el curso de la historia, a pesar de que el sistema actual afirme que no existen alternativas a su configuración. Houtart explica que la primera alternativa debe ser levantar los obstáculos que los sistemas económicos y políticos imponen para generar una nueva gobernabilidad. Esos obstáculos pueden resumirse en la superación de la lógica liberal y globalizadora; pero –ciertamente– la alternativa a ellos debe ser la verdadera democratización de la política y las formas de gobernabilidad.

Que el sujeto sea capaz de asumir su rol como actor político es una necesidad. Sin embargo, se debe dejar sentadas las bases para que, en ese proceso de acción política subjetiva, sean retomadas las prácticas comunitarias y de reconocimiento que nuestras

sociedades pre-capitalistas consolidaron. En este punto, el Sumak Kawsay debe generar alternativas novedosas para una nueva concepción de democracia y de participación política. De igual manera, la institucionalidad pública debe ser repensada para que la gobernabilidad no reproduzca la política de la tecno-ciencia, sino que, consciente de las condiciones socio-culturales e históricas de cada comunidad, la discusión y el diseño de las políticas públicas sean acordes a las urgencias y necesidades de cada territorialidad.

El Sumak Kawsay debe propiciar la creación de espacios públicos de saberes, es decir, espacios que permitan discernir y dialogar a partir de los saberes contextuales de cada sujeto o actor político. Los saberes deben asumirse y reconocerse como el resultado de procesos históricos y culturales en los que, las comunidades o colectivos aprehenden formas cognoscitivas, prácticas y discursividad.

Lo que se aprehende está presente en la coyuntura histórica que viven esos sujetos y se transforma en subjetividades y universalidades concretas. El Sumak Kawsay representa una garantía teórica y práctica de este tipo de participación política, que –si bien no se concibe como absoluto o una panacea–, se presenta como una alternativa válida para las comunidades indígenas o para las sociedades con una mayoría de estos y que –a su vez– integre al resto de la sociedad en sus planes y proyectos. Las experiencias que han generado en Ecuador (Sumak Kawsay) y en Bolivia (Sumaq Qamaña) demuestran que pueden existir nuevas formas de co-existencia y convivencia política. La inclusión de las comunidades originarias en la institucionalidad política y en la construcción de otro tipo de hegemonía es la representación material de una alternativa de gobernabilidad más allá de los obstáculos económicos y políticos del sistema neoliberal y capitalista. Se trata de una forma de hacer política sub-alterna y emergente, que permita colocar en la agenda pública de las instituciones todos los contextos y dinámicas socio-económicas y culturales.

La Constitución de Ecuador del año 2008, al reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos, logró otro avance materializado como alternativa a la lógica tecno-científica de la política y que esta se expresa en el discurso y práctica de los gobernantes. El propósito de una nueva gobernabilidad basada en la participación y co-existencia pública de la política, debe tener como norte garantizar la permanencia y reproducción de la humanidad. Para ello, no puede entenderse la humanidad sin su relación con el espacio

natural. Por eso, el Sumak Kawsay es una alternativa posible y con los elementos teórico-prácticos necesarios para revertir el sistema-mundo neoliberal.

La diferencia entre otras filosofías emancipadoras o liberadoras de América Latina con el Sumak Kawsay, es el ejercicio que se ha hecho de esta última en algunos procesos democráticos y de movilidad social en países de la región. Haber confrontado en la praxis a la idea de “bienestar” desde procesos constituyentes como el de Ecuador y tener como resultado apropiarse del concepto de Buen Vivir como categoría ciudadana y de progreso, significó un avance importante en la materialización de las ideas de la liberación en la región.

Otras corrientes filosóficas contemporáneas con el Sumak Kawsay como el Socialismo del siglo XXI también construyeron un proceso democrático y de participación política diferente a la tecno-política del neoliberalismo. La democracia participativa que declaró el proceso constituyente venezolano de 1999 materializó un nuevo auge contrahegemónico que creó nuevos mecanismos de participación. Sin embargo, este proceso no estuvo acompañado de políticas para la concientización en tanto a la explotación de recursos naturales y el extractivismo. Además, que la política se lleve a espacios públicos de participación no es lo mismo que “estatizar” las políticas públicas y esta experiencia política en Venezuela –si bien creó estos nuevos mecanismos–, mantuvo la dinámica comercial de explotación de recursos naturales. El Sumak Kawsay debe garantizar la creación de nuevos mecanismos participativos y el diseño de políticas de conservación para que el uso de recursos naturales se haga en el marco de la preservación de los espacios. Sostener esas políticas permitirá –a su vez– un mejor margen para la reconfiguración de las relaciones comerciales y económicas. Dejar de ser periferia del actual orden económico mundial es prioridad y el propósito fundamental de las democracias que adopten al Sumak Kawsay.

