



# REVISTA DE FILOSOFÍA

---ÍTALO VINICIO JIMÉNEZ-IDROVO: **Del enfoque reformista de las capacidades humanas a la filosofía crítica latinoamericana y el sumak kawsay: diálogos y desencuentros** --- OSVALDO ÁNGEL HERNÁNDEZ MONTERO: **El Sujeto Político como superación del Edipo Occidental a favor de la expresión de los derechos humanos** --- YENIFETH O. BLANCO TORRES, MALDIS L. IGUARÁN MAGDANIEL Y YATSIRA E. JARAMILLO PEÑALOZA: **Romero: política y utopía.** --- TEÓFILA G. ADELAIDO, LORELEY MEJÍA GONZÁLEZ Y SILENY E. CUJIA BERRIO: **Utopía en el pensamiento “decolonial” de Pablo Freire** --- LILIANA P. PÉREZ RODELO, LUIS Á. RUEDA TONCEL Y YULY I. LIÑAN CUELLO: **Paulo Freire: Anotaciones decoloniales** --- ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: **Genealogía y memoria: Una aproximación filosófica con perspectiva de género** --- FÉLIX VALDÉS, ANA R. VILLA NAVAS Y YULY I. LIÑAN CUELLO: **La diáspora en un Caribe que se difracta. En busca de su precisión conceptual** --- JOSÉ ALVARADO: **COVID-19: Desafíos filosóficos de un mundo en pandemia** --- BRENDA M. PORTILLO-VÁSQUEZ, DIVINIA M. RAMÍREZ-RODRIGUEZ, SILENY E. CUJIA-BERRIO Y LORELEY MEJIA-GONZÁLEZ: **Interacciones entre la reflexión filosófica y las posibilidades educativas permitidas por las nuevas tecnologías de la comunicación social** --- HUMBERTO ANDRÉS ÁLVAREZ SEPÚLVEDA: **Representaciones eurocéntricas de los conquistadores y colonizados en la historia escolar. Análisis de los manuales chilenos** --- INDIRA L. MOSQUERA VÁSQUEZ, MARLON P. BRITO PAREDES, ÁNGEL G. CASTELO SALAZAR Y DIEGO F. ARBELÁEZ-CAMPILLO: **Reflexiones en torno a las políticas públicas que estructuran la educación superior en Ecuador: de los principios a las realidades financieras** ---

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
“Adolfo García Díaz”  
Maracaibo - Venezuela

Nº 96  
2020 - 3  
Septiembre - Diciembre

Revista de Filosofía, N° 96, 2020-3, pp.7-27

## Del enfoque reformista de las capacidades humanas a la filosofía crítica latinoamericana y el *sumak kawsay*: diálogos y desencuentros<sup>1</sup>

*From the Reformist Approach to Human Capacities to the Critical Latin American Philosophical and Sumak Kawsay: Dialogues and Disagreements<sup>2</sup>*

Ítalo Vinicio Jiménez-Idrovo

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5269-7987>

Euskal Herriko Unibertsitatea – España

[italosj@hotmail.com](mailto:italosj@hotmail.com)

### Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4587471>

Los grandes sistemas filosóficos reflexionan sobre las condiciones necesarias para dignificar a la condición humana; entre ellos, el enfoque de las capacidades humanas de Martha Nussbaum y la filosofía latinoamericana de carácter contrahegemónico, son las que más han aportado en este sentido. También, saberes ancestrales, como *el sumak kawsay*, han contribuido en esa tarea. El objetivo en este artículo es discutir los argumentos más destacados de estas tres posturas filosóficas en relación con lo que significa el buen vivir, apoyados, metodológicamente, en la triangulación y el círculo hermenéutico e identificar sus afinidades, diferencias y sus silencios.

**Palabras clave:** Sumak Kawsay; buen vivir; filosofía crítica latinoamericana; desarrollo humano.

- 1 Este trabajo surge de una investigación más amplia desarrollada en el marco de la tesis doctoral: “El socialismo del *sumak kawsay* –buen vivir– como una filosofía emancipatoria” para optar al grado de doctor en filosofía por la Euskal Herriko Unibertsitatea, España.
- 2 This work comes from a larger investigation developed in the framework of the doctoral thesis: “The socialism of Sumak Kawsay -good living- as an emancipatory philosophy” to opt for the grade of doctor in philosophy for the Euskal Herriko Unibertsitatea, Spain.

---

Recibido 20-11-20 – Aceptado 28-12-2020

## Abstract

The Great Philosophical Systems reflect on the conditions necessary to dignify the human condition. Among them is Martha Nussbaum's approach to human capacities and the counter-hegemonic Latin American philosophy, which have contributed the most in this regard. Ancestral knowledge, such as Sumak Kawsay, has also contributed to this task. The objective of this article is to discuss the most prominent arguments of these three philosophical positions in relation to what "good living" means. Methodologically supported by triangulation and the hermeneutical circle to identify their affinities, differences, and silences.

**Keywords:** Sumak Kawsay; good living; Latin American critical philosophy; development human.

## Exordio

Se acuerda, con otros autores, que la filosofía latinoamericana se ha constituido en su devenir como un meta-discurso de negación de otros discursos<sup>3</sup>, tales como: el colonial y neo-colonial, el eurocéntrico y, de contera, la formación discursiva de la modernidad y su concepción logo-céntrica de la vida, que tiende a instrumentalizar la razón en detrimento de otras dimensiones del ser, como el sentir, el hacer y el convivir; concepción, suficientemente debatida por la filosofía latinoamericana y la escuela postmoderna, hasta el punto de constituirse, al decir de Pajuelo<sup>2</sup>, en una postura post-occidental como intento legítimo de la filosofía latinoamericana para hacer valer su narrativa de descolonización intelectual, desde los legados de tradiciones y saberes propios, hasta hace poco olvidados y silenciados en la región.

Por lo que se considera en este manuscrito que lo realmente importante para consolidar la autonomía de esta filosofía emergente (la latinoamericana), está en trascender lo que hasta ahora ha sido su propósito cardinal: la negación de la impronta de los discursos y dispositivos eurocéntricos en las realidades de las sociedades meridionales para, de esta manera, crear continuamente un conjunto de propuestas originales en los ámbitos políticos, epistemológicos, metafísicos y ontológicos, según el caso, que respondan a los desafíos y necesidades específicas del "ser latinoamericano" situado en todo momento en su contexto histórico, político y

3 DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Descleé, Bilbao, 2001, p. 25; DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina*, Ediciones del Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima 2010, pp. 35-42

sociocultural particular, pero, en relación dialógica y abierto –en igual de condiciones– a otros modos de vida, cercanos o lejanos.

