

Sumak kawsay, un modelo de la periferia para el mundo

FERNÁN GUSTAVO CARRERAS

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO)

A finales del siglo XX, con la caída del sistema comunista, la historia parecía haber alcanzado su fin, entendido éste como meta del avance civilizatorio occidental. En efecto, los hechos parecían dar la razón al mundo capitalista. Estados Unidos quedaba como único líder mundial, y el neoliberalismo imperante era interpretado por sus teorizadores como el único sistema posible. Las contradicciones internas eran presentadas como deficiencias secundarias que se subsanarían con el pleno desarrollo del sistema. Sin embargo, el optimismo neoliberal fue sacudido con una serie de acontecimientos que mostraron sus grietas profundas. Entre ellos, los estallidos sociales allí donde las recetas político-económicas habían sido aplicadas de forma ortodoxa. Un caso paradigmático fue Argentina, cuya crisis social e institucional ocurrida en 2001 –en la que agitadas movilizaciones sociales derrumbaron al gobierno de De La Rúa con la consecuente sucesión de cinco presidentes en el curso de una semana, la indignación generalizada y expresada en la consigna “que se vayan todos” referida a la clase política y di-

rigencial– fue percibida como el estallido del modelo neoliberal. El mismo fenómeno ocurría en otras naciones latinoamericanas. Allí donde el neoliberalismo fracasaba se fueron instalando gobiernos de corte popular que recibieron distintas caracterizaciones, entre ellas, la de “nueva izquierda latinoamericana”.

En el año 2007 se produce la “burbuja financiera”, que se origina en Estados Unidos, se extiende por Europa, y pone en evidencia la profunda crisis del sistema capitalista. Al mismo tiempo emergen nuevas potencias, como los países del BRIC, que permiten avizorar un nuevo orden mundial multipolar. Siete años más tarde se produce un nuevo ciclo neoliberal, actualmente en retroceso.

Las recurrentes crisis del capitalismo ponen de manifiesto profundas contradicciones del sistema. Entre ellas existen dos problemas que se presentan como inherentes al sistema, e irremediables dentro de él. Ellos son: la pobreza y la destrucción del planeta.

Numerosas voces nos advierten hoy que la especie humana se enfrenta con una cuestión global: desaparecer; y se mencionan distintos factores que la ponen en peligro mortal: las armas de destrucción masiva, la escasez del agua potable, la concentración de la riqueza en pocas manos y su reverso, la pobreza y exclusión de millones de personas, y el calentamiento global.

Se percibe la necesidad de modelos alternativos que permitan reorientar la humanidad hacia un futuro común con mayor equidad.

Desde la periferia, y dentro de ella desde los sectores más explotados, como son los pueblos originarios, van emergiendo impulsos y propuestas que se presentan como aportes para el mundo. Tal es el *sumak kawsay*.

Consideramos que se trata de una visión en proceso de construcción, que no se reduce al universo de los pueblos originarios de nuestra América. Pero es al interior de ellos donde resurge y, a la vez, desde donde surgen los mayores impulsos renovadores. Se trata de una sabiduría que afecta transformadoramente todos los órdenes de la vida. Nos proponemos ofrecer aquí la filosofía que subyace en ella, destacando sus rasgos más relevantes, y los primeros impactos políticos de esta propuesta.

¿Filosofía de los pueblos originarios?¹

El hecho de la conquista y colonización de América nos ha colocado en la situación de sociedades dominadas a las que se ha quebrado su relación con el mundo propio y sus tradiciones. Dentro del periodo colonial algunos misioneros defensores de los derechos de los pueblos originarios, asombrados de la riqueza de su cosmovisión,

llegaron a postular la existencia de una verdadera filosofía indígena.² Más tarde, luego del proceso de independencia, se planteará la necesidad de una emancipación mental y de una filosofía nacional, como lo postulara Alberdi en 1837 (“Discurso” en el salón literario, y *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*). Pero será en el siglo XX cuando la cuestión sea debatida en forma sistemática. En efecto, los libros *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) del peruano Salazar Bondy, y *La Filosofía americana como filosofía sin más* (1969) del mexicano Leopoldo Zea, representan un momento

álvido de la discusión, constituyéndose en referencia obligada de los debates posteriores.

Ahora bien, en ninguno de estos filósofos se incluía la posibilidad de una filosofía indígena, no obstante el importante antecedente de Miguel León Portilla. Formaba parte del sentido común filosófico la imposibilidad de una tal filosofía. Sin embargo, la cuestión ha sido replanteada de modo inteligente y novedoso. Entre los que sostienen la existencia de una filosofía en los pueblos originarios, destacamos dos perspectivas, a las que haremos mención en forma breve.