Se trata, además, de generar una sostenibilidad económica y –para generarla–, se debe hacer una distribución justa y equitativa de la riqueza, basado en la adopción –por parte del Estado– del Sumak Kawsay y la formulación de políticas públicas más equitativas. El Estado preserva, no las dinámicas económicas y comerciales del orden económico mundial, sino que la riqueza esté a disposición del diseño comunitario de las políticas públicas. El comunitarismo como forma de organización es reconocido por el Estado y la

institucionalidad, pues, es a partir de ahí que la eficacia de las políticas públicas –en pro del Buen Vivir– podrán consumarse.

La vida en plenitud que el Sumak Kawsay promueve como concepto es una posición ante los escenarios de pobreza y desigualdad que los Estados explotadores generaron como parte de su filosofía del individualismo y de la acumulación de riquezas. Pero, además, la filosofía del “bienestar” –como posibilidad indefinida de consumo– permitió develar que el consumo solo lo podían llevar a cabo las elites que formaban parte de la dinámica del mercado capitalista.

El comunitarismo y la vida en plenitud son conceptos que deben mantenerse como alternativas al develamiento de nuestros pueblos como víctimas del neoliberalismo: el comunitarismo como forma de organización política-administrativa y la vida en plenitud como filosofía y proyecto cultural. Para consolidar estas dos posiciones, la movilidad no puede ser de “arriba hacia abajo”, se necesita una construcción discursiva “desde abajo” que obligue a la institucionalidad (liberal y burguesa) a reconocer que no solo se trata de una “nación”, sino de identidades en movimiento y de referencias históricas que configuran prácticas culturales diversas.

Bajo estas premisas se busca una articulación de los movimientos sociales y sus objetivos para con la sociedad, tal y como se expuso extensamente en el punto de la resignificación del Sumak Kawsay en los movimientos políticos de izquierda en América Latina, bajo los cuales –el Buen Vivir– se toma como una metateoría que permita establecer una teoría política que se ampare bajo la ideología que aglutina a los grupos que la profesan.

De manera que, como proyecto político, el Buen Vivir pretende una refundación del Estado desde lo emergente y desde movildades subalternas, desde las significaciones de las comunidades y ciudadanos que participan en esa re-construcción. Es una refundación necesaria para construir relaciones directas entre la institucionalidad y los sujetos sociales. Si el Sumak Kawsay convierte la refundación del Estado en un *estatismo* sin más, recaería en un unilateralismo que no transformaría la relación entre institución-comunidad. Por tanto, el primer elemento a discutir en la refundación del Estado, como se ha desarrollado en Ecuador y Bolivia, es que la idea moderna de una sola “Nación” debe ser superada y que las leyes, en consecuencia, no pueden ser pensadas para una única representación social, sino para las diferentes significaciones e identidades, es decir, una para cada sociedad diversa y plurinacional.

La plurinacionalidad debe ser entendida como la conceptualización y la práctica del poder de forma diferente por distintas comunidades que –debido a esa diferencia–, pueden entrar en un espacio de conflictividad con la idea de buscar el consenso y posterior reconocimiento entre sí. Que un Estado se declare plurinacional más allá del concepto liberal de Estado-Nación, significa una construcción colectiva de una ciudadanía y de unos derechos, más que universales, interculturales.

Para consolidar ese Estado Plurinacional desde la perspectiva del Sumak Kawsay es indispensable que este promueva las relaciones dialógicas donde todas las subjetividades, a través de su identidad discursiva, puedan tener posibilidades de encuentros y discernimientos. Esto, en otras palabras, se conoce como la *praxis intercultural*. Es tarea fundamental superar la visión del “multiculturalismo” como política universal de reconocimiento a “algunas tradiciones”. Este solo sirvió para justificar o crear una concepción globalizadora de atención a “comunidades originarias y periféricas”. Sin embargo, el Estado liberal-burgués utilizó este concepto para generar reconocimientos institucionales a la diversidad cultural, lo que no le impidió que –al igual que con la biodiversidad que también “reconoce” –, la aniquilara con sus políticas a lo largo del tiempo.

La praxis intercultural va más allá del reconocimiento y –cuando se asume como parte de un conjunto como lo es el Sumak Kawsay– se hace posible su ejecución. La interculturalidad debe promover la convivencia de las diferencias y el reconocimiento a la alteridad. De nada vale el reconocimiento si no contribuye a la convivencia. Por ello, se necesita de la con-formación de una ciudadanía capaz de coexistir en alteridad. Para tal fin, diversas herramientas son las que el Sumak Kawsay debe concretar en un Estado Plurinacional. No solo la transformación de la lógica económica y organizativa consolidará esta posibilidad de liberación. Se necesita de una educación en perspectiva intercultural, que contribuya a la formación del ciudadano como un sujeto capaz de escuchar y dialogar con el otro, que entienda y asuma a la otredad como un elemento ineludible de la humanidad: lo que se procura es un sujeto que piense más allá de las imposiciones globalizadoras de la ciencia y la alienación. Es un sujeto que tiene conciencia de su devenir histórico y cultural, pero que sabe que con quien comparte y coexiste también ostenta particularidades y singularidades que se encuentran para generar la escucha, la conflictividad, el respeto y el consenso.