En este hilo conductor, se debe reconocer también que el programa filosófico de la modernidad política efectuó, más allá de sus contradicciones y limitaciones, importantes aportes –materiales y simbólicos– al desarrollo de las sociedades latinoamericanas que, más allá de su condición estructural de entidades periféricas, están íntimamente vinculadas desde su formación histórica a los modos de vida y organización política y económica del Occidente hegemónico, tal como lo demuestran nuestras “instituciones democráticas”, desarrolladas en el marco de Estados “westfalianos” que se estructuran a partir de la noción de Estado de derecho; nuestro idioma y, en suma, nuestra cosmovisión del mundo anclada –en el nivel de elites intelectuales y de poder– a las ideas de razón, evolución, desarrollo y progreso.

El reconocimiento del vínculo existente entre Latinoamérica (asumida como totalidad histórica-cultural) y Occidente, no reduce ni niega la impronta trascendental que en nuestras latitudes han tenido y tienen los grupos originarios de personas, comunidades y naciones aborígenes, mestizas y africanas que, indiscutiblemente, poseen un conjunto de identidades, culturas y, creencias que las diferencian, en esencia y existencia, del tipo occidental imperante, hasta el punto de que en el caso concreto de las sociedades andinas estas comunidades efectúan desde su cotidianidad y –de conformidad con sus ancestrales sistemas éticos y axiológicos– propuestas concretas para el buen vivir como el *sumak kawsay*, que por su sentido y profundidad demanda de ejercicios sistemáticos de reflexión filosófica y científica para su debida comprensión y consecuente aplicación.

A partir de una lectura hermenéutica<sup>4</sup> en este artículo se discuten dialécticamente los argumentos más destacados que emergen de las tres filosofías objeto de de esta reflexión: a) Sumak kawsay, b) filosofía crítica latinoamericana; y, c) el enfoque de las capacidades humanas de Martha Nussbaum, en torno a lo que significa el desarrollo humano o el buen vivir. Todo ello en el marco superior de la filosofía latinoamericana, asumida como herramienta heurística, propia del pensamiento crítico y contra-hegemónico, útil para la construcción de una realidad discursiva de justicia y equidad, o al menos, para la formación de propuestas al respecto.

4 VILLASMIL, Jorge. “Saberes emergentes, intervención social crítica y nuevo contrato social en la Colombia del siglo XXI”, en, *Reinventando saberes para la intervención social*, Ediciones de Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, 2016, pp.17-46

## 1. El *sumak kawsay* como discurso fundamental de la concepción andina del buen vivir.

El *sumak kawsay* es un concepto quichua propio del pensamiento andino que se traduce como “vida plena” y remite a la edificación de un estilo de vida en el cual se estructuran relaciones de complementariedad y armonía entre las personas y, especialmente, entre las personas y su medio natural de convivencia, como forma para el logro del buen vivir, que implica el desarrollo integral humano –como individuos– y de las comunidades que los identifican en su conjunto. De ahí que, no podría ser posible ni pensable lo uno sin lo otro, esto a diferencia de la tradición liberal que en sus variadas escuelas piensa en el desarrollo humano como un fenómeno individual, desfavoreciendo, en muchos casos, las dimensiones colectivas del mismo.

En un intento por revalorar las cosmovisiones andinas, algunos países como Ecuador, con una amplia población constituida por comunidades y pueblos ancestrales, le han otorgado rango constitucional a los saberes y prácticas no occidentales de estos pueblos históricamente relegados, bajo –al menos– dos supuestos básicos: a) los saberes y modos de vidas de las comunidades andinas, tienen mucho que ofrecer para aliviar la entropía recurrente de las sociedades implantadas a partir del paradigma occidental hegemónico, que se expresa en la triada: capitalismo, modernidad y democracia representativa; y, b) en consecuencia con lo anterior, se reconoce que estos saberes ancestrales poseen el equivalente a estructuras epistémicas coherentes y bien argumentadas que pueden y sirven de base al desarrollo de algunas normas jurídicas y políticas públicas que apuestan por la construcción colectiva de espacios de convivencia de calidad y dignidad, que edifican una vida que valga la pena ser vivida<sup>5</sup>. En este sentido, en el preámbulo de la Carta magna vigente del Ecuador, se enuncia:

Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*. Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades<sup>6</sup>.

Y, seguidamente, se agrega en la sección segunda de Ambiente sano que: “Art. 14.- Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y

5 NUSSBAUM, Martha. *Crear Capacidades Propuesta para el desarrollo humano*, Editorial PAIDOS, Barcelona-España, 2012, pp. 266.

6 Constitución de la República del Ecuador. *Preámbulo*, Asamblea Nacional Constituyente, Quito, 2008.

ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*” (Constitución del Ecuador, 2008: 24).

Es de considerar, sin embargo, que en las comunidades andinas referenciadas prevalece la oralidad como forma privilegiada de socializar sus saberes de generación en generación. Por esta razón, la amplia literatura disponible sobre lo que simboliza y representa el *sumak kawsay* (Manosalvas, 2014; Viola Recasens, 2014; Llasag Fernández, 2009; Bretón, Cortez y García, 2014; Guzmán Prudencio y Polo Blanco, 2007), para el logro del buen vivir, puede ser interpretado como un intento por conceptualizar y racionalizar, en la lógica propia del discurso academicista, un conjunto de valores, ideas, sentimientos y concepciones de la vida que demandan, como condición para su realización, que el investigador o la persona interesada en aprenderlo lo experimente y lo practique en su vida cotidiana. De ahí que, suponemos que la mejor forma de aproximarse al *sumak kawsay* sea mediante metodologías al estilo de la observación participante o la etnografía que inserten al “sujeto cognoscente” en las comunidades donde el buen vivir, más que un concepto es, desde hace mucho, una realidad concreta en devenir permanente.

Hablar del *sumak kawsay* es adentrarse entonces a un discurso<sup>7</sup> construido mediante una forma de proceder diferente a la occidental, caracterizada por que “el uno piensa en el todo”, –nos referimos al intelectual que funge de exegeta de los requerimientos de su momento y diseña sistemas filosóficos y modelos de sociedad sin previamente consultar a la colectividad que es una con la sociedad y no una parte muda de esta. Por el contrario, en las experiencias de *sumak kawsay* “todos, en tanto que sujeto colectivo, piensan en el todo” y mediante diversas prácticas dialógicas definen las decisiones contentivas a la gestión de sus conflictos sociales, la administración de sus recursos y la organización de sus comunidades en armonía y profundo respeto de los seres vivos y espacios naturales que les sirven de hábitat.