En el año 1956 Miguel León Portilla publica un libro con el título *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. El título del libro despertó una amplia polémica en torno a la cuestión acerca de la existencia y posibilidad de una filosofía indígena, polémica que aún no ha concluido. El punto de vista de este pensador es el de la concepción occidental de Filosofía. Ante quienes niegan la posibilidad

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



¹ Destacamos con satisfacción que el volumen conjunto *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, en México, Siglo XXI editores, 2009, comienza con un capítulo titulado “Filosofía de algunos pueblos originarios”.

² Nos referimos a Fray Bernardino de Sahagún, quien realizó una amplia recopilación de tradiciones indígenas con el propósito de preservar para el futuro la sabiduría de estos pueblos.

de una filosofía indígena, el filósofo mexicano defiende su tesis con el argumento de que se puede encontrar en la cultura náhuatl la presencia de filósofos, los *Tlamatinime*, o sea, los que “saben algo”. Por otra parte, centra su trabajo en la demostración de que existió en aquellas sociedades el planteo y tratamiento de temas filosóficos de carácter universal. Para demostrarlo hace una indagación en fuentes escritas, en el género poético de sabios náhuatl, en donde analiza cuestiones de carácter teológico, antropológico, pedagógico, e incluso distintas líneas de pensamiento que orientaron las formas de vida de aquellas comunidades. Concluye afirmando que cree haber demostrado la existencia de una filosofía entre los náhuatl al mismo nivel de, por lo menos, los presocráticos griegos.

Por su parte, Josef Estermann en su artículo “Filosofía quechua”³ sostiene que:

al referirse a las filosofías indígenas en general o a las filosofías andinas en particular, la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofías como pensamiento, etnofilosofía, cosmovisión o simplemente sabiduría [...]. Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante.⁴

A diferencia de León Portilla, para Estermann no hacen falta ciertos caracteres como la presencia de individuos que cumplan la función de filósofos, textos escritos, razonamiento lógico, lenguaje riguroso, método o sistematización de problemas, todo lo cual responde a la normatividad de la filosofía occidental. Sólo la filosofía desarrollada dentro de la tradición occidental cumpliría con esos requisitos. En la perspectiva intercultural de Estermann se trata de responder a los interrogantes: ¿qué es la filosofía? ¿Existe una filosofía andina? ¿Cuáles son las fuentes de esa filosofía?, y, ¿quiénes son los sujetos filosofantes?

Para la filosofía intercultural, la filosofía occidental es una de las múltiples expresiones filosóficas existentes en la historia y en el espacio, pero de ninguna manera la única. En tal sentido, lo que es fi-

³ Josef Estermann publicó *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Ecuador, Ediciones Abya Yala, 1998.

⁴ Estermann, Josef, “La Filosofía quechua”, publicado en el volumen conjunto *El pensamiento filosófico latinoamericano, op. cit.*, pp. 36-37.

los filosofía no puede definirse mono-culturalmente, sino en un diálogo o poli-logo intercultural, dado que, si se determina lo que es filosofía dentro de los parámetros de una sola cultura, las expresiones de otras culturas no podrán ser incluidas en el seno de esa definición. Esta pretensión responde a un modelo monocultural que constituye la propia cultura en una supra o súper-cultura. “Se trata de la absolutización de la manera occidental de pensar de tal manera que refleja la *philosophia perennis*, entendida como contenido filosófico por encima (supra) de cualquier determinación cultural”.⁵

La filosofía intercultural insiste en que toda expresión filosófica tiene una connotación cultural particular. Este planteo permite reconocer las “filosofías” desarrolladas en otras culturas. Podemos sostener que toda filosofía presupone un “mito subyacente” incuestionado, una cierta experiencia vivencial de la realidad que no se puede conceptualizar de otro modo que por medio de un esfuerzo filosófico. En tal sentido:

[la] filosofía andina es el conjunto de concepciones, modelos, ideas, y categorías vividos por el *runa* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo. Las concepciones filosóficas en esta experiencia son práctico-lógicas e implícitas. Secundariamente y en sentido derivado, la filosofía andina es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de una explicitación y conceptualización de esta sabiduría popular andina (como universo simbólico) que implícita y preconceptualmente siempre ya está presente en el quehacer y la cosmovisión del *runa* andino.⁶

Siguiendo este razonamiento, Estermann explicita que en el proceso de construcción de una filosofía andina podemos distinguir cuatro niveles: 1) la realidad cruda,⁷ como supuesto objetivo y pre-vivencial. En el ámbito andino, este nivel corresponde a los factores geográficos, topográficos, climáticos, cosmológicos y biológicos, más acá de su experimentación por el *runa*. 2) La experiencia vivencial de esa realidad por el “*runa*”:

⁵ Estermann, J., *Filosofía andina*, op. cit., p. 34.

⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁷ Aclara en una nota al pie (*ibid.*, p. 67), que es imposible distinguir entre “realidad” pre-experimental y su experiencia vivencial. Sólo mantiene esta distinción formal para evitar dos extremos: por un lado, un idealismo hermenéutico y, por otro, un realismo pre-crítico. Sosteniendo que el primer contacto con esa realidad no es de tipo racional, sino una experiencia holística e irreductible que trasciende la distinción sujeto-objeto.

El *runa* experimenta su entorno real mediante una codificación cultural que obedece a necesidades físicas y sociales, y que introduce una cierta valoración a un mundo idealmente no-axiomático. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar cosmovisión. Un cierto ordenamiento del *kosmos* como alteridad y trascendencia real por medio de parámetros antropológicos (y hasta antropomórficos), pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico, racional.⁸

3) La interpretación conceptual y sistemática de esa experiencia vivida. Es el nivel de la reflexión filosófica. Es una palabra segunda, posterior y en base a la interpretación primordial hecha por el mismo *runa* mediante su experiencia vivencial. Consecuentemente, la filosofía andina tendría que ser definida como “cosmovisión explícita” o interpretación racional de la experiencia vivencial del mundo. La filosofía andina en específico es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa* de parte del cosmos que le rodea. 4) La reflexión e interpretación histórica de esta misma filosofía originaria. Es el nivel donde la filosofía se convierte en historia de la filosofía. En el caso de la filosofía andina este nivel prácticamente no es aplicable. Por tanto, interesan fundamentalmente los niveles dos y tres, esto es, con la experiencia vivencial (pero ya interpretativa) de la realidad “trascendente” por parte del *runa*, y la reflexión filosófica de primer orden sobre esta experiencia (que es una interpretación de segundo orden). “[L]a fuente y el punto principal de referencia hermenéutica para la filosofía andina es justamente esa experiencia vivencial del pueblo andino y su interpretación implícita (aunque no conceptual) del *kosmos* en sus múltiples aspectos”.⁹

En cuanto al sujeto filosófico, mientras que en la tradición occidental el filosofar es un quehacer de personas concretas e identificables, en la tradición andina no sólo no existen textos filosóficos, sino que tampoco hay individuos identificados como filósofos.¹⁰ El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario en lo

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰ Estermann desarrolla un párrafo en el que se distingue explícitamente de la perspectiva de León Portilla (*ibid.*, p. 74).

específico, lo mismo vale también para la filosofía. El verdadero sujeto filosófico es el *runa* anónimo y colectivo, el hombre andino con la herencia vivencial colectiva inconsciente, la gran colectividad de seres humanos, relacionados en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación común. El filósofo profesional sólo es el portavoz o partero de este pueblo sin voz, el intérprete y sistematizador de la experiencia para-filosófica del *runa*. Hay un círculo hermenéutico entre estos dos niveles: el filósofo interpreta y traduce la reflexión materializada en estas múltiples manifestaciones a través de una conceptualización sistemática, y el *runa* interpreta, ante el horizonte hermenéutico de su experiencia vivencial, esta filosofía cristalizada en concepciones ordenadas. En tal sentido, acota Estermann en una nota al pie, la filosofía andina nunca podrá ser un asunto netamente académico. La convivencia y la relación del filósofo intérprete con la misma población andina, es de vital importancia. Sin duda, ésta es su propia experiencia de filósofo intercultural.¹¹ Él considera que el presupuesto de una filosofía intercultural es una interculturalidad vivida, esto es, fruto de una convivencia lo suficientemente prolongada y del diálogo persona a persona con los miembros de la otra cultura.

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Pachasofía

Como miembros del NOA (Noroeste Argentino) nos interesa particularmente la sabiduría desarrollada en la tradición andina que tanto influyó en nuestros pueblos originarios. Para aludir a esta filosofía Estermann apela al vocablo *Pachasofía*. Se trata de un concepto intercultural que intenta explicitar la racionalidad andina construida en torno al término *pacha*. Es un término que contiene una multiplicidad de significados y es imposible de traducir por una palabra equivalente en nuestra lengua. Filosóficamente significa “universo ordenado en categorías espacio temporales”. Pero no sólo en sentido físico y astronómico, sino que también incluye el mundo de la naturaleza al que pertenece el ser humano. Podría establecerse una

¹¹ *Ibid.*, p. 75. En el “Prólogo”, Estermann afirma que su libro es fruto de ocho años de convivencia con el *runa* andino.

equivalencia con el término “ser”; así, entonces, *Pacha* es lo que es, la realidad. Incluye lo visible y lo invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo sagrado y lo profano. Incluye tanto la temporalidad como la espacialidad. Incluye el *hannak pacha* (espacio de arriba), el *kay pacha* (región de aquí y ahora), y *uray pacha* (espacio de abajo). No se trata de mundos distintos, sino de espacios de una misma realidad e interrelacionados. De ahí que Estermann proponga traducir *Pacha* por interrelacionalidad del todo.