Asimismo, desde un punto de vista crítico, se debe afirmar que el Sumak Kawsay –si bien es un modelo alternativo– puede llevarse a la práctica en la sociedad en su conjunto, este modelo –propio de las comunidades indígenas– es mecanismo regulatorio de tales poblaciones y se construye como una alternativa institucional viable a ser una forma de ideología que guíe y dirija sus formas autonómicas de gobierno.

Si se le permitiera incrementar al Sumak Kawsay todas sus potencialidades y esquemas de desarrollo desde lo local y fortalecerse, siendo su discurso y método tomado como batuta en la praxis política de la Filosofía de la Liberación, se requeriría de un trabajo sistemático y progresivo mayor para que estas premisas sean aceptadas y asimiladas por las sociedades andinas. Con esto quiere recalcar que el Sumak Kawsay es un modelo de desarrollo local y no pretende su internacionalización, salvo como caso de ejemplo de modelos de convivencia y desarrollo local exitoso.

En conclusión, se han expuesto las tensiones, las dificultades y obstáculos que el sistema-mundo, globalizador y neoliberal ha tomado como argumento para impedir alternativas reales y materialmente concretas y así superar sus lógicas. Se ha afirmado que el Sumak Kawsay es una alternativa en permanente construcción y cuyas limitaciones sirven para delimitar su potencialidad y espacios de desarrollo dentro de las comunidades y grupos indigenistas o partidarios de potenciar una alternativa institucional e ideológica a los modelos eurocentristas. Finalmente, puede concluirse que el Sumak Kawsay debe superar 1) la idea de historia que sitúa a Europa como comienzo y fin de la civilización, 2) la desvinculación de los sujetos y actores sociales de la política como forma de alienación con sus intenciones tecno-científicas y de mercado, 3) la pretensión de un desarrollo cuya única relación con el espacio natural sea la explotación y el extractivismo de sus recursos; y, iv) la lógica de una ciudadanía que se enmarca toda en un solo tipo de derechos, que todo sujeto sin importar su imaginario, debe acatar lo que otros construyeron por él y no lo que él o su comunidad han construido para preservar su vida.

En ese sentido, el Sumak Kawsay es una propuesta que promueve una filosofía emancipadora y liberadora que defiende el desarrollo sostenible bajo premisas que desenvuelven una nueva visión de mundo y la forma en como los seres humanos conviven, pues, defiende y tiene como punto de partida la preservación de la vida humana y la creación de condiciones para la posibilidad infinita de la vida natural y sus recursos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2010). Respuestas regionales para problemas globales. En León. I., (Coord), Sumak Kawsay / Buen Vivir cambios civilizatorios (pp. 89-104). Quito: FEDAEPS.[http://www.dhls.hegoa.ehu.es/uploads/resources/5501/resource\\_files/Ecu\\_Sumak\\_Kawsay\\_cambios\\_civilizatorios.pdf](http://www.dhls.hegoa.ehu.es/uploads/resources/5501/resource_files/Ecu_Sumak_Kawsay_cambios_civilizatorios.pdf)
- Acosta, A. (2012). Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. En Más allá del desarrollo. México D.F.: Ediciones Abya Yala. <https://ecopoliticavenezuela.org/biblioteca/textos/neextractivismo%20Alberto%20Acosta.pdf>
- Acosta, A., & Eduardo, G. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. Quito, Revista Qué hacer, 181, pp. 70-81. <https://cooperacionecuador.files.wordpress.com/2014/03/el-buen-vivir-mas-allc3a1-del-desarrollo-eduardo-gudynas-y-alberto-acosta.pdf>
- Acosta, Y. (2005). Sujeto y Democratización en el contexto de la Globalización. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- Albornoz, J. (2007). Diccionario de Filosofía. Caracas, Venezuela: Vadell Hermanos editores.
- Almeida, P., & Cordero, E. (2017). Movimientos sociales en América Latina. En P. Almeida, E. Cordero, & (Ed), Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos (pp. 13-28). La Habana: Biblioteca Virtual de CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721051921/Movimientos\\_sociales.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721051921/Movimientos_sociales.pdf)
- Ardiles, O., Assmann, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cullen, C., De Zan, J., Scannone, J. (1973). Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Buenos Aires: BONUM S.A.C.I.
- Arpini, A. (2021). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina. En A. Arpini (Ed), Otros discursos: Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas (pp. 17-44). Mendoza, Argentina: Editorial Qellqasqa.
- Arteaga, E. (2017). Buen Vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. Rio de Janeiro, Saúde Debate, 41(114), pp. 907-919. <https://www.scielo.org/pdf/sdeb/2017.v41n114/907-919/es>
- Aubá, M. (2019). Ideología y Partidos Políticos. Santiago, Revista de Ciencia Política, 1(2), pp. 22-33. Obtenido de <https://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/6266>
- Bacon, F. (1844). Novum Organum or True Suggestion for the Interpretation of Nature. Book I, Aphorisms. On the Interpretation of Nature and the Empire of Man. Londres: William Pickering.
- Baraldo, N. (2021). Civilización y barbarie en el discurso dominante en 1976. En Arpini, A., Otros Discursos: Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas (pp. 265-294). Mendoza, Argentina: Editorial Qellqasqa. <https://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/download/ISBN%20978-987-4026-50-7/55/186-1?inline=1>

