

por mediación de ellas; y, en último término, según Tomás de Aquino: “el deseo natural de (ver a) Dios”. Y, por eso mismo, da los *criterios* últimos para ordenar los apetitos no rectos que distorsionan ideológicamente al intelecto, aun del científico, porque desordenan los afectos el corazón; según Agustín de Hipona, obnubilan “los ojos del corazón”. De ahí la importancia de una espiritualidad auténticamente humana tanto para el conocimiento como para la obra de justicia.

La especialidad funcional de la “dialéctica” es la cuarta de la primera fase del círculo hermenéutico. Ella nos hace explicitar metodológicamente, primero, el momento de *sospecha crítica*, siguiendo a los maestros de la misma; y, en segundo lugar, reconocer *positivamente*, sin retaceos, las experiencias reales no sesgadas, así como las interpretaciones y juicios verdaderos, optando por éstos y no por el autoengaño y la ilusión.

Por otro lado, la quinta especialización, primera de la segunda fase del círculo, es decir, la de las “fundamentaciones” explicita metodológicamente no sólo la apertura de un nuevo *horizonte* de comprensión -eventualmente aun el de un nuevo paradigma científico-, sino que lo expresa y articula, hasta donde es posible, en *categorías* interpretativas fundacionales, que hasta pueden llegar a fundar una nueva etapa de la historia de la respectiva ciencia, si se trata de un cambio de paradigma.

Por otro lado, según mi opinión, el despliegue metodológico de Lonergan, con las dos fases del círculo hermenéutico y las ocho especializaciones funcionales de toda ciencia que, por su objeto, suponga autoimplicación del científico y, por lo mismo, hermenéutica, tiene por otro lado su paralelo en el ámbito del sentido común, de la vida espiritual ordinaria y del método directo, en el arriba citado conocimiento por connaturalidad según lo plantea Tomás de Aquino. Pues, en último término, aun en el ámbito de la ciencia, se trata de la connaturalidad del hombre con la Verdad y el Bien y, para el creyente, con Dios que lo llama, en lo más íntimo de su más íntimo, que, según Husserl y Michel Henry, es la “trascendencia en la inmanencia” más inmanente. Dicha consonancia básica entre trascendencia e inmanencia, hombre y Dios, es la medida y el criterio ontológico y ético o, mejor, trans-ontológico, para discernir tanto lo verdadero como lo bueno y justo ónticos, con plena atención la experiencia y su acontecer.

De ahí la estrecha ligazón, tanto en el orden sapiencial como en el científico, que reconocemos entre la *espiritualidad* humana genuina, el *conocimiento* verdadero y la *justicia* tanto interpersonal como social.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

La rebelión de la periferia: *sumak kawsay* y crítica a la civilización hegemónica

por Jaime Villanueva Barreto*

Resumen

En este trabajo nos proponemos hacer una sucinta presentación de la noción de *Sumak Kawsay*, a la que entenderemos como *Buen Vivir*, desde la perspectiva de una crítica a la idea de desarrollo. Para lograr ese cometido procederemos en tres partes: 1) abordaremos el tema desde la relación de la filosofía y la ecología para mostrar la crítica a la noción de desarrollo; 2) presentaremos la noción de *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* en sus rasgos generales y; 3) estableceremos la relación entre el *Buen Vivir* y una crítica a la civilización hegemónica desde la perspectiva del Post Desarrollo.

Palabras clave: *Sumak Kawsay*, postdesarrollo, periferia, crítica civilizatoria, desarrollo

The revolt of the periphery: *sumak kawsay* and critique to the hegemonic civilization

Abstract

In this paper we propose to make a brief presentation of the notion of *Sumak Kawsay*, which we understand as “Good Living”, from the perspective of a critique of the idea of Development. To accomplish this task we will proceed in three parts: 1) address the topic from the relationship of philosophy and ecology to show the critique of the notion of Development; 2) introduce the notion of *Sumak Kawsay* or “Good Living” and its general features; 3) establish the relationship between the “Good Living” and a critique of hegemonic civilization from the perspective of Post-Development.