Al decir de Manosalvas<sup>8</sup>, el *sumak kawsay* implica una ruptura discursiva con la modernidad eurocéntrica y su agotado modelo de desarrollo centrado en el impulso, casi exclusivo, de las fuerzas productivas para el logro del crecimiento económico y la obtención de prosperidad material, sin tomar en cuenta la devastación de la naturaleza ocasionada por la explotación incesante de sus materias primas. Por su parte, Bretón,

7 Coincidimos con Echeverría (2003), en el hecho de que el lenguaje y sus diversos discursos no solo sirven de medio pasivo para describir e interpretar realidades, sino que al mismo tiempo generan realidades a través de sus actos lingüísticos. En esta perspectiva generativa, discurso y realidad son parte de un mismo proceso definido como “ontología del lenguaje”, en el cual las personas enuncian lo que son y doten de sentido y significación a sus mundos de vida con y por el lenguaje mismo, al tiempo que modifican sus realidades en la medida que identifican comunicación y acción.

8 MANOSALVAS, Margarita. “Buen vivir o *sumak kawsay*. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, N°49, 2014, pp. 101-121.

Cortez y García<sup>9</sup>, alegan que esta concepción andina de la vida representa *por derecho propio* una alternativa a la idea moderna del desarrollo o, mejor aún, –agregamos nosotros– un desarrollo diferente de corte “bionista”, es decir, que intenta reivindicar la vida misma, en todas sus expresiones naturales, con el potencial moral de servir de guía a la producción normativa y la acción del Estado en algunas materias particulares.

El *Sumak Kawsay* o concepto del buen vivir ecuatoriano, es según Guzmán Prudencio y Polo Blanco<sup>10</sup>, una construcción discursiva de desarrollo humano reconocida por las estructuras de poder político de Ecuador desde el año 2007. Significa una alternativa a las visiones tradicionales de crecimiento y de bienestar social y busca, a su vez, construir y modelar, desde el diseño y ejecución de políticas públicas, una visión “holística” de la vida en sociedad en la que se articulan: “La búsqueda de la felicidad de sus ciudadanos, la diversidad cultural existente y el cuidado de la naturaleza, promoviendo valores como la igualdad, la equidad y la solidaridad, todo dentro de un marco de crecimiento económico sustentable”<sup>11</sup>.

En este orden de ideas, se puede afirmar, sin lugar a dudas, que este es un programa filosófico para el logro del buen vivir; esto es, “aquella manera correcta de vivir”, o el vivir con sentido<sup>12</sup>, de conformidad con ciertos valores y prácticas consensuados por una comunidad ancestral que no destruye en su devenir histórico otras formas de vida para estructurar su desarrollo, se traduce en las siguientes ideas de anclaje:

- a. La vida humana en general es tan importante como las otras formas y manifestaciones de vida del planeta; de ahí que, no se justifica ningún discurso antropocéntrico para alcanzar una visión materialista del desarrollo.
- b. El desarrollo como concepto y realidad no se reduce en ningún caso al crecimiento de las fuerzas económicas y tecnológicas que hacen posible la materialidad de la existencia en una sociedad determinada; menos aún, cuando estas fuerzas erosionan el ecosistema. Implica sí, un conjunto de posibilidades reales para que un actor social, individual y/o colectivo, pueda desplegar

9 BRETÓN, Víctor; CORTEZ, David; GARCÍA, Fernando. “En busca del sumak kawsay Presentación del Dossier”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, N° 48, 2014, pp. 9-24.

10 GUZMÁN-PRUDENCIO, Guillermo; POLO-BLANCO, Jorge. “La construcción discursiva del sumak kawsay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del buen vivir, *Revista Análisis político* N° 89, 2017, 76-90.

11 *Ibidem*, p. 85.

12 ECHEVERRÍA, Rafael. *La ontología del lenguaje*, Comunicaciones Roreste Ltda, Santiago de Chile, 2003, p.74.

armónicamente sus inconmensurables capacidades creativas, críticas y asociativas en función de mejorar continuamente su vida y su entorno.

- c. La experiencia de *Sumak Kawsay* se constituye en un dispositivo de liberación de personas, familias, pueblos y naciones en la medida que dismantela las estructuras autoritarias de poder que constituyen el *statu quo* de tipo occidental y, en consecuencia, democratiza las decisiones fundamentales para el mantenimiento de la vida en comunidad, mediante la generalización del diálogo y la concertación con todas y cada una de las personas que forman parte activa de la comunidad, siempre y cuando estas personas estén dispuestas voluntariamente a construir intersubjetivamente sus mundos de vida, con criterio de desarrollo sostenible.

Así parece evidente que no es el propósito de los pueblos y personas que han desarrollado los imaginarios colectivos que producen y reproducen el *Sumak Kawsay*, generar debates, “discursos pomposos” y modas académicas, en el nivel de las elites políticas e intelectuales que tienen el poder y la autoridad fáctica para diseñar modelos de sociedad, sino defender una identidad en la cual la existencia, la alegría y la responsabilidad compartida de edificar cotidianamente una vida de justicia, equidad y respeto por el mundo natural, marque la pauta de su ser, hacer y convivir, como un símbolo deferencial frente a otros pueblos y naciones diferentes en sus concepciones de vida y formas de relacionarse con la Pachamama.

## 2. El enfoque de las capacidades humanas como filosofía liberal reformista

En el texto de amplia difusión “Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano”, la filósofa estadounidense Martha C. Nussbaum<sup>13</sup> expone los lineamientos generales de su programa filosófico aplicado –enmarcado en la tradición liberal igualitaria– que tiene como propósito crear las condiciones necesarias para el despliegue de las capacidades básicas o centrales, con énfasis especial en personas vulnerables situadas en circunstancias de emergencia social. Este enfoque, ampliamente debatido ya<sup>14</sup>, es subsidiario de la obra del premio nobel de economía Amartya Sen, dedicado

13 NUSSBAUM, Martha. *Ibidem*, pp. 19-28.

14 ARJONA Gabriel, “Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum”, *Revista Colombia Internacional*, N°78, 2013, pp. 145-180; ARJONA Gabriel, “Promover la justicia y la vida buena a escala global. El liberalismo político de Martha Nussbaum”, *Revista Colombiana de Humanidades*, N°74, 2009, pp. 157-176; FASCIOLI, Ana, “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XXIII, N° 1, 2011, pp. 53-77; MORÓN Antón,

a los estudios de la pobreza en naciones en vías de desarrollo como la India, que reclaman la implementación de políticas públicas con sentido de justicia social y equidad.