- Barreneche, O., Bisso, A., & Troisi, J. (2017). *Historia de América Latina: Recorridos temáticos e historiográficos: siglos XIX y XX*. La Plata, Argentina: Editorial de la Universidad de la Plata.  
<https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.540/pm.540.pdf>
- Bautista, J. (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, España: Deusto. <https://filosofiaum.files.wordpress.com/2014/06/beorlegui.pdf>
- Blase, S. (2018). El Pensamiento Utópico Latinoamericano como Superación de la Alienación. *México D.F., Revista de Estudios Latinoamericanos*, 38(39), pp. 89-95. <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3796>
- Bocos, J. (2011). *Situación de las mujeres en los pueblos indígenas de América Latina: Obstáculos y retos*. Madrid, Máster de Cooperación Internacional y Ayuda Humanitaria. Proyecto Kalú – Centro de Estudios de Ayuda Humanitaria.: [https://kaluinstitute.org/wp-content/uploads/attachments/Situacion-mujeres-indigenas-AL\\_Judith-Bocos.pdf](https://kaluinstitute.org/wp-content/uploads/attachments/Situacion-mujeres-indigenas-AL_Judith-Bocos.pdf)
- Cabrales, O. (2015). El principio del buen vivir o “Sumak Kawsay”, como fundamento para el decrecimiento económico. *Bogotá, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), pp. 83-89.  
<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2172>
- Candia, C. (2007). *Filosofía, Identidad y Pensamiento Político en Latinoamérica*. Santiago, *Revista Latinoamericana POLIS*, 18, pp. 1-11.  
<https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/537>
- Capriles, E. (2008). En torno al concepto de alienación: Una reelaboración ecologista. *Valencia, Estudios Culturales*, 1, pp. 15-58. [Dialnet-EnTornoAlConceptoDeAlienacionUnaReelaboracionEcolo-3987066.pdf](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3987066)
- Cardoso, R., Gives, L., Lecuona, M., & Nicolás, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/Sumak Kawsay. *México D.F., Contribuciones desde Coatepec*,(31), pp. 1-18.  
<https://www.redalyc.org/journal/281/28150017005/28150017005.pdf>
- Carpio, P. (2014). El buen vivir, entre la modernización capitalista y el posdesarrollo. *Quito, Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* (128), pp. 89-106.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4986951>
- Castañeda, L. (2018). *Imaginario sobre la cosmovisión del Buen Vivir (Sumak Kawsay) desde la interculturalidad de la Educación para la Paz*. Trabajo de grado para optar al título de Licenciada en Educación Básica con énfasis en Humanidades e Idiomas. Universidad Libre Facultad de Ciencias de La Educación. Bogotá, Colombia: [chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcglefindmkaj/https://repository.unilibre.edu.co/bitstream/handle/10901/15748/Entrega%20Final%20Buen%20Vivir%20%20Julio%202018.pdf](https://repository.unilibre.edu.co/bitstream/handle/10901/15748/Entrega%20Final%20Buen%20Vivir%20%20Julio%202018.pdf)
- Castro, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca Virtual Clacso.  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>