Keywords: *Sumak Kawsay*, Post-Development, periphery, civilizational critique, Development

* Magister en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Perú y Candidato a Doctor por la misma universidad). Profesor Ordinario del Dto. de Filosofía de la Univ. Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM. jvillanuevabarreto@gmail.com

1. Filosofía, Ecología y Medio Ambiente

La relación entre la sociedad y el medio ambiente es, sin duda, uno de los campos esenciales del dilema fáustico de la ciencia. Bateson lo explicó del siguiente modo: “una civilización que cree que la naturaleza le pertenece para dominarla y que posee además de una tecnología poderosa tiene la misma probabilidad de sobrevivir que una bola de nieve en mitad del infierno.”¹ No parece casual, por tanto, que las ciencias ambientales sean uno de los campos desde los cuales se están proponiendo nuevas visiones acerca de los procedimientos de la resolución de problemas. A medida que aumenta la incertidumbre y a medida que aumenta lo que se pone en juego en las decisiones, los atributos de la ciencia tradicional, su certeza y su neutralidad valorativa resultan más cuestionables. Aquí se hace necesaria una resituación de la compleja relación entre ciencia y filosofía. Necesitamos una filosofía que responda de manera integral a este cambio en las relaciones del hombre con la naturaleza y nos proporcione el marco desde el cual volver a pensar en profundidad y con rigurosidad esta relación.

En esta dirección uno de los temas fundamentales que nos sale al frente, es el de la alternativa entre expansión económica y protección del medio ambiente. En muchas sociedades del mundo, en diversos contextos culturales –y con independencia de su grado de riqueza, de su estructura social o de su orientación política–, la idea de que la protección del medio ambiente debe primar sobre la expansión económica goza de un amplio respaldo. La protección del medio ambiente se ha convertido en un valor, de una referencia positiva que es objeto de un amplio consenso. En cambio, el crecimiento económico, en la medida en que es también objeto de consenso, lo es sólo como una referencia instrumental, como un medio que únicamente se justifica si sirve para realizar otros valores (el bienestar, la reducción de la pobreza, etc.). Por tanto, cuando se trata de opiniones, de formular preferencias en abstracto, la prioridad otorgada al medioambiente es justamente lo que cabría esperar. El comportamiento, en cambio, tanto individual como colectivo, no depende sólo de los valores de referencia, sino también de intereses y deseos, de comportamientos con otros intereses en conflicto, de contextos institucionales y de relaciones de poder más o menos favorables.²

Se ha tratado de satisfacer ambas demandas introduciendo la idea del “desarrollo sostenible” que no es sino un eufemismo para decir que seguimos explotando la naturaleza pero de una manera más lenta, que prolongue su agonía. Esto no puede tener sentido si no va acompañado de un cambio en el modelo industrial burgués que lo sustenta. Lo que debería estar en cuestión es precisamente la idea de desarrollo, que sin embargo, se mantiene como pilar de la visión

social dominante.

Algunos autores³ vienen manteniendo, desde finales de los años setenta, que la visión del mundo característica de la era industrial, basada en la creencia de la excepcionalidad humana, en la capacidad humana para separarse de la naturaleza y dominarla, está siendo sustituida por una nueva visión fundamental o paradigma, el “nuevo paradigma ecológico”.

Según otro punto de vista, también bastante difundido, la preocupación por el medioambiente es una parte del interés por una mejor calidad de vida. Con un bienestar material consolidado y percibido como seguro, la gente comenzaría a interesarse por la conservación de su entorno. Según esta tesis, habría que esperar a tener un alto grado de desarrollo, como el que han alcanzado los países altamente industrializados para poder recién preocuparnos del medioambiente. Esto sin embargo, resulta absurdo, pues alcanzar tal grado de desarrollo siguiendo el mismo modelo industrial o post industrial capitalista, sería imposible para todos los pueblos de la tierra. El sistema se mantiene –todos lo sabemos– a razón de la exclusión de más de dos tercios de la humanidad. Pero, además, está el otro problema urgente: no es posible que todos los países de la tierra puedan alcanzar grados de desarrollo como el de los países industrializados, pues eso significaría la total destrucción de la naturaleza, a menos que se puedan desarrollar las tecnologías suficientes para hacerlo sin contaminación, lo cual por razones mercantiles, resulta muy poco probable.