En tal sentido, la *Pacha-Sofía* es “la sapiencia filosófica andina, concerniente al universo ordenado y basado en ciertos principios directrices”.¹² Estos principios son:

-Principio de *relacionalidad*. La categoría fundamental no es el ente en cuanto ente, como en la filosofía occidental, sino la relación. Para la filosofía occidental lo primero es la sustancia, es decir, primero existen los entes y de modo accidental éstos se relacionan. Para el *runa* andino, el universo es ante todo un sistema de relaciones, dependientes unos de otros. No existen entes autosuficientes, sino que cada ente es configurado en un sistema de relaciones. Esto quiere decir que no existen entes carentes de relaciones (formulación negativa), y que, por el contrario, cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, se halla inmerso en múltiples interrelaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, posibilidades. La realidad es como un conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. Éste sería el axioma inconsciente de la filosofía andina, de donde derivan otros principios:

-Principio de *correspondencia*. Este principio afirma que existe una relación de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre lo grande y lo pequeño. “El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales”.¹³

-Principio de *complementariedad*. Cada ente y acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser completos y ser capaces de existir. La complementariedad a

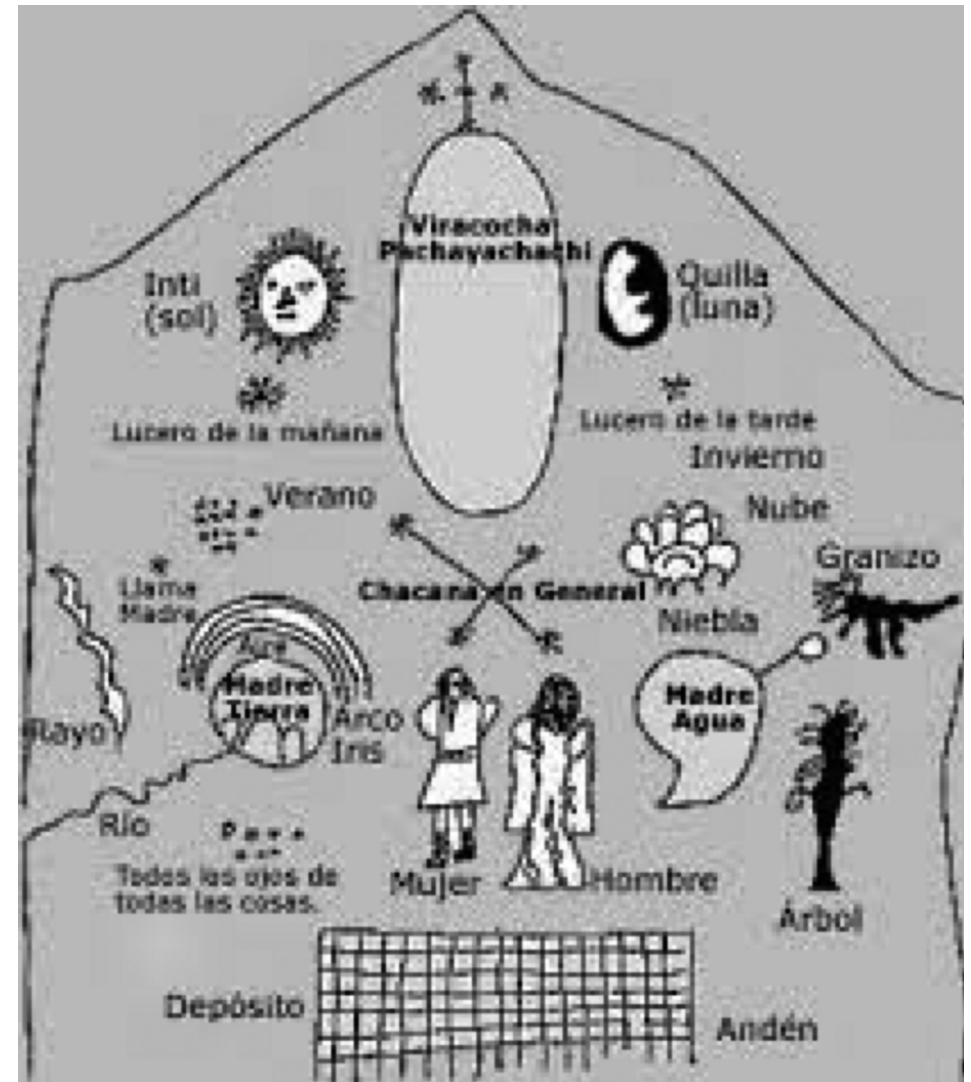
¹² Estermann, Josef, “Filosofía quechua”, *op. cit.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre el lado izquierdo y el derecho, lo que a su vez se concibe en términos de sexuación: el lado izquierdo corresponde a lo femenino y el derecho a lo masculino. Cielo y tierra, sol y luna, día y noche, no son contraposiciones excluyentes sino complementos necesarios para afirmar una entidad superior e integral.