- Castro, S. (2012). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816)*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Cerutti, H. (2009). *Y seguimos filosofando*. La Habana: Editorial.
- Colombres, A. (2004). *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Cordero, S. (2012). Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador Nuevas ciudadanías, ¿más democracia? Buenos Aires, Nueva Sociedad (240), pp. 134-148. <https://nuso.org/articulo/estados-plurinacionales-en-bolivia-y-ecuador-nuevas-ciudadanias-mas-democracia/>
- Correa, R. (2009). *Ecuador y América Latina: Socialismo del Siglo XXI*. Quito: Talleres NINA comunicaciones.
- Correa, R. V. (2007). *Ecuador y América Latina: Socialismo del Siglo XXI*. Quito: Talleres NINA comunicaciones.
- Cruz, E. (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. Bogotá, Revista Vía Iuris (14), pp. 55-71. <https://www.redalyc.org/pdf/2739/273929754005.pdf>
- Dávalos, P. (2011). Sumak Kawsay y Estado plurinacional. En S. Álvarez (Coord), *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (pp. 201-215). Barcelona-España: Icaria Editorial, s. a. <https://transecos.files.wordpress.com/2014/04/santiago-c3a1lvarez-cantalapiedra-introduccion3b3n-a-convivir-para-perdurar-2012.pdf>
- De Sousa, B. (2010). *La difícil construcción de la plurinacionalidad*. Quito, Ecuador: SENPLADES.
- De Sousa, B. (2017). Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntrica. Rio de Janeiro, Revista Crítica de Ciências Sociais, 114, pp. 75-106. <https://journals.openedition.org/rccs/6784>
- Dewey, J. (2004). *Democracia y Educación*. Madrid, España: Ediciones Morata.
- Dierckxsens, W. (2006). *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Dieterich, H. (2002). *El socialismo del Siglo XXI y la democracia participativa*. México: Ediciones de Paradigmas y Utopías. <https://www.rebellion.org/docs/121968.pdf>
- Dietrich, H. (2003). Tres criterios para definir una economía socialista. Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana, 8 (20), pp. 117-132. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2633>
- Dos Santos, T. (2011). *Imperialismo y Dependencia*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 24-33). Buenos Aires: Biblioteca Virtual Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

- Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(45), pp. 31-44. [https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-52162009000200004](https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162009000200004)
- Dussel, E. (2010). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2011). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual de Clacso. [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)
- Dussel, E. (2012). Agenda para um Diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. *Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Filosofazer*, XXI(41), pp. 11-31. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/444.2013\\_port.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/444.2013_port.pdf)
- Esterman, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Santiago, POLIS*, 13 (38), pp. 347-368. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v13n38/art16.pdf>
- Estermann, J., & Peña, A. (1997). *Filosofía Andina*. Iquique-Puno: IECTA - CIDSA. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/Iecta-Cuaderno-de-Investigacio%CC%81n-en-Cultura-y-Tecnologi%CC%81a-Andina-N%C2%BA-12.pdf>
- Fornet, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aquisgran: Concordia. [https://casadelcorregidor.pe/descarga/Fornet\\_Tareas\\_y\\_Propuestas\\_de\\_la\\_Filosofia\\_Intercultural.pdf](https://casadelcorregidor.pe/descarga/Fornet_Tareas_y_Propuestas_de_la_Filosofia_Intercultural.pdf)
- Friz, C. (2019). Revisitando la discusión entre Augusto Salazar y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: El lugar de un diferendo. *Santiago, Revista de Filosofía*, vol. 76, pp. 57-74. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v76/0718-4360-rfilosof-76-00057.pdf>
- García, A. (2009). El Estado plurinacional. *Clacso (7)*. Discursos y ponencias del ciudadano Vicepresidente Álvaro García Linera.
- García, M. (1998). *Lecciones preliminares de Filosofía*. Bogotá: Ediciones Nacionales.
- García, M. (2007). Una Introducción al Comunitarismo desde la perspectiva del Derecho Político. *Móstoles, Aposta. Revista de Ciencias Sociales (34)*, pp. 1-14. <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950227003.pdf>
- García, R., & León, R. (2015). *Democracia Participativa y Representativa*. Sonora, México. <http://ru.iiec.unam.mx/3754/1/010-Garc%C3%ADa-Le%C3%B3n.pdf>
- Gogol, E. (2004). *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. México: Casa Juan Pablos.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Bogotá, Tabula Rasa (9)*, pp. 199-215. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>
- Guadarrama, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Caracas: Fundación editorial El perro y la Rana.
- Gudynas, E. (2012). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En F. Wanderley (Coord), *El desarrollo en cuestión*.

- Reflexiones desde América Latina. (pp. 379-410). La Paz, Bolivia: Oxfam y CIDES UMSA.
- Gudynas, E. (2014). El Postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. Delgado, "Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad" (pp. 61-96). México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170503034423/pdf\\_1508.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170503034423/pdf_1508.pdf)
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), pp. 71-83. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, S. (2010). Discurso periodístico: una propuesta analítica. *Guadalajara, Comunicación y Sociedad* (14), pp. 169-198. <https://www.scielo.org.mx/pdf/comso/n14/n14a7.pdf>
- Guy, A. (2002). *Panorama de la Filosofía Iberoamericana: Desde El Siglo XVI Hasta Nuestros Días*. Traducción de Gloria Comeñasa. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Harneker, M. (2005). *La izquierda en el umbral del siglo XXI*. Caracas: Tropykos.
- Harneker, M. (2014). *Un mundo a construir*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Hegel, F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Aime\\_zapatistas/Fenomenologia\\_espíritu-Hegel.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Fenomenologia_espíritu-Hegel.pdf)
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Claridad.
- Hegel, F. (1970). *Filosofía de la Historia*. Barcelona, España: Ediciones Zeus.
- Hegel, F. (1974). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hidalgo, A., & Cubillo, A. (2017). Deconstrucción y genealogía del "buen vivir" latinoamericano. *El (trino) "buen vivir" y sus diversos manantiales intelectuales*. Boston, *Development Alternatives in Latin América* (9), pp. 1-12. <https://journals.openedition.org/poldev/2517>
- Hidalgo, F. (2011). Buen Vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico andino. *Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), pp. 85-94. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3420/3419>
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana.
- Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Medellín, Ecuador Debate*, 84, pp. 57-76. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3523/1/RFLACSO-ED84-04-Houtart.pdf>