Vemos entonces que la principal repercusión del llamado proceso de “globalización” ha sido la universalización de las expectativas, la uniformización de los deseos y los anhelos. Pero esa globalización no ha corrido pareja con la distribución equitativa de los bienes. Todos entonces aspiran a ascender al paraíso, pero son muy pocos y cada vez proporcionalmente menos los que realmente pueden entrar en él. La más importante de las revelaciones que ha traído consigo el siglo pasado, ha sido que la industrialización tal como la conocemos hasta el momento no puede crear ese tan ansiado paraíso universal. El bienestar material de los privilegiados hoy no puede ser extendido a la totalidad de los seres humanos.

Ha sido sintomático, cómo la expresión respecto a este descubrimiento, haya sido la renuncia a toda utopía, promovida principalmente por el discurso neoliberal de finales del siglo pasado, en la expresión de la consabida idea del final de la historia. La historia ha terminado, sentencian los ideólogos neoliberales, no porque se haya vuelto al paraíso, sino justamente porque se piensa

³ Véase, por ejemplo, DULANP Riley y VAN LIERE K. D., “The “new environmental paradigm”: A Proposed measuring instrument and preliminary results”, en: *The journal of environmental education*, vol. 9, pp. 10-19.

¹ BATESON G., *Steps to an Ecology of Mind*, London, Jason Aroston, 1987, p. 468.

² GARCÍA Ernest, *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 295.

que no se puede tener acceso colectivo a él, que resta solamente que cada individuo busque, como mejor le parezca, llegar a él.

Siguiendo a Juan Abugattás, podríamos decir que:

la alternativa consistiría en no renunciar al anhelo de una vida materialmente cómoda, pero sí a las formas de industrialización, esto es, de tecnología ahora vigentes. La alternativa debería pasar entonces por una suerte de revolución tecnológica, que no puede ser entendida simplemente como reforma de los métodos empresariales, o como desarrollo de las técnicas comunicativas y de almacenamiento de datos. Una verdadera revolución tecnológica no consiste primariamente en el rediseño de aparatos, sino en un rediseño del proyecto de vida colectivo que se plantee realizar la humanidad o un sector de ella. Una revolución tecnológica debe expresarse, por ende, en un proyecto de nueva civilización industrial⁴.

Esto implica persistir en lo sustantivo del sueño moderno, pero desplazado de su centro de operaciones tradicional, pues correspondería más a los “condenados de la tierra” que a los privilegiados tratar de realizar ese sueño.

Por eso, resulta perentoria una reflexión que logre articular medioambiente, ética y política, en una única dimensión que es la necesidad del cuidado de lo humano en la humanidad. Pues todo este esfuerzo exige que se revisen las ideas de hombre, de sociedad y de la ciencia desarrollada por la modernidad; pero requiere también que se postule una nueva tabla de valores.

Es en ese sentido, que para Félix Guattari, la ecología implica un cambio ético, político y filosófico profundo.⁵ Para este brillante filósofo y psicoanalista francés, cuya muerte lo sorprendió -como siempre con la muerte- antes de tiempo, la ecología es una de las pocas perspectivas que nos restan para intentar recomponer el orden social y político deseado sobre nuevas bases, que tomen en cuenta la producción de la singularidad en los más variados dominios, sobrepasando así las preocupaciones conservacionistas y los problemas económicos inmediatistas.

Sería la posibilidad de crear un nuevo eje progresista que pueda ocupar, en la tarea de reconstrucción permanente de la sociedad, el lugar de los ya antiguos y trivializados valores de la emancipación. Para Guattari la ecología, tiene que servir para (re) aprender el mundo y desintoxicarnos de una cultura sedativa, a través de prácticas destinadas a inventar el sujeto de la transmodernidad.⁶ Nada de un modelo de sociedad pronto para usar. La búsqueda de la producción de la realidad social, como autonomía individual y colectiva.