-Principio de *reciprocidad*. Los principios de complementariedad y correspondencia se expresan a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad. A cada acto, “corresponde como contribución complementaria un acto recíproco”.¹⁴ Este principio rige en todas las interrelaciones: humano–humano, humano–naturaleza, humano–Divinidad. Es un deber cósmico, que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. En el fondo se trata de una justicia del intercambio de bienes.

El Universo como casa



Estos principios quedaron plasmados en el Dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), en el Altar Mayor de Qorikancha.¹⁵ La representación gráfica del universo tiene la forma de

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ El manuscrito original se encuentra en un volumen con el n° 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. De las *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Pirú*, de la que el

una casa, indicando la convicción andina de que todo y todos pertenecemos a una misma familia, bajo el mismo techo. Fuera de la casa no existe nada, y dentro de ella todo está relacionado a través de los ejes espaciales: arriba-abajo; izquierda-derecha. Podemos observar en la parte superior (*hanaq pacha*) del eje vertical una figura con forma de huevo con la inscripción *Wiraqocha Pachayachachiq* que significa

Dios Hacedor del Universo. Se advierte aquí que es parte del universo, no le es trascendente. La forma del huevo se refiere al origen. Finalmente cabe señalar que se trata de una interpretación cristianizada por parte de Pachacuti Yamqui de la deidad *Wiraqocha*, que en sí no tiene referencia a la creación. Literalmente significa: el que hace conocer la *pacha*... Debajo (*kay pacha*) encontramos una pareja humana, a la derecha el varón y del lado izquierdo una mujer. Lo mismo que el *inti* o sol aparece a la derecha y *killa* o luna aparece a la izquierda, correspondiendo con el varón y la mujer respectivamente. Se puede observar que hay una relación de correspondencia

entre los elementos de arriba y de abajo, y de complementariedad entre los elementos que están a la derecha e izquierda del eje vertical. En los espacios intermedios existen la multiplicidad de seres que son vistos como *chakanas* o fenómenos de transición. Se puede distinguir fenómenos de transición en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). En el cruce de los dos ejes se encuentra una *chakana* muy especial y tiene la función de interrelacionar el todo. En el dibujo, esa *chakana* aparece como una constelación de cuatro estrellas formando una cruz. En una de las estrellas se lee la inscripción *kuka mama* (madre coca). Esto indica la importancia interrelacional de la Coca, como puente entre los cuatro extremos: arriba, abajo, izquierda, derecha. Las *chakanas* principales de correspondencia entre el *hanaq pacha* y el *kay pacha* son los múltiples fenómenos meteorológicos como las lluvias, los rayos, truenos, las puntas de los cerros, especialmente de los cerros nevados (*apus*), y algunos animales del intermedio, como el cóndor, la vicuña, la alpaca, el zorro y el venado. Entre los fenómenos de transición entre el *kay pacha* (el mundo de aquí y ahora) y el *uray pacha* (mundo de abajo o inframundo), tenemos en primer lugar la Pachamama, pero

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



dibujo cosmogónico forma parte, existen al menos siete ediciones.

también los manantes, las cuevas, las piedras y algunos animales de transición, entre ellos las serpientes, los sapos y el puma.

Esta representación del universo como una casa, con sus elementos orgánicamente ordenados e interrelacionados, constituye una sabiduría que le permite a Estermann hablar de *Eco-Sofía*, destacando que, en el fondo, *ecosofía* y *pachasofía* son sinónimos. El término *ecosofía* pone el acento en las interrelaciones que mantiene el *runa* con su entorno natural inmediato en el plano de la *kay pacha*. La *ecosofía* implica que la casa es una sola, y debe cobijar a todos y a todas. No hay lugar allí para una racionalidad de ganancia y acumulación, la casa debe ser cuidada para mantener el equilibrio necesario para la vida. El hombre dentro de ella no es productor / consumidor, sino ante todo el “cuidador”. La única fuerza que produce es la Pachamama, y el hombre es sólo el transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la *pachasofía*.