Desde el primer capítulo del texto ya referido de Nussbaum (2012) se plantea la preocupación por las diversas formas de desigualdad que en el plano político, económico, social y educativo oprimen y reducen a una vida miserable a grandes colectivos humanos. Con el estudio del caso de Vasanti, una mujer india relegada por el sistema de castas que asume el desafío por alcanzar la soberanía de su vida, se reflexiona sobre la desigualdad entre hombres y mujeres y se argumentan los beneficios de la intervención social en la recuperación y dignificación de las mujeres, como política encaminada al “reconocimiento propio de ser personas<sup>15</sup>”.

El estudio de caso de Vasanti, representativo de la situación opresiva de las mujeres en sociedades patriarcales y estratificadas, presentes tanto en Oriente como en Occidente, aporta luces sobre el contenido, alcance y significado –no de una política de liberación propiamente dicha, en el sentido de la filosofía crítica latinoamericana–, pero sí, al menos, en la construcción de políticas con sentido ético que pueden influir positivamente en todas las facetas de la existencia de las personas, procurando su empoderamiento, tanto más que: “Es lógico, pues, que un enfoque que se dice “del desarrollo” –o, lo que es lo mismo, de cómo hacer mejor las cosas– se centre en cómo afectan las diversas políticas a las oportunidades y a las libertades de Vasanti<sup>16</sup>”.

Para Nussbaum, el mejor sistema político imaginable es aquel que logra proporcionarles a todas las personas un umbral mínimo de bienestar material. Al tiempo que lo concibe según la ética kantiana como un fin en sí mismo y se pregunta, en consecuencia, qué pueden lograr ser y hacer en una sociedad con un mínimo aceptable de justicia que se esfuerza por generar, en todo momento, las condiciones de posibilidad para impulsar sus capacidades centrales para que estos puedan, al mismo tiempo, desarrollar un proyecto de vida autónomo y particular en función de sus necesidades, aspiraciones y propósitos.

El concepto de capacidades centrales o básicas se define –desde nuestra lectura de su obra– como, el conjunto de posibilidades inconmensurables “de ser y hacer” en el marco de una sociedad que genera unos mínimos de justicia para la elaboración y puesta en marcha de un proyecto de vida definido desde la soberanía individual,

“Igualdad y Libertad: Fundamentos de la Justicia Social”, *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, Vol.2, N°1, 2013, pp. 173-194; DI TULLIO, Anabella, “¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y los límites de la justicia”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, N° 58, 2013, pp. 51-68.

15 NUSSBAUM, Martha. *Ibidem*

16 NUSSBAUM, Martha. *Ibidem*

que reconoce y promueva la autonomía de la persona. Nussbaum, diferencia – además– entre capacidades internas, capacidades básicas y capacidades combinadas; igualmente, explica de forma recursiva que el funcionamiento en tanto “realización activa de una o más capacidades<sup>17</sup>”, es lo que se busca lograr para la realización de las capacidades.

En este orden de ideas, Nussbaum a diferencia de su mentor Sen, sí se atreve a formular una lista con las que supone son las diez capacidades centrales que todo ser humano debe desarrollar para la consecución de una vida plena, sin importar las diferencias de cultura, género o credo. Estas capacidades se resumen en:

- **Vida:** poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal, no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
- **Salud física:** poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
- **Integridad física:** poder desplazarse libremente un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y para la elección en cuestiones reproductivas.
- **Sentidos, imaginación y pensamientos:** poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “verdaderamente humano”.
- **Emociones:** poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros.
- **Razón práctica:** poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente ante la propia vida.
- **Afiliación:** poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social.
- **Otras especies:** poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
- **Juego:** poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

- **Control sobre el propio entorno.** a) Político: poder participar de forma efectiva de las decisiones públicas que gobiernan nuestra vida. c) Material: poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles).

En líneas generales, este decálogo no es otra cosa que la traducción al lenguaje de las capacidades de las ideas centrales del proyecto civilizatorio<sup>18</sup> presente desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Sin embargo, se podría imaginar una lista mucho más amplia que no solo tome en consideración los requisitos básicos para el “buen vivir” de la persona humana –en su terminología animales humanos–, sino además, de los animales no humanos, que merecen también la posibilidad efectiva de desarrollar su vida en función de los requerimiento de su especie<sup>19</sup>, lo que en principio representa un intento fructífero para rebasar las coordenadas hegemónicas del discurso antropocéntrico que impera en las concepciones políticas y jurídicas modernas.

El carácter reformista de este proyecto filosófico viene dado, porque se limita a manejar los efectos que niegan el desarrollo de las capacidades sin una reflexión más profunda, acertada o no, de la impronta negativa en la vida de las personas comunes, de los sistemas políticos, económicos y socioculturales que reproducen todo tipo de desigualdades –en detrimento de la vida misma– para que una minoría privilegiada permanezca indefinidamente en el ejercicio del poder<sup>20</sup>, a diferencia de otros programas filosóficos que como el marxismo<sup>21</sup> y la filosofía Latinoamérica<sup>22</sup>, entre otros, se han “atrevido” –al menos– en el plano retórico a cuestionar los fundamentos de las sociedades actuales y a formular propuestas para su necesaria superación.

Y es que las capacidades centrales, como pieza angular de los procesos de desarrollo humano, no pueden ser adecuadamente trabajadas sin la comprensión previa de los esquemas y dispositivos de control social, formales e informales, que anulan

18 Entendemos que el concepto de civilización es polémico por sí mismo, toda vez que viene promovido por filosofías eurocéntricas que, como el positivismo clásico, veía en los modos de vida occidentales la única posibilidad de genera “orden y progreso” en la humanidad. Por ello occidente era la civilización y lo no- occidental la barbarie. En nuestro discurso la noción de “proyecto civilizatorio” se traduce en la creación de las condiciones necesarias para realizar en la realidad concreta el ideal de los Derechos Humanos y, por antonomasia, su concepción de dignidad humana.

19 NUSSBAUM, Martha. *Ibidem*, p. 55

20 STIGLITZ, Joseph, *El precio de las desigualdades El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, Edit. Taurus, Bogotá, 2015, pp. 333-336

21 MARX, Carlos, *El capital Versión resumida por Gabriel Deville*, Panamericana Editorial, Bogotá, 2014, pp. 57-68

22 DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclee, Bilbao, 2001, pp. 475.

históricamente las libertades de las personas al reducir o, suprimir por completo, sus oportunidades y opciones para vivir dignamente y progresar. Además, tampoco se puede impulsar el desarrollo de las capacidades enunciadas anteriormente sin atender los desafíos colectivos que condicionan la vida de las personas en el plano individual de su existencia o ¿es posible desarrollar una vida plena en un contexto de calamidad colectiva y extrema pobreza? De ahí que, la filosofía latinoamericana tenga más que aportar en el cuestionamiento de las causas sistemáticas que obstaculizan el desarrollo humano, en todas sus facetas y dimensiones específicas.