La primera característica de la ecología política sería entonces la realización histórica de la autonomía. Estaría, así, hablando de una búsqueda de la escena política para la singularidad: los movimientos de afirmación de la autonomía

⁴ ABUGATTÁS Juan, *op. cit.*, p. 30.

⁵ Cfr., GUATTARI Félix, *Les trois ecologies*, Paris, Galilée, 1989.

⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

individual y colectiva. La ecología política como la búsqueda de la constitución de individuos singulares, que se opongan a la producción institucional de la subjetividad.

Guattari entendía la ecología como un imperativo cultural que haría emerger otros mundos diferentes que los de la pura información; engendrar territorios existenciales donde la singularidad y la finitud sean tomadas en cuenta. Propone una suerte de ecología de la autonomía, centrada en la alteridad y en procesos continuos de resingularización, que les permitirían a los individuos tornarse, en un solo tiempo, cada vez más solidarios y diferentes. En el fondo, se trata de la ecología política como respuesta global a nuestra profunda crisis civilizatoria. Una ecología que no ignore los compromisos del hombre con la continuidad de la vida.

Desde esta perspectiva, como sostiene Luis Warat:

la ecología política quedaría caracterizada como el lugar de interpretación e interrogación del modo por el cual la sociedad se instituye. La ecología política aparece, así, relacionada con los modos por los cuales históricamente una sociedad se interroga sobre sus formas particulares de discriminación de lo verdadero y lo falso, de lo normal y lo patológico, de lo justo e injusto, de lo que para ella será lícito o prohibido. En otras palabras, hablar de ecología política, en este contexto, implica situarnos interrogativamente en un territorio que nos permita pensar los modos en que en una sociedad se articularán significativamente el poder, el saber y la personalidad⁷.

Cuando irrumpen los problemas ecológicos, hacia la década de los sesenta o setenta del siglo pasado, empezamos a preguntarnos: ¿Cómo nos hemos relacionado con la naturaleza? Pregunta relacionada directamente con esta otra: ¿Cómo hemos construido nuestra civilización? ¿Cuál ha sido nuestra forma de morar? Estas preguntas han hecho que quienes tienen que ver directamente con la naturaleza hayan hecho una revisión de sus construcciones tecnocientíficas. Sin embargo, estas preguntas no han tenido la fuerza que han debido tener ni en la política ni en la economía internacional. La visión predominante de una sociedad industrializada, capitalista y depredadora del ecosistema, basada en la idea de progreso, ha sido mucho más fuerte hasta ahora. El mundo de la vida científico y tecnológico, extasiado consigo mismo, no se ha abierto aún a un nuevo *éthos*, a una nueva forma de morar.

2. Buen Vivir. Aspectos Generales

Ahora bien, desde esta perspectiva, existen dos conceptos que han emergido en el debate latinoamericano sobre la pertinencia del modelo desarrollista

⁷ WARAT, Luis Alberto, “Malestares ecológicos y ecología política”, en: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998, p. 87.

occidental: *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*. La primera, es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. La segunda viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. Ambos conceptos expresan la visión de los marginados por la historia, esto es, los pueblos y sociedades indígenas, que se plantearon el reto de construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en el país y en el mundo. En este sentido, como afirma Aníbal Quijano, el Buen Vivir, o Buen Vivir, hoy, solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una *des/colonialidad* del Poder.

El relativo éxito que estos vocablos han tenido sobre todo en el contexto latinoamericano puede explicarse situándolo en el igualmente relativo, pero no por ello menos real, fracaso de los proyectos desarrollistas. El desarrollo es hoy el emblema de un mito en agonía y un lema político para vender productos tóxicos. “Como desarrollo significa ya casi cualquier cosa”, dice Wolf-gang Sachs en la revista *Development*:

desde levantar rascacielos hasta instalar letrinas, desde perforar por petróleo hasta perforar por agua, es un concepto de un vacío descomunal... Es testimonio del poder de las ideas que un concepto tan carente de contenido haya dominado el debate público por medio siglo.⁸

Es en ese contexto que emerge la idea del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. Ya no será cuestión del “derecho al desarrollo” o del principio desarrollista como guía de la actuación del Estado. Ahora se trata del Buen Vivir de las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente, y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, *ergo* primitiva.