- Houtart, F. (2014). De los Bienes Comunes al Bien Común de la Humanidad. Quito, *Alternativa Sud*, 14(1), pp. 259-293.  
<https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/215/673>
- Ibáñez, A., & Aguirre, N. (2013). *Buen Vivir, Vivir Bien. Una utopía en proceso de construcción*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo. [https://www.utopicas.com/libro/buen-vivir-vivir-bien\\_11307](https://www.utopicas.com/libro/buen-vivir-vivir-bien_11307)
- Kant, I. (1784). *¿Qué es la Ilustración?* Buenos Aires, Argentina: Alianza de Novelas.
- Kaplan, M. (1996). *El Estado Latinoamericano*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kowii, W. (2014). El Sumak Kawsay. Quito, *Aportes Andinos*, 28, pp. 1-5.  
<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2796/1/RAA-28%20Ariruma%20Kowi%2c%20El%20Sumak%20Kawsay.pdf>
- Kusch, R. (2007). *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: IESALC-UNESCO.
- Lander, E. (2009). Hacia otra noción de riqueza. En A. Acosta, & E. Martínez (Comp), *El Buen Vivir. Una via para el desarrollo* (pp. 31-39). Quito: Ediciones Abya – Yala . [https://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el\\_buen\\_vivir.pdf](https://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el_buen_vivir.pdf)
- Lang, M. (2011). Más allá del desarrollo. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala. [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas\\_alla\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas_alla_del_desarrollo.pdf)
- Larrea, A. M. (2010). La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. En *Memorias, Los Nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 15-28). Quito: SENPLADES. <https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Socialismo-y-Sumak-Kawsay.pdf>
- Le Quang, M., & Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: Juan Guijarro H. [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen\\_vivir/Ecosocialismo\\_y\\_Buen\\_Vivir\\_Le\\_Quang\\_Vercoutere.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Ecosocialismo_y_Buen_Vivir_Le_Quang_Vercoutere.pdf)
- Lebowitz, M. (2006). *El socialismo no cae del cielo*. Caracas, Venezuela: Rebelión. <https://rebellion.org/docs/113418.pdf>
- León, I. (2010). Ecuador: la tierra, el Sumak Kawsay y las mujeres. En I. León (Cord), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS. [http://www.dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5501/resource\\_files/Ecu\\_Sumak\\_Kawsay\\_cambios\\_civilizatorios.pdf](http://www.dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5501/resource_files/Ecu_Sumak_Kawsay_cambios_civilizatorios.pdf)
- Lissidini, A. (2011). *Democracia directa en Latinoamérica: Entre la delegación y la participación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Llasag, R. (2009). El Sumak Kawsay y sus restricciones constitucionales. Quito, *Revista Foro*, 12, pp. 113-125.  
<https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/foro/article/view/374>
- López, A., & Güida, C. (2002). Aportes de los estudios de género en la conceptualización sobre masculinidad. En A. Muñiz (Ed), *Femenino – Masculino. Intervenciones teórico – clínicas* (pp. 1-12). Montevideo: Ediciones Psicolibros.