### **3. La filosofía latinoamericana y su cuestionamiento constante del orden establecido.**

En principio, se asumió que existen dos maneras de admitir y practicar la filosofía latinoamericana: por una parte, y esta es la más común, están los pensadores que siguiendo las pautas, criterios lógicos y procedimientos intelectuales de la filosofía en general, han enmarcado su ejercicio interpretativo, reflexivo y especulativo en la realidad latinoamericana, influenciados por las corrientes filosóficas e ideológicas más destacadas del imaginario occidental –marxismo, positivismo, pensamiento sistémico y posmodernidad, para mencionar algunas. Por la otra, y esta es la postura más original, destacan las comunidades y pueblos que, con unas pautas, criterios y procedimientos intelectuales particulares, han resuelto reflexionar sistemáticamente sobre su propia realidad constitutiva y, sobre el mundo en general, hasta el punto que han estructurado sus propias concepciones de la vida, la sociedad, la naturaleza y la política. De esta segunda manera de practicar la filosofía, emerge el *sumak kawsay*.

Se parte del supuesto que existen otras experiencias filosóficas concretas más allá de los linderos materiales y alegóricos del occidente hegemónico, que merecen reconocimiento y valoración, tal como lo demuestran las filosofías milenarias del budismo, sintoísmo, brahmanismo y, en este caso, el *sumak kawsay*; experiencias que por su solidez y consistencia argumentativa no se reducen a “pensamientos”, sino que, poseen por derecho propio la condición de filosofías.

Así las cosas, la práctica del filosofar no es, en ningún caso, exclusiva de la historia de Occidente, ya que está presente también en otras civilizaciones. Todo indica que, antropológicamente, todas las sociedades humanas presentan en su movimiento histórico, en mayor o menor medida, fundadas preocupaciones filosóficas. Admitir esta realidad no significa desmeritar la trascendencia universal de los diversos programas filosóficos gestados en Europa desde la Antigüedad.

Aclarado lo anterior, la filosofía crítica latinoamericana, asumida aquí como formación discursiva, se caracteriza en sus variadas tendencias, modalidades, pensadores y escuelas, por su marcado pensamiento contra-hegemónico, ante el orden de cosas existentes que, configura en todos los países de la región, independientemente de sus particularismos, un modelo de sociedad excluyente, violento, desigual y francamente inequitativo, que reduce a una vida de pobreza extrema y marginación a la mayoría de personas que, más allá del despliegue sistemático de programas y proyectos modernizadores orientados o tutelados, según el caso, por organismos multilaterales al estilo del FMI, BM, BID, OEA, entre otros, no han conseguido una mejora sustancial a su situación de vida en pleno siglo XXI, lo que deja mucho que desear de la calidad de nuestras democracias y sus agendas sociales, y del potencial “transformador” de estos programas, que, desde el neoliberalismo o, incluso, socialismo, terminan empeorando las cosas.

Ideológicamente hablando, la ciencia social funcional parte en su proceder de una premisa de “Economía política” que al decir de Fontana<sup>23</sup>, implica una justificación tácita del presente y las relaciones asimétricas de poder que existen entre los hombres, incluidas la desigualdad y la explotación, como la consecuencia evolutiva de la división social del trabajo: “... que no solo aparece ahora como resultado del progreso histórico, sino como la forma que maximiza el bien común<sup>24</sup>”.

Tanto la filosofía latinoamericana y la subsidiaria ciencia social que le sirve de plataforma concreta, han estructurado en su devenir dialéctico un programa filosófico y científico que tiene por interés fundamental contribuir, en su decurso, con las acciones y procesos de liberación de la condición humana en los pueblos del sur, para lo cual, se han diseñado, al mismo tiempo, modelos alternativos de desarrollo con equidad. Este programa filosófico iniciado en el contexto posterior a la ruptura de los nexos coloniales, al decir de Santos Herceg<sup>25</sup>, tiene en el argentino Alberti su precursor, quien, ubicado en las coordenadas del positivismo decimonónico, justifica en su discurso la utilidad de una Filosofía para “Latinoamérica” como la expresión de la consciencia de nuestra identidad específica que reclama de una reflexión de “sí y para sí.” Entre los aspectos comunes de este programa filosófico, francamente contra-hegemónico ante los poderes y discursos de dominación, destacan a nuestro parecer:

23 FONTANA, Josep, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona-España, p. 10.

24 *Ibidem*.

25 SANTOS-HERCEG, José, “¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?”, *Revista de Filosofía* Vol. 68, 2012, pp.65-78

- La necesidad de superar la colonialidad del saber, tanto en Lander<sup>26</sup>, como en De Sousa <sup>27</sup>, para deliberar desde la particularidad del ser latinoamericano, en el que se conjugan una pléyade de identidades, cosmovisiones y “formas de ser en el mundo” que ameritan respuestas propias más allá de los discursos de corte euro-occidental-céntrico, pensados –desde y para realidades diferentes–, con una carga etnocéntrica avasallante.
- En lo económico, se critica los efectos devastadores de los programas de desarrollo capitalistas que deterioran sistemáticamente al mundo natural, al tiempo que relegan a las mayorías nacionales a una vida de precariedad. Se plantea, en consecuencia, relaciones productivas y laborales en base a la equidad, solidaridad y sostenibilidad ecológica, toda vez que “... el desarrollo económico y social son interdependientes y se refuerzan mutuamente; y que la [...] observancia de los derechos económicos, sociales y culturales son consustanciales al desarrollo integral, al crecimiento económico con equidad, así como a la consolidación de la democracia<sup>28</sup>”.
- En lo político, se privilegia las experiencias de democracia participativa y protagónica que logran rebasar la rigidez de las estructuras democráticas formales, empoderando a la ciudadanía organizada en los complejos procesos de construcción de sus mundos de vida y espacios cotidianos de convivencia, para transitar de una ciudadanía formal a una social de tipo material sustantiva<sup>29</sup>.
- En lo cultural, se apuesta por el multiculturalismo y la ética intercultural como discurso y práctica que refleja una realidad poli-étnica en la cual todas las diversas identidades, modos de vida y tradiciones históricas merecen reconocimiento y consideración, con énfasis especial en los pueblos indígenas, relegados y maltratados, desde la colonia hasta la actualidad. Desde esta perspectiva, no hay culturas superiores e inferiores, primitivas y/o avanzadas, sino, simplemente diferentes con encuentros y desencuentros permanentes, pero obligadas a convivir<sup>30</sup>.

26 LANDER, Edgardo, *La colonialidad del saber*, Fundación Editorial El Perro y La Rana, Caracas, 2009, pp. 203.

27 DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010a, pp. 112.

28 OEA, *Carta Democrática Interamericana*, Ediciones de la OEA, Lima, 2001, p.3

29 DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*, Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2011, p. 30.