Como comenta Quijano,

No es por accidente histórico que el debate sobre la Colonialidad del Poder y sobre la Colonialidad /Modernidad/ Eurocentrada, haya sido producido, en primer término, desde América Latina. Así como no lo es que la propuesta de Buen Vivir provenga, en primer término, del nuevo movimiento de los “indígenas” latinoamericanos⁹.

⁸ Citado por ESTEVA, Gustavo, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en: América en movimiento, N° 445, Año XXIII, II época, Junio de 2009.

⁹ Tomado de <http://textos-encuentrodelbuenvivir.blogspot.mx/consulta/hechael03/10/2013>.

En efecto, América Latina representa en el imaginario mundial el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo mundo histórico y de un nuevo patrón de poder, el de la Colonialidad Global del Poder. Y, así mismo, como el espacio/tiempo original e inaugural de la primera “indigenización” de los sobrevivientes del genocidio colonizador, como la primera población del mundo sometida a la “racialización” de su nueva identidad y de su lugar dominado en el nuevo patrón de poder. Es precisamente por eso que -siguiendo siempre a Quijano-América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Buen Vivir como una existencia social alternativa.

En este sentido, *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* tienen, pues, importancia en primer lugar en el terreno simbólico: los que fueron marginados por conquistadores y criollos aportan ahora desde su visión del mundo palabras que pretenden colaborar con la solución de los problemas creados por aquellos. Y, en segundo lugar, porque señalan dónde han podido estar los errores del llamado desarrollo. El hecho de que hayan encontrado su camino para aparecer en dos constituciones políticas, la ecuatoriana y boliviana, puede ser una ocasión más para repensar el desarrollo, desde la periferia y no sólo desde el centro, y desde los marginados de la periferia y no sólo desde sus élites.

La metáfora que propone Gustavo Esteva para explicar esto es muy aleccionadora para explicar estos conceptos:

Estamos todos en un barco, en medio de la tormenta perfecta. En el cuarto de máquinas disputan intensamente políticos, científicos, dirigentes sociales, funcionarios, partidos políticos... Todos tienen ideas sobre cómo enfrentar la dificultad. Tan ocupados están en su debate que no perciben que el barco se hunde. Pero la gente, en cubierta, se da cuenta claramente. Algunos, con sesgo individualista, saltan del barco y se ahogan. Los demás se organizan y en pequeños grupos construyen botes y balsas y empiezan a alejarse del barco. Surgen pronto mecanismos para articular los empeños, hasta que descubren que están en medio del archipiélago de la convivialidad... Observan, a la distancia, cómo sus supuestos ‘dirigentes’ se hunden junto con el barco.¹⁰

La dificultad de imaginar una sociedad diferente la explica Boaventura de Sousa Santos¹¹: cuando dice que “lo que no existe” es activamente producido como no existente, “o como alternativa no creíble a lo que existe”. Tanto las

¹⁰ ESTEVA, Gustavo, Op.cit., p. 5.

¹¹ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *The Rise of the Global Left*, London, Zed Books, 2007, p. 138.

prácticas de muchos grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes, como las propuestas de sus organizaciones, son construidas como “alternativas no creíbles” por los modelos imperantes (esto ocurre con las propuestas de Vía Campesina y otros a favor de sistemas agrícolas localizados y biodiversos como solución a la crisis de alimentos, energía, y cambio climático). El desarrollismo del estado y las izquierdas tiene mucho que ver con esta producción social de la invisibilidad y la ignorancia.