Buen Vivir – Vivir Bien

Esta sabiduría ancestral no sólo está siendo estudiada, sino también reasumida por pueblos originarios del área andina de nuestra América. Existen poblaciones indígenas en donde esta cosmovisión está intacta como testimonios vivos de un pasado ancestral, en otras permanecen vigentes prácticas sociales y culturales que nos remiten a aquellas raíces. Dentro de este contexto, lo que resulta verdaderamente novedoso es la emergencia de movimientos indígenas que de modo decidido enarbolan esta filosofía como una sabiduría de vida alternativa al modelo capitalista que se ha globalizado e impuesto como el único posible. De este modo, los pueblos originarios se reasumen como sujetos políticos con derecho a vivir de acuerdo a sus tradiciones. Numerosas organizaciones indígenas fueron sistematizando su reflexión bajo el nombre del Buen Vivir o Vivir Bien.

Destacamos aquí dos experiencias paradigmáticas, las de Bolivia y el Ecuador, que asumieron políticamente esta filosofía incorporándola a sus respectivos textos constitucionales. Lo hacemos a través de dos pensadores, el Boliviano Fernando Huanacuni Mamani y el ecuatoriano Alberto Acosta.

Ambos, con el objeto de aclarar el concepto del “Buen Vivir” que nos remite a las cosmovisiones de los pueblos originarios, se ven en

la necesidad de diferenciarlo de la expresión “vivir mejor”, de semejanza sólo aparente, dado que esta última expresa un anhelo propio de las sociedades capitalistas.

En los pueblos originarios no existía, ni existe, el concepto de “desarrollo” entendido como un proceso lineal que indica el paso de un menos a un más. No hay una visión de un “subdesarrollo” a ser superado. Ni un estado de “desarrollo” a ser alcanzado. Tampoco hay la concepción de “pobreza” asociada a la carencia de bienes materiales o de “riqueza” vinculada a su abundancia. Estos conceptos son propios de la sociedad capitalista occidental, con su visión de la vida lineal ascendente, individualista, y sus estructuras de vida jerárquicas, competitivas y homogeneizadoras. En esta concepción y modo de vida, el “vivir mejor” pone el dinero y los bienes materiales como el valor supremo. “El vivir mejor alienta el consumismo, la competencia y un estado de insatisfacción permanente, sociedades desiguales, depredación de muchas especies y el deterioro de la vida en su conjunto”.¹⁶ Esto lleva a caracterizar la situación del mundo globalizado como el de un estado de “mal desarrollo” generalizado. Estado que incluye a los mismos países llamados desarrollados.

El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “mal desarrollador” [...]. La razón es fácil de entender, es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital [...]. En otras palabras, el sistema mundial está mal desarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención.¹⁷

Los límites de esta concepción son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico. Acosta recuerda que en la antigüedad más remota la naturaleza representaba una amenaza y un peligro para la vida humana, y que el dominarla era un imperativo. De ahí va surgiendo esa visión que pone al ser humano por encima de la naturaleza y a ésta como un objeto para dominar,

¹⁶ Huanacuni Mamani, Fernando, “Vivir Bien/Buen Vivir”, en *Conjunto de Visiones sobre la Posmodernidad*, Bolivia, Casa de la Libertad, 2012, p. 25.

¹⁷ José María Tortosa, citado por Alberto Acosta en el volumen *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura dese la Constitución de Montecristi*, Quito, Friedrich Ebert Stiftung, 2010, p. 9.

manipular, aprovechar. De lo que se deriva la consideración de la naturaleza como un recurso económico y una fuente inagotable de riquezas. Esta misma visión dominadora fue la que justificó la conquista de América, que supuso un genocidio de las poblaciones indígenas y una explotación a gran escala de sus recursos naturales para acumular riquezas para la corona. Más tarde, conseguida la independencia, los países latinoamericanos siguieron explotando y exportando nuestros recursos naturales. Esta visión de dominio de la naturaleza tiene vigencia hasta hoy, como un ADN insuperable. “La naturaleza es asumida como «capital natural» a ser domado, explotado, y por cierto mercantilizado. Se sigue creyendo ingenuamente que el extractivismo se convertirá en senda para el desarrollo”.¹⁸

El buen vivir se presenta, en este sentido, como una nueva manera de ver el mundo y de vivir superador del sistema vigente. Esto es así porque sostiene una relación hombre-naturaleza de interdependencia, relación quebrada en el paradigma occidental. Éste es un modelo de vida individualista, mientras que el buen vivir supone un modelo comunitario. Esta visión comienza por corregir el antropocentrismo, al sostener que no estamos por encima, sino que somos parte de la Pacha. En ella toda vida es importante y merece ser respetada.