30 SALAS, Ricardo, *Ética intercultural Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2006, p. 35

- En lo educativo, se propone una “pedagogía del oprimido” que asume los procesos de enseñanza-aprendizaje como una experiencia liberadora, en la cual los grupos marginados, oprimidos, segregados y abusados en su dignidad, toman conciencia inefable de su situación en el “mundo explotador” en el que están inmersos y, en consecuencia, son dotados de las herramientas de pensamiento crítico, creativo y organizativo para recuperar su humanidad y transformar su realidad en un clima de justicia, equidad y solidaridad a contravía de los intereses mezquinos de los grupos privilegiados, a quienes habrá que liberar también, toda vez que Freire<sup>31</sup>, propone la liberación no solo del oprimido, sino –además– del opresor, quien lleva a cuestras una carga detestable.

Es, precisamente, en el diálogo simétrico entre el programa filosófico latinoamericano del que es “pariente cercano” el *sumak kawsay*, con otras concepciones del desarrollo como, en este caso, el enfoque de las capacidades humanas, donde emergen algunas tensiones dialécticas que vale la pena revisar con mayor detalle.

#### **4. Tensiones dialécticas en la triangulación del enfoque de las capacidades, la filosofía latinoamericana y el *sumak kawsay*.**

La noción de tensiones dialécticas es definida aquí como las contradicciones que se dan entre teorías y programas filosóficos diferentes, elaborados en distintos lugares de enunciación como las sociedades centrales de Occidente, Latinoamérica y el mundo Andino. Los cuales constituyen espacios simbólicos y materiales que responden a intereses y cosmovisiones en esencia heterogéneas; y, en algunos aspectos, antagónicos, lo que no impide su relacionamiento dialógico y dialéctico, en aras de propiciar ciertos consensos inter-culturales sobre temas cruciales para la vida en el planeta como, en este caso, el buen vivir y su causa primaria: el desarrollo humano.

La triangulación que se propone no es más que un círculo hermenéutico, que identifica puntos de encuentro, diferencias sustanciales, así como silencios, entre diferentes propuestas que apuestan en común, a su manera, por generar las condiciones de posibilidad suficientes para impulsar dinámicas de desarrollo humano y social, con alguna pretensión de universalidad.

En cuanto al caso del enfoque de las capacidades adelantado por Nussbaum, prácticamente, todo se limita a la creación de los requisitos básicos para la consecución del desarrollo humano. En principio la filósofa estadounidense no propone en su obra un

31 FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, México, 2008, pp.35-38

concepto marco sobre desarrollo diferente al que promueve el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); ya que supone que todas las culturas tienen un concepto elaborado en su acervo cognitivo sobre lo que significa y representa el desarrollo humano como medio fundamental para optar a una vida de calidad.

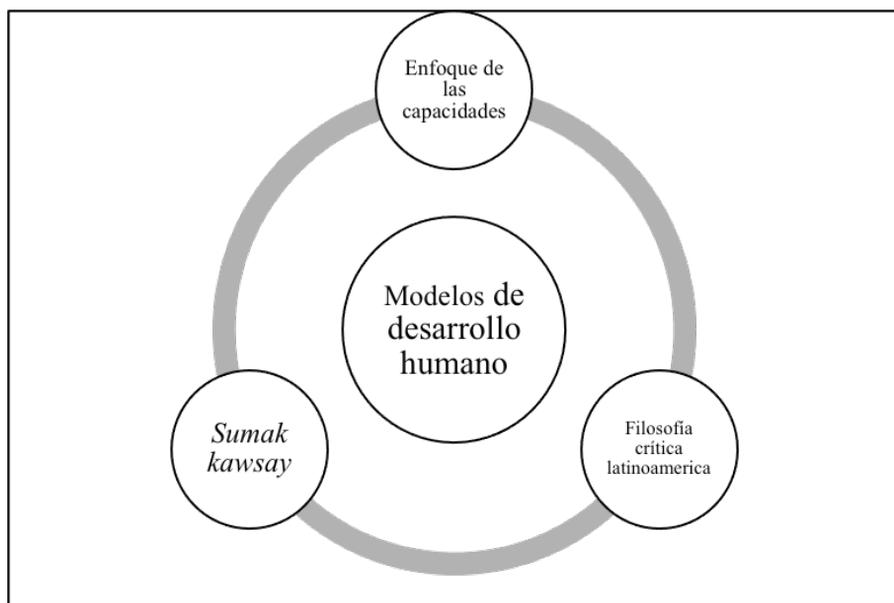
Para ella, lo realmente importante, en todo caso, es que los “diseñadores de políticas” se comprometan con la estructuración de un umbral mínimo de bienestar material que sirva de plataforma para el despliegue de las capacidades centrales antes referida. De seguida, es la persona soberana quien debe definir el contenido y características de su proyecto de vida en concreto, tal como es lógico argumentar en un sistema filosófico liberal enfocado en individuos y no en estructuras, ni actores colectivos. Por estas razones, Dussel<sup>32</sup>, no duda en calificar esta tradición de pensamiento moderno como *solipsismo egoísta* de la conservación del ser.

A nuestro modo de ver, son aportes claros del enfoque de las capacidades el concepto de “animales humanos” y “animales no humanos” como un intento de rebasar desde la reflexión filosófica encaminada a la acción política, la visión antropocéntrica típica del imaginario occidental que supone en la persona humana el protagonismo de la historia, tal como en el medioevo el actor clave era la persona divina. En consecuencia, los sistemas políticos, económicos, sociales y jurídicos históricamente existentes han sido diseñados, casi exclusivamente, para la satisfacción de los requerimientos de los animales humanos.

Conviene ahora, desde su punto de vista, pensar a la humanidad como una forma de vida que, aunque racionalmente superior, no posee la primacía de la vida en el planeta, sino que, al igual que todas las especies biológicamente superiores, posee una dignidad inherente a su condición y especie. A pesar de que los animales no humanos no están dotados de las capacidades cognitivas para desplegar un proyecto de vida racional, sí deben –por justicia– contar con las condiciones de posibilidad para desarrollar las capacidades centrales propias de su especie, toda vez que, no son subsidiarios simplemente de ciertos compromisos éticos, sino formas de vida tan importantes en su devenir como los animales humanos.