Muchos movimientos indígenas, de afro-descendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple “giro a la izquierda” en la medida que a través de ellos emergen *mundos, conocimientos y prácticas* que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la Euro-modernidad. Apuntan a mundos postliberales y postcapitalistas; aunque aún no lleguen allí, desordenan el orden epistémico de la política moderna basado en una visión que separa naturaleza y cultura, individuo y comunidad. Estas cosmovisiones dualistas –y su matriz política liberal– están siendo cuestionadas por el resurgimiento de lo que podrían llamarse *cosmovisiones relacionales*, en la que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos.

Darle “derechos” a la *Pachamama* de este modo no solo es una expresión ambientalista; la *Pachamama* es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado. Si ignoramos esta dimensión, o si lo calificamos de ‘infantilismo ambientalista e indígena’, es porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Constitución Ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas– porque desafía al liberalismo, al Estado, y al capital. Ambas ideas –los derechos de la *Pachamama* y el buen vivir– se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos o no humanos) existen siempre en relación entre sujetos –no entre sujeto y objeto–, y de ninguna manera individualmente.¹²

Hay que aclarar que la noción del Buen Vivir, aunque anclada en cosmovisiones relacionales, es un proyecto político que surge en tensión con nociones desarrollistas de la ‘buena vida’, aun dentro de las mismas comunidades indígenas y afro, causando conflicto en ellas. Es importante verlas en el flujo histórico del poder y los significados para entender cómo se proyectan política y culturalmente más allá de formas liberales y antropocéntricas.

Como afirma Enrique Dussel, el Buen Vivir es ante todo una formulación normativa que no significa vivir bien, pues éste puede ser algo muy distinto en cada sociedad, no es lo mismo vivir bien en China, en París, en Lima, etc. El Buen Vivir significa más bien que *debemos* vivir a un cierto nivel y esta es una

¹² Cfr. DE LA CADENA, Marisol, “Política indígena: Un análisis más allá de la ‘política’”, en: WAN Journal 4: 139-171, 2008 (<http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>).

exigencia ético-política. Vivir bien, significa una buena vida, donde vida es un sustantivo, pero el Buen Vivir es un verbo, vivir no es lo mismo que vida, el buen vivir implica un modo de vida en la acción. En este sentido, no se trata de una ética formal, sino de una ética material que tiene un contenido y ese contenido es la afirmación y el crecimiento de la vida de una comunidad. Se trata de una vida comunitaria y cósmica que no la entiende únicamente desde la perspectiva humana. Esta comprensión se da desde una narrativa simbólica, donde se comprende a la naturaleza (que no se la llama naturaleza, sino pacha mama) como incluida en la totalidad del cosmos. El Buen Vivir no es moderno, está antes de la modernidad, esta con la modernidad y tiene posibilidades de continuar cuando la modernidad haya desaparecido, es decir, tiene la capacidad de trascenderla. En suma, este Buen Vivir, es una construcción intersubjetiva que se podría definir en algo así como “yo soy, si tú eres”.

El Buen Vivir también significa una concepción económica de la relación de los seres humanos entre ellos y con el cosmos, se trata de una relación bio-ecológica, de la cual la economía es un capítulo secundario. El Buen Vivir también significa un proyecto político que tiene por base a los movimientos sociales, que no es que estén en contra del Estado, sino que representan su esencia misma. Son la base de un Estado pluricultural, no burgués, ni tampoco postmoderno (pues la postmodernidad es todavía una etapa de la modernidad) sino más bien transmoderno. El Buen Vivir supone entonces un sistema político de plena participación y autogestión.

El Buen Vivir supone también un horizonte mítico-cultural que es el que da la comprensión cotidiana del sentido de la vida –que la ciencia puede criticar, pero no construir– y por lo tanto es simbólico-sagrado, sagrado pero no religioso, sagrado en el sentido de aquello que es la dignidad absoluta desde lo cual todo lo demás son sólo mediaciones y por lo tanto valores, aquello que no se pone en cuestión¹³.