- [http://iin.oea.org/cursos\\_a\\_distancia/cursosproder2004/bibliografia\\_genero/ut1/lectura.1.5.pdf](http://iin.oea.org/cursos_a_distancia/cursosproder2004/bibliografia_genero/ut1/lectura.1.5.pdf)
- López, S. (2015). La violencia simbólica en la construcción social del Género. Asunción, *ACADEMO Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, 2(2), pp. 1-20.  
<https://revistacientifica.uamericana.edu.py/index.php/academo/article/view/23>
- Lukac, M. (2009). Panorama histórico de la filosofía política latinoamericana. *Limite. Arica, Revista de filosofía y psicología*, 4(19), pp. 53-74.  
<https://www.redalyc.org/pdf/836/83611433003.pdf>
- Macas, L. (2011). *EI Sumak Kawsay*. En G. Weber, *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Márquez, Á. (2012). Alternativas epistémicas para las Ciencias Sociales desde el Sur. Maracaibo, *Revista de Filosofía*, 70, pp. 83-97.  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18238/18226>
- Márquez, Á., & Hidalgo, F. (2015). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana. <https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-contrahegemonia-y-buen-vivir.html>
- Mignolo, W. (2005). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *Buenos Aires, Telar*, 5 (6), pp. 8-38.  
[www.tristestpicos.org/walter%20mignolo\\_decolonial\\_trsitestpicos.pdf](http://www.tristestpicos.org/walter%20mignolo_decolonial_trsitestpicos.pdf)
- Miranda, R. (2015). Lo político de la cultura. La de/colonialidad y la interculturalidad de lo nacional en la América Andina. *Humanidades*, 5(2), pp. 1-23.  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15517/h.v5i2.21214>
- Mora, R., & Cancino, H. (2017). *Aspectos de la Modernidad Latinoamericana: Rupturas y Discontinuidades*. México D.F., Universidad Veracruzana.  
<https://www.uv.mx/tipmal/files/2018/04/8.-Aspectos-de-la-modernidad.pdf>
- Morocho, S. (2017). *Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?* Cuenca, *Universitas* (26), pp. 179-198.  
<https://www.redalyc.org/journal/4761/476151860007/html/>
- Mota, A. (2018). Colonialismo y modernidad: Historización crítica de un debate. En E. Rueda & S. Villavicencio (Eds), *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Núñez, J. (1985). *Introducción a la Ciencia*. Caracas: Panapo.
- ONU. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.  
[https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)
- Osorio, M. (2000). *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Heliasta.
- Oviedo, A. (2012). El Posmodernismo Buen Vivir y El Ancestral Suma Kawsay. En A. Guillen, & M. Phéland (Comps), *Construyendo el Buen Vivir* (pp. 49-84). Cuenca, Ecuador: PYDLOS Ediciones.  
[http://saber.ucv.ve/bitstream/10872/5471/1/CONSTRUYENDO\\_EL\\_BUEN\\_VIVIR.pdf](http://saber.ucv.ve/bitstream/10872/5471/1/CONSTRUYENDO_EL_BUEN_VIVIR.pdf)

- Parra, R., Ortega, R., & Larez, J. (2005). *Manual de Introducción a la Historia*. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Patiño, R. (2010). Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI. La democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 110-133). Quito, Ecuador: SENPLADES.  
[https://dhrs.hegoa.ehu.es/uploads/resources/4960/resource\\_files/Nuevos\\_retos\\_de\\_AL-Socialismo\\_y\\_Sumak\\_Kawsay\\_1\\_.pdf](https://dhrs.hegoa.ehu.es/uploads/resources/4960/resource_files/Nuevos_retos_de_AL-Socialismo_y_Sumak_Kawsay_1_.pdf)
- Peña, W. (2009). La Violencia Simbólica como Reproducción Biopolítica del Poder. Bogotá, *Revista latinoamericana de Bioética*, 9 (2), pp. 62-75.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/rlb/v9n2/v9n2a05.pdf>
- Prada, R. (2012). *El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico*. México D.F., México: Ediciones Abya Yala.
- Puerta, M. (2016). Crisis de la democracia. Un recorrido por el debate en la teoría política contemporánea. Valencia, Espiral, *Estudios sobre Estado y Sociedad*, XXIII(65), pp. 9-43. <https://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v23n65/v23n65a1.pdf>
- Pulido, G. (2009). Violencia Epistémica y Descolonización del Conocimiento. Bogotá, *Sociocriticism*, 34 (1 y 2), pp. 173-201.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4637301.pdf>.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América. En E. Lander (Ed). Buenos Aires: Biblioteca Virtual Clacso.
- Quijano, A. (2014). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 849-860). Buenos Aires, Argentina: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507045047/eje3-10.pdf>
- Quirola, D. (2009). Sumak Kawsay: hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza. En A. Acosta, *EL BUEN VIVIR Una vía para el desarrollo* (pp. 103-114). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.  
[https://www.academia.edu/8324129/Quirola\\_D\\_2009\\_Sumak\\_Kawsay\\_hacia\\_un\\_nuevo\\_pacto\\_social\\_en\\_armon%C3%ADa\\_con\\_la\\_naturaleza\\_en\\_Acosta\\_A\\_y\\_Mart%C3%ADnez\\_E\\_2009\\_El\\_Buen\\_Vivir\\_una\\_v%C3%ADa\\_para\\_el\\_Desarrollo\\_Ediciones\\_Abya\\_Yala\\_Quito\\_Ecuador](https://www.academia.edu/8324129/Quirola_D_2009_Sumak_Kawsay_hacia_un_nuevo_pacto_social_en_armon%C3%ADa_con_la_naturaleza_en_Acosta_A_y_Mart%C3%ADnez_E_2009_El_Buen_Vivir_una_v%C3%ADa_para_el_Desarrollo_Ediciones_Abya_Yala_Quito_Ecuador)
- Ramaglia, D. (2016). La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González. Mendoza, CUYO. *Anuario de filosofía Argentina y Americana*, 33, pp. 141-162.  
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/2153/1579>
- Ramírez, R. (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 55-76). Quito, Ecuador: SENPLADES.  
[chrome-extension://efaidnbmnnnibhttps://dhrs.hegoa.ehu.es/uploads/resources/4960/resource\\_files/Nuevos\\_retos\\_de\\_AL-Socialismo\\_y\\_Sumak\\_Kawsay\\_1\\_.pdf](https://dhrs.hegoa.ehu.es/uploads/resources/4960/resource_files/Nuevos_retos_de_AL-Socialismo_y_Sumak_Kawsay_1_.pdf)
- Reguera, I. (1994). *El feliz absurdo de la ética: El Wittgenstein místico*. Barcelona, España: Editorial Tecnos.