El *sumak kawsay* coincide en ese punto con el enfoque de las capacidades, pero a diferencia de la tradición liberal moderna que ha arribado hace poco a la convicción de la necesidad de una concepción bionista de la vida, como superación del humanismo antropocéntrico, eurocéntrico y logocéntrico, las sociedades y pueblos originarios de los Andes, siempre han estado claros en el hecho de que su vida es tan valiosa como todas y cada una de las formas de vida que constituyen en su interacción a la Pachamama. Es más, su énfasis está puesto, insistimos, en la construcción de

un modelo de desarrollo no basado en la depredación sistemática de los recursos naturales de la tierra, sino en una noción de calidad de vida afirmada en el respeto y el cuidado de la vida en un sentido holístico, próximo –si se quiere– al naturalismo presente en la antigua Grecia; es decir, la vida como fenómeno total que subsume a todas las formas de vida en un solo ente o ser de la misma sustancia.



**Figura 1. Matriz relacional de los enfoques abordados**

Fuente: elaboración propia

Por otro lado, en el *sumak kawsay* no se ve posibilidad alguna, reiteramos, en formular un planteamiento de desarrollo enfocado únicamente en sujetos individuales, toda vez que, a diferencia de Occidente donde –el uno piensa el todo–, en estas comunidades –el todo piensa en el todo–, de ahí que toda visión inclusiva de desarrollo sostenible debe partir de las necesidades y aspiraciones colectivas, materiales y espirituales. No debe confundirse esta concepción del buen vivir, con los totalitarismos colectivistas que, al estilo de la URSS o China, terminan sofocando todos los espacios individuales de libertad y dignidad en base a modelos ideológicos impuestos que no admiten, cuestionamientos, discrepancias, ni críticas, con el propósito del mantenimiento de un poder hegemónico de carácter arbitrario.

El *sumak kawsay* no es, en ningún caso, una ideología cosificada e impuesta, sino la convicción ancestral socializada por consenso de que, la protección de la vida individual de la persona, requiere en todo momento como condición de posibilidad del cuidado de la vida en general. En este orden de ideas, la erosión de la naturaleza determina para el actor individual y colectivo formado en esta representación de la realidad, la erosión y deterioro de su propia vida, al minimizar sus posibilidades para ser, hacer y convivir en un ambiente sano. De esta manera, el *suma kawsay* es, en síntesis, un estado de conciencia lúcida que más que un discurso romántico y bucólico a la manera del “buen salvaje” genera prácticas concretas de democracia de base, encaminadas a evitar a toda costa el colapso de la vida en el planeta por la mala gestión de los recursos medioambientales disponibles para esta generación.

En palabras de Diamond<sup>33</sup>, el colapso ecológico es un fenómeno de causas antrópicas recurrentes en la historia humana, tal como lo evidencian los casos de las sociedades ya extintas de la Isla de Pascua, los anasazi, los mayas o los vikingos, entre otros. *Grosso modo* se refiere a “... un drástico descenso del tamaño de la población humana y/o la complejidad política, económica y social a lo largo de un territorio considerable y durante un periodo de tiempo prolongado”<sup>34</sup>. Además, en su investigación demuestra que “El fenómeno del colapso es [...] una forma extrema de los diversos tipos de declive más leves, y acaba siendo arbitrario establecer cuán drástico debe ser el declive de una sociedad hasta reunir las características adecuadas que permitan calificarlo de colapso”<sup>35</sup>.

La filosofía crítica latinoamericana no es indiferente ante estas álgidas cuestiones. De hecho, en su decurso –y a manera de signo que le identifica– ha formulado proyectos de desarrollo, que parten de la urgencia de emancipar a personas, comunidades y naciones meridionales de los esquemas multidimensionales de dominación y explotación que los reducen a una vida de precariedad y sufrimiento por causas estructurales y sistémicas. De esta manera, el desarrollo de las capacidades o, el logro del buen vivir, demanda previamente de un ejercicio contra-hegemónico de liberación, a la manera de una “fuerza de salto cuántico” que lleve a los pueblos segregados a una fase ética y materialmente superior de su historia.

La mirada de los cultores de este modo de filosofar, está puesta en lo que consideran son las causas primarias de las dinámicas de pobreza, violencia, atraso tecnológico, así como las groseras desigualdades que identifican a Latinoamérica en su conjunto. Más allá de sus diferencias de enfoque, coinciden en que el contrato

33 DIAMOND, Jaerd, *Colapso*, Ediciones de Bolsillo, Bogotá, 2007, p. 23

34 *Ibidem*

35 *Ibidem*

social existente hasta ahora, debe ser reformulado, para hacerle frente a los desafíos presentes y futuros que afronta la región, que, como bien indica Grynspan<sup>36</sup>, se relacionan directamente con la necesidad de gestionar los vaivenes macroeconómicos a través de políticas e instituciones que promuevan, por una parte, una mayor productividad y competitividad para la definitiva diversificación de los aparatos productivos nacionales, así como su inserción en la cadenas globales de valor; y, por la otra, el fortalecimiento de las redes de formación de capital humano y protección social, que signifique una mejora sostenida en la calidad de la educación, la salud y todo el tejido social.

## **5. Hacia una teoría ecléctica y holística del desarrollo humano desde la praxis del diálogo intercultural.**

La literatura especializada en desarrollo humano –revisada y disponible en las citas a pie de página–, indica que, el problema fundamental de Latinoamérica radica en la inconsistencia de los sistemas políticos, económicos y sociales impuestos en la región que, en esencia, no han podido responder todavía a las verdaderas necesidades de los grupos humanos mayoritarios que habitan el Sur y que aún hoy permanecen condenados a una vida de calamidad.

Aunque las teorías del desarrollo han avanzado desde posturas economicistas centradas únicamente en el fortalecimiento de las economías nacionales mediante la implantación mecanicista de procesos de industrialización y sustitución de importaciones bajo la influencia de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), primero; y los enfoques neoliberales signados por los postulados del fundamentalismo de mercado del consenso de Washington, después, cuyo objetivo básico estaba, en ambos casos, en la procura del crecimiento económico sostenido sin conciencia de su impacto negativo para la naturaleza; hasta posturas post-economicistas que como el Índice de Desarrollo Humano (IDH), ven en la economía una herramienta al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas y el desarrollo sostenible, ha prevalecido, sin lugar a dudas, la visión moderna del desarrollo con claras señales ya de su declive y agotamiento sistemático.

Ante este panorama regional que avizora vientos de cambios, al menos en los debates progresistas sobre lo que entraña el desarrollo para el bienestar de los pueblos meridionales, apremia la necesidad de un nuevo pensamiento que aporte luces y

36 GRYNSPAN, Rebeca, “¿Hacia dónde va América Latina? Fortalezas y debilidades”, en, *América Latina: un nuevo contrato social*, Catedra de Estudios Iberoamericanos Jesús de Polanco. Marcial Pons, Madrid, 2016, pp.20-54

caminos alternativos para alcanzar un desarrollo diferente de cara al buen vivir o al vivir a plenitud. Lo que significa, a nuestro modo de ver, un acto de desobediencia cognitiva ante las posturas modernas tradicionales que invita a la formulación consensuada de una teoría ecléctica y holística del desarrollo humano, desde la praxis del diálogo intercultural, que tiene en la hermenéutica diatópica su mayor fortaleza.