3. Buen Vivir y Post Desarrollo

A nivel de los imaginarios, el posdesarrollo apunta a la creación de un espacio/tiempo colectivo donde el ‘desarrollo’ cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social. Como señala Arturo Escobar, presentando algunas alternativas desde el orden de lo simbólico y lo práctico:

Esto implica los siguientes elementos: cuestionar la preeminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta; hacer visible la matriz cultural de

¹³ Tomado de la conferencia dada por Enrique Dussel en el marco del Primer Encuentro sobre el Buen Vivir: Estado como campo de lucha, realizado el 15 de marzo del 2012. En: <http://www.youtube.com/watch?v=ieRwuIurppo> consultado el 03/10/2013.

donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante de la modernidad); desarticular paulatinamente *en la práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, la exportación, y la acción individual. Por el lado afirmativo, implica: a) reconocer la multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas y ecológicas; b) el diseño de políticas desde *cosmovisiones relacionales*, en vez de la cosmovisión dualista dominante; c) establecer diálogos interculturales alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales (multiplicidad de visiones, tales como liberales y comunales, capitalistas y no capitalistas, etc.); d) propender por formas de integración regional autónomas en base a criterios ecológicos y de desarrollo autocentrado (no dictado por los requerimientos de la acumulación mundial de capital), a niveles subnacionales, nacionales, regionales, y globales.¹⁴

El Buen Vivir implica algo distinto a la concepción de “sociedad de bienestar” que se maneja en occidente. Sin embargo, esto no significa la renuncia a la modernización de la sociedad. Vivimos en un proceso histórico y de escalas tan universales que ya resulta imposible que se puedan negar los valiosos aportes del pensamiento de la humanidad que también están en sintonía con la construcción de un mundo armónico como se deriva de la filosofía del Buen Vivir. Por eso mismo, una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad. Como sostiene Alberto Acosta:

En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la Naturaleza. No existe, como en la visión occidental, está dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia. Desde la cosmovisión indígena, el mejoramiento social –¿su desarrollo?– es una categoría en permanente construcción y reproducción. En ella está en juego la vida misma. Siguiendo con este planteamiento holístico, por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, los bienes materiales no son los únicos determinantes. Hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro entre otros. El Buen Vivir aparece

¹⁴ ESCOBAR, Arturo “Una Minga para el postdesarrollo”, en: *América en movimiento*, op. cit. p. 30.

como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero que ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental, así como por efecto de la colonialidad del poder. Su aporte, sin embargo, sin llegar de ninguna manera a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros “*saberes*” y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas¹⁵.

El Buen Vivir, no sólo como propuesta política, sino como filosofía de vida, todavía en construcción, cuestiona el concepto occidental de bienestar. Resulta ser entonces el aporte que hacen los marginados de las bondades de la sociedad industrial y capitalista y que trasciende incluso la visión andina que se constituye en uno de sus elementos. El concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas, a los que la fenomenología no es ajena.

Esta crítica a la sociedad tecno-científica de corte capitalista e industrializada, se hace desde una filosofía de la vida, o mejor dicho, desde un mundo de vida concreto que reclama para sí su derecho a conservarse y conservar la vida sobre la tierra. Además, en el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. El Buen Vivir, entonces, se proyecta, adicionalmente, como una plataforma para discutir respuestas urgentes frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos a nivel planetario. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor recalentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de ozono, la pérdida de fuentes de agua dulce, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, la degradación de suelos o la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales.

La filosofía que sustenta este Buen Vivir constituye una invitación a no caer en la trampa de un concepto de “*desarrollo sustentable*” o “*capitalismo verde*” que no afecte el proceso de revalorización del capital, es decir el capitalismo. El mercantilismo ambiental, exacerbado desde hace varias décadas, no ha contribuido a mejorar la situación; apenas ha sido una suerte de maquillaje intrascendente y diversionista. También nos alerta sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia, en la técnica.

Desde esta perspectiva, se religan también la naturaleza y el hombre. Pues parte de la expresión política y filosófica del Buen Vivir es el reconocimiento a nivel constitucional de derechos a la naturaleza.¹⁶ La vigencia de los Derechos de la Naturaleza plantea cambios profundos. Gudynas es claro al respecto, hay

¹⁵ ACOSTA, Alberto, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, 2010, p. 11.