- República del Ecuador. (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Quito, Ecuador. <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ecu122843.pdf>
- Rodríguez, K. (2015). Democracia y tipos de democracia. México D.F., Ciencia Política, pp. 49-66. <http://eprints.uanl.mx/8477/>
- Roig, A. A. (2001). Caminos de la Filosofía Latinoamericana. Maracaibo: Ediciones de la Universidad del Zulia.
- Roig, A. A. (2002). Necesidad de una segunda independencia. Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana, 7 (19), pp. 9-23. [https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos\\_digitales/121/RoigMillacayac.pdf](https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/121/RoigMillacayac.pdf)
- Salazar, A. (1969). ¿Existe una filosofía de nuestra América? México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Sánchez, A. (1984). Ética. Barcelona, España: INELVASA.
- Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz, Bolivia: Concejo latinoamericano de ciencias sociales. <https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/3099-el-nacimiento-del-estado-plurinacional-de-bolivia-etnografa-de-una-asamblea-constituyente.html>
- SENPLADES. (2010). Los Nuevos Retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Shute, O. (1987). Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano. Medellín, Prometeo, 3 (8), pp. 25-45.
- Simbaña, F. (2012). El Sumak Kawsay como proyecto político. En Más allá del desarrollo. México D.F., Ediciones Abya Yala. <https://lalineadefuego.info/el-sumak-kawsay-como-proyecto-politico/#:~:text=ComopodemosverCdesdeeste,basefundamentaldeconcentraciCBn>
- Solón, P. (2016). ¿Es posible el Vivir Bien? La Paz, Bolivia: Ediciones Fundación Solón.
- Spivak, G. C. (1985). ¿Puede el subalterno hablar? Medellín, Revista Colombiana de Antropología, 39, pp. 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Stoetzer, C. (1982). Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Tamez, G., & Aguirre, V. (2015). Partidos políticos. En G. Tamez, & V. Aguirre, Ciencia política: perspectiva multidisciplinaria (pp. 101-114). México D.F.: Tirant lo Blanch.
- Tinoco, A. (2008). Movimientos Sociales, Movimientos Políticos y Partidos Políticos. Maracaibo, Synergies(4), pp. 243-259. Obtenido de <https://gerflint.fr/Base/Venezuela4/synergies-13.pdf>
- Torres, J. (2014). El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova. México D.F., Desacatos (45), pp. 85-98. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2014000200008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2014000200008)
- Van Dijk, T. (2005). Ideología y análisis del discurso. Maracaibo, Utopía y Praxis Latinoamericana, 10(29), pp. 9-36.

- [https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-52162005000200002](https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000200002)
- Villamarín, M. (2007). ¿Economía social de mercado o socialismo del siglo XXI? Los retos de la asamblea nacional constituyente. Quito: Ediciones Nueva Democracia. <http://biblioteca.culturaypatrimonio.gob.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=185985>
- Wallerstein, I. (2007). La decadencia del imperio. Estados Unidos en un mundo caótico. Caracas: Monte Avila Editores.
- Walsh, C. (2005). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala .
- Zamitiz, H. (2016). La Filosofía Política, componente fundamental de la Ciencia Política: significados, relaciones y retos en el siglo XXI. México D.F., Estudios políticos (38), pp. 12-26. <https://www.scielo.org.mx/pdf/ep/n38/0185-1616-ep-38-00011.pdf>
- Zea, L. (1978). La filosofía americana como filosofía sin más. México D.F., México: Siglo XXI Editores S. A.
- Zea, L. (1991). La filosofía como compromiso de liberación. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Zeballos, M. (2011). Conformación ideológica del Estado plurinacional de Bolivia y percepciones sociales. La Paz, Ciencia y Cultura (26), pp. 61-81. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n26/v12n26a03.pdf>
- Zibechi, R. (2015). Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipadoras. México D.F., México: Ediciones Desde Abajo. <http://pacarinadelsur.com/recomendados/1364-descolonizar-el-pensamiento-critico-y-las-practicas-emancipadoras>