La cosmovisión andina tiene una lógica comunitaria, diferente de la lógica individual occidental. En la cosmovisión andina se conciben dos fuerzas, dos energías: una energía que viene del cielo y otra energía que viene de la tierra. *Pachamama* (madre tierra) es la energía telúrica y *Pachakama* o *Pachatata* (padre cosmos) es la energía cósmica: todo lo que existe ha sido generado por el encuentro de *Pachamama* y *Pachakama*. Somos hijos de la Madre Tierra y del Padre Cosmos. Somos originados por la interacción de dos fuerzas, una femenina y otra masculina, todo lo que existe surge de allí y está interrelacionado.

La cosmovisión occidental es individual, desintegrada, porque asume que el ser humano es algo aislado de la naturaleza. A partir de aquí ha afectado a muchas especies que son parte de un mismo tejido, el tejido de la vida. La cosmovisión andina, en cambio, es “comunitaria”. La misma palabra “comunidad” debe precisarse, dado que en occidente está referida fundamentalmente a las relaciones sociales, mientras que en la cosmovisión andina y en la de otras naciones originarias, la mon-

¹⁸ *Ibíd.*, p. 18.

taña, el río, el árbol, son parte de la comunidad. El *ayllu* está conformado por lo visible, personas, animales, plantas, ríos, montañas, por todo lo que alcanzamos a ver y sentir. Pero también integra la comunidad lo invisible: los ancestros, los espíritus, y todo aquello más allá de lo que vemos y conocemos. “Entonces *ayllu* se traduce y comprende como la unidad y estructura de vida”.¹⁹

Es una mirada desmercantilizadora de la naturaleza, que pone el imperativo ético en preservar el equilibrio de la vida.

Esta filosofía se incorpora en la Constitución de Montecristi al convertir a la naturaleza en “sujeto de derechos”.²⁰ Esto quiere decir que se pasa de considerarla como objeto, a considerarla como sujeto de derechos, en un proceso de ampliación de los sujetos tal que, al igual que aconteció en el pasado con la evolución de los derechos humanos, resulta impensable para quienes se mantienen en el paradigma vigente. Se trata de un proceso de liberación de la naturaleza que plantea cambios profundos. Entre ellos el tránsito del antropocentrismo al biocentrismo, o también al “socio-biocentrismo”. Lo que conlleva a una diferenciación entre “derechos humanos” y “derechos de la naturaleza”.

En los derechos humanos, el centro es la persona humana. En los derechos individuales, el individuo obtiene el reconocimiento de unos derechos que son anteriores al Estado mismo; en los derechos civiles el Estado reconoce a la ciudadanía esos derechos como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. En los derechos económicos, culturales y ambientales, se reconoce el derecho a que los ciudadanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medioambiente sano. Esto genera tres aspectos del concepto de justicia: justicia como imparcialidad (todos somos iguales ante la ley), justicia re-distributiva o justicia social, y justicia ambiental, que atiende al derecho de la sociedad a un medio ambiente sano.

En los derechos de la naturaleza el centro está puesto en la naturaleza que incluye al ser humano. La naturaleza vale por sí misma in-

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



dependientemente de la utilidad o los usos del ser humano. Estos derechos no defienden una naturaleza intocada (prohibido pescar, por ejemplo), lo que defienden son los sistemas de vida. “Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado, granos, por ejemplo, mientras me asegure que quedan sistemas funcionando con sus especies nativas”.²¹ En este caso, la justicia procura asegurar la pervivencia de las especies y los ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. Estos derechos aparecen como derechos ambientales en la Constitución de Ecuador y como derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana.

De los derechos de la naturaleza se derivan decisiones importantes. Por ejemplo, el agua es asumida en la Constitución del Ecuador como un derecho fundamental y como patrimonio nacional estratégico, de uso público, dominio inalienable e imprescriptible del Estado, cerrando las puertas a su posible privatización. Otro punto de la Constitución radica en la “soberanía alimentaria”. Aquí se incorpora la protección del suelo y el uso adecuado del agua a favor de los millares de campesinos pequeños productores. En todo esto está en juego el “buen vivir”, base del Estado plurinacional relacionada estrechamente con los derechos de la naturaleza.