¹⁶ La Constitución del Ecuador, redactada en Montecristi reconoce por primera vez en la historia de la humanidad a la naturaleza como sujeto de derechos.

que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo, quizás habría que hablar mejor de un socio-biocentrismo¹⁷, tránsito que exige un proceso sostenido y plural. La tarea es organizar la sociedad y la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Y todo esto mejorando las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta.

Como, acertadamente, señala A. Acosta:

Esta definición pionera establece que la naturaleza como sujeto de derechos es una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria, cuando se acepta cada vez más la imposibilidad de continuar con el modelo depredador basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza. No va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados. En este sentido es necesario reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven. Son instrumentos que naturalizan y convierten en inevitable este patrón civilizatorio. Son conocimientos de matriz colonial y eurocéntrica. Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese necesario equilibrio entre la naturaleza y las necesidades y derechos de los seres humanos, enmarcados en el principio del Buen Vivir, se supera la clásica división Hombre-Naturaleza que sustenta la visión moderna del ser humano. De los derechos de la naturaleza se derivan decisiones trascendentales. Uno clave tiene que ver con procesos de desmercantilización de la naturaleza, como han sido la privatización del agua o la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales¹⁸.

Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar no en otro mundo posible como pide el lema del Foro de Sao Paulo, sino en otros mundos posibles, plurales y diversos pero con un problema común. Este problema común a su vez, exige una llamada al universalismo y a la razón, pues sólo una vía racional nos puede sacar del abismo. Esta vía nos la presenta ahora la concepción del Buen Vivir que en el fondo replantea nuestra noción misma de racionalidad. Se trata de volver la mirada hacia los marginados y su propuesta de una alternativa civilizatoria viable, no para pensar sobre ellos, sino para pensar con ellos en un problema que nos atañe a todos.

Artículo recibido en diciembre de 2013; aprobado por el Consejo Editor en febrero de 2014.

¹⁷ GUDYNAS, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito: Abya Yala, 2009. En adelante nos apoyaremos básicamente en esta obra.

¹⁸ ACOSTA, Alberto, *op. cit.*, p. 19.

Las condiciones de la creencia y la increencia en la era secular

por Juan Manuel Cincunegui*

Resumen

El filósofo canadiense Charles Taylor ofreció en *A Secular Age* una descripción analítica y una genealogía de las actuales condiciones de la creencia y la increencia en las sociedades contemporáneas del Atlántico Norte. Además, anima un conjunto de investigaciones análogas en otros escenarios culturales que se ven afectados por los procesos de modernización. Argumenta acerca de la existencia de "modernidades alternativas" que enfrentan críticamente las comprensiones sociológicas clásicas unívocas respecto al advenimiento de la modernidad, y las teorías de la secularización que interpretan como universal los procesos de desencantamiento, los retrocesos en lo que concierne a la presencia de lo religioso en el espacio público y la práctica religiosa en algunas de las sociedades occidentales contemporáneas.

Palabras claves: Charles Taylor, modernidad, secularización, marco inmanente, orden moral

The conditions of believe and unbelieve in a secular Age

Abstract

In *A Secular Age* the Canadian philosopher Charles Taylor offered an analytical description and a genealogy of the current conditions of belief and unbelief in the North Atlantic contemporary societies. He encouraged as well a set of similar investigations in other cultural settings that are affected by the processes of modernization. He argues about the existence of "alternative modernities" each one of them facing critically the univocal sociological theories of modernity and secularization that interpreted as universal the process of disenchantment occurred in the West and the setbacks with regard to the presence of religion in the public sphere and religious practice in some contemporary Western societies

Key words: Charles Taylor, Modernity, Secularization, Immanent Frame, Moral Order.

* Licenciado y Doctor en Filosofía (Universitat Ramon Llull, Barcelona, España). Profesor de Filosofía Social en la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel. manucincunegui@gmail.com