



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091128
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Pensamiento crítico y filosofía intercultural

Critical thinking and intercultural philosophy

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO

<http://www.orcid.org/0000-0001-5110-5943>

cvianar@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO

<http://www.orcid.org/0000-0002-1168-8379>

jvillanuevab_ac@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7091128>

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo mostrar la relación inextricable entre pensamiento crítico e interculturalidad. Trata de responder a la desafiante pregunta lanzada por Raúl Fomet-Betancourt acerca de con qué debe ser crítico el pensamiento crítico, para explorar la respuesta que él mismo ofrece: con el mundo contemporáneo. Por tanto, se propone en este trabajo mostrar que la filosofía intercultural se levanta como la portavoz de ese pensamiento crítico que desafía a la hegemonía neoliberal del Occidente capitalista y monocultural. Nos basamos en la propuesta filosófica de Fomet-Betancourt para avanzar desde ahí a algunas caracterizaciones del pensamiento crítico como aquel que va más allá de las simplificaciones y más bien sirve de instrumento para entablar un diálogo intercultural. Exploramos la propuesta andina del Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber milenario, las bases mismas del desarrollismo occidental.

Palabras clave: crítica; interculturalidad; diálogo; Fomet-Betancourt; Sumak Kawsay.

ABSTRACT

This article aims to show the inextricable relationship between critical thinking and interculturality. It tries to answer the challenging question launched by Raúl Fomet-Betancourt about what critical thinking should be critical of, in order to explore the answer he himself offers: with the contemporary world. It is proposed in this paper to show that intercultural philosophy stands as the spokesman of that critical thinking that challenges the neoliberal hegemony of the capitalist and monocultural West. To do so, we base ourselves on the philosophical proposal of Fomet-Betancourt to advance from there to some characterizations of critical thinking as that which goes beyond simplifications and rather serves as an instrument to establish an intercultural dialogue with other ways of understanding the world. We explore the Andean proposal of Sumak Kawsay as an expression of critical thinking that questions, from a millenary knowledge and civilization, the very bases of Western developmentalism.

Keywords: critique; interculturality; dialogue; Fomet-Betancourt; Sumak Kawsay.

Recibido: 02-05-2022 • Aceptado: 13-08-2022



INTRODUCCIÓN

La pregunta por la utilidad del pensamiento crítico es sumamente compleja. En cada país, la creatividad admite entonaciones contextuales, cómo ser un pensador crítico hoy en Argentina, Brasil, Colombia, Chile o Perú tiene que ver con una serie de coyunturas que tocan la vida misma de la colectividad en cuestiones históricas, económicas, políticas y culturales.

Desde nuestro punto de vista el pensamiento crítico tiene que ver con la capacidad que tenemos los pensadores –filósofos, científicos sociales, etc.– de dar cuenta de las estructuras que invisibilizan la dominación y la exclusión al interior de las diversas sociedades. El pensamiento crítico se trata de cómo asumimos la responsabilidad de dar una respuesta filosófica al modelo hegemónico que se presenta como la única alternativa posible para todo el planeta. Es por esto que la filosofía intercultural se presenta como maestra, para llevar adelante, con su palabra grave y profunda, un diálogo sincero y horizontal con las diversas formas de vida que son portadoras de saber ancestral y que, con sus prácticas de resistencia ante el dominador, nos señalan diferentes caminos para construir un pensamiento crítico que remeza los cimientos del proyecto monocultural que porta la globalización neoliberal. Nosotros, en tanto filósofos, nos enfrentamos también a estas visiones políticas basadas en una gobernabilidad que busca tranquilizar las conciencias, pero que, apelando al discurso del cambio, buscan que nada cambie.

El pensamiento crítico trata de pensar una realidad diferente donde se pueda combatir decididamente el inmovilismo y el indiferentismo social a partir de la formación de una cultura militante desde la que podamos responder a los desafíos profundos que se dan en nuestra época, al sufrimiento de millones de personas que padecen el capitalismo en que se fundan esas formas de gobernabilidad en América Latina. Los millones de personas vinculadas a los pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres, jóvenes y migrantes son el foco de atención de los que queremos pensar críticamente en nuestra realidad.

Sin embargo, muchas veces desde la filosofía o desde la academia adolecemos de ejemplificaciones concretas, el caso de los migrantes es un tema que hoy en día no hemos logrado resolver de manera apropiada incluso en los sistemas estatales. El pensamiento crítico está profundamente vinculado con la praxis. La conjunción entre teoría y praxis define el lugar del pensador crítico en nuestros propios procesos históricos y sociales.

Nuestro objetivo es, por tanto, mostrar la relación inextricable entre pensamiento crítico y la filosofía intercultural en un análisis del mundo contemporáneo inspirado en el magisterio de Raúl Fornet-Betancourt. Nos proponemos mostrar que la filosofía intercultural es