Otro avance constitucional tiene que ver con la transformación de la mirada económica. En el contexto del Buen Vivir–Vivir Bien, el valor básico de la economía es la solidaridad. Mientras que la economía capitalista es individualista, competitiva, y alienta la especulación financiera, la Constitución de Ecuador define una economía social y solidaria,²² mediante la cual “se aspira a construir relaciones de producción, de intercambio y de cooperación que propicien la suficiencia (más que la eficiencia) y la calidad, sustentadas en la solidaridad. Se habla de productividad y competitividad sistémicas, es decir medibles en avances de la colectividad y de individualidades sumadas muchas veces en forma arbitraria”.²³

¹⁹ Huanacuni Mamani, Fernando, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ Numerosos artículos de la Constitución ecuatoriana despliegan esta concepción, entre ellos el Art. 14, Art. 74, Art. 250, Art. 258. En la Constitución de Bolivia podemos citar el Artículo 9, I. 6.

²¹ Acosta, Alberto, *op. cit.*, p. 20.

²² Constitución del Ecuador, Art. 283, Art. 290/2, Art. 319.

²³ Acosta, Alberto, *op. cit.*, p. 23.

De la emergencia a la arquitecturación política

En el marco de un mundo en incesante transformación, y desde una perspectiva latinoamericana, hemos intentado mostrar los procesos ocurridos en el ámbito académico y en las luchas sociales de los pueblos indígenas. En lo académico, desde el paradigma de la filosofía intercultural se inició un trabajo de reconocimiento, recuperación e investigación de una sabiduría ancestral que había quedado olvidada, negada por la racionalidad hegemónica de occidente. Esa misma racionalidad que sentenciaba en las bases de nuestra Constitución: “el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América”.²⁴ Sin embargo, dentro de ese universo discursivo dominante hubo observadores lúcidos que fueron capaces de reconocer la vigencia de aquella sabiduría en la vida de nuestras sociedades campesinas y en los pueblos originarios que aún viven y se organizan de acuerdo a sus raíces ancestrales.

Esos pueblos son los que luego de años de humillación y resistencia, en medio de un sistema mundo en crisis, lleno de grietas, se levantan y proponen un cambio de rumbos, la modificación de nuestros estilos de vida. Pugnan por otro mundo posible. Nos invitan a restablecer la armonía y el equilibrio de la vida. El universo es nuestra casa común, y en ella toda vida, no sólo la humana, merece consideración y respeto. Estermann formula el imperativo categórico del “Vivir Bien–Buen Vivir”:

Actúa siempre según la máxima de acuerdo a la que la vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas, autodeterminación social, política, y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) pueda ser garantizada para todos los seres humanos en el presente y el futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta tierra. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, y sobre todo, las y los pobres.²⁵

²⁴ Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1996, p. 85.

²⁵ Estermann, Josef, “EcoSofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”, *Revista FAIA*, vol. II, nº IX- X, 2013.

En los laberintos de la filosofía

CARLOS A. CASALI

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS)

Respecto del primer punto (“¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta...?”), prefiero entender ese “cada tanto” no sólo en un sentido temporal o histórico sino, también, hacerlo de acuerdo con una distribución “subjética” (en determinadas personas o en ciertos momentos de la vida o desde ciertas perspectivas). La pregunta por “el por qué” es una pregunta clásica de la filosofía (como interroga el conocido mantra: “por qué es en general el ente y no más bien la nada”) y, una vez hecha, ya no podemos ignorarla (sentirse interpelado por esa pregunta tal vez sea un indicador más o menos seguro de la “vocación filosófica”). Y en la medida en que el discurso de la filosofía tiene un dinamismo *recurrente* o *recursivo* (la filosofía tiende a volver sobre sí misma), sería bastante extraño que, siendo latinoamericanos o estando ubicados (más específicamente “situados”) allí, no nos preguntásemos por esa especificidad “situacional”, puesto que *desde* y *hacia* allí nos movemos. Podría agregar a esto algo más: no tener en cuenta o no darle presencia en el pensamiento a esa especificidad es un factor de pobreza filosófica; le resta intensidad a su discurso (alguno diría que lo priva de *raíces* o de las *fuentes* que lo alimentan y enriquecen). Por dar un ejemplo: si el legado filosófico de Platón se abstraerá del contexto de la crisis de la *polis* griega en el que se *produjo*, nos quedan, seguramente, un conjunto de “reflexiones” (podría decir también “filosofemas”) muy lúcidas respecto de la educación, o el arte, o el conocimiento, o lo que fuere, pero su sentido se habrá vuelto superficial o de baja intensidad. Y lo mismo puede decirse res-