Afirmamos la necesidad de una teoría ecléctica, porque esta debe integrar en su núcleo diferentes propuestas y alternativas de desarrollo, bien sea articulándolas –de ser complementarias– o confrontándolas al interior de un debate amplio e inclusivo sobre los sentidos del desarrollo y holística, porque –como bien señala Barrera<sup>37</sup>–, debe representar una oportunidad para trascender la fragmentación recurrente de los múltiples enfoques de desarrollo (humano, social, político, económico y tecnológico) en aras de construir una propuesta teórica integradora donde se aprecie las interrelaciones de un fenómeno que –aunque multifacético– se expresa como totalidad para beneficio de la vida.

En la lógica de la hermenéutica diatópica, las culturas en su totalidad son entidades incompletas. Bajo este supuesto antropológico, Boaventura de Sousa<sup>38</sup> señala la idea de que los *topoi* de una cultura particular, sin importar cuán fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. La realidad de ser una entidad incompleta no es apreciable desde la cultura misma, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*.

Así las cosas, la finalidad de la hermenéutica diatópica no es lograr la completud de una entidad cultural determinada –al ser este un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, impulsar la conciencia de incompletud a su máxima expresión para impulsar los diálogos interculturales encaminados al re-conocimiento y a la re-valoración multicultural para el logro de consensos en torno a problemáticas que involucran a la humanidad toda; toda vez que, estas problemáticas trascendentales no pueden resolverse desde los parámetros de una sola cultura sin importar cuán sofisticada sea en su desarrollo.

En este sentido, no es verdad que una teoría ecléctica y holística del desarrollo humano, gestada desde la praxis del diálogo intercultural, desemboque necesariamente en un relativismo cultural conducente a un relativismo moral que, como afirman los posmodernos, es incompatible con una concepción universal de la dignidad humana o del desarrollo. Por el contrario, esta maqueta epistemológica busca cimentar desde bases más sólidas las dinámicas de desarrollo que apuntan al buen vivir, de todas las

37 BARRERA, Marcos, *La holística*, Quirón Ediciones, Bogotá, 2006, pp. 4-5

38 DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los Derechos Humanos”, *Revista El Otro Derecho*, N°28, 2002, pp. 1-9.

naciones por igual, respetando sus diferentes identidades y sus diversos modos para lograrlo, que se desprenden, claro está, de sus particularidades sociohistóricas.

Sobre esta sección se puntualizarán algunas ideas de anclaje que podrían servir de plataforma de inicio para discutir una alternativa de desarrollo diferente, con arreglo a las tres teorías y enfoques tratados en las líneas precedentes. Estas ideas se traducen en los planteamientos siguientes:

- a. Todos los procesos desarrollistas deben tener como fin primordial la preservación de la vida; no de la vida humana en particular, sino de la vida en general en tanto unidad indisoluble de especies y hábitat natural.
- b. Las políticas para el desarrollo humano, por su parte, deben apuntar a la estructuración paulatina de un umbral mínimo de bienestar, que como afirma Nussbaum<sup>39</sup>, es imprescindible para el desarrollo de las capacidades centrales de las personas.
- c. El desarrollo involucra por igual a personas y comunidades, ello más allá del solipsismo manifiesto en el pensamiento liberal. Por esta razón, no es posible en la realidad cotidiana adelantar un proyecto de vida en condiciones de pobreza extrema y arbitrariedad permanente.
- d. Como bien afirma la filosofía crítica latinoamericana, la puesta en marcha de una política de desarrollo integral de cara al *suma kawsay* o buen vivir, involucra entender los factores y causas estructurales que subsumen a personas, comunidades y naciones enteras en el no-desarrollo de sus potencialidades propias. Estas causas son producidas y reproducidas, en último término, por un contrato social de carácter inequitativo e injusto para la mayoría de las personas y seres vivos que ven anuladas sus capacidades y funciones. Se impone la necesidad de un nuevo modelo de sociedad diferente a la vía reformista, que implique la consecución consensuada de un orden bionista, post-materialista y post-patriarcal, en marco de la democracia participativa y de desarrollo sostenible.

Las ideas presentadas son útiles para la elaboración de un programa mínimo de desarrollo, aplicable a una diversidad de naciones en el mundo; porque –más allá de sus diferencias y particularidades de toda índole–, las sociedades periféricas comparten sus principales problemas y contradicciones, aunque no se tenga la debida

39 NUSSBAUM, Martha, *Ibidem*

conciencia de esta realidad internacional, ni se apuesta por soluciones colectivas al respecto que involucren alianzas geopolíticas estratégicas y duraderas entre las naciones emergentes, más allá de la impostura de algunas instituciones ornamentales y de discursos demagógicos para consumo masivo.

### **Consideraciones Finales**

El agotamiento de los programas filosóficos constitutivos de la modernidad, demanda la puesta en marcha de un nuevo o renovado pensamiento que, como el *sumak kawsay*, aporten luces sobre opciones concretas para gestar el desarrollo, en un marco de respeto al equilibrio natural que nos proporciona la Pachamama.

No obstante, la superación de los enfoques tradicionales de desarrollo que se han tornado insuficientes hasta el momento para apalancar procesos de desarrollo integral de Latinoamérica, impela al debate franco y abierto entre diferentes discursos y posturas, que aunque enunciados en desiguales espacios simbólicos, resultan complementarios en muchos aspectos cruciales y, en un ejercicio de hermenéutica diatópica, articulándose dialécticamente en el propósito superior de edificar un contrato social diferente, con base a una teoría ecléctica y holística del desarrollo, aún por florecer, desde la praxis del diálogo intercultural, que aspira impulsar el despliegue de las capacidades centrales, de los animales humanos y no humanos, como requisito básico para el buen vivir o vivir a plenitud.

La filosofía crítica latinoamericana es, a nuestro entender, un lugar privilegiado para pensar y revisar los enfoques que contribuyen con una renovada concepción de la vida y la sociedad que, desde la teoría y la acción, reivindican la vida y aspiran liberar a las personas de todas las trabas y barreras que propician su no-desarrollo, tal como lo evidencian las distintas propuestas que en diversos órdenes caracterizan su programa histórico, el cual resulta orientador para las transformaciones estructurales que están por venir en las sociedades del Sur en los albores del siglo XXI.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 96-3 \_\_\_\_\_

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2020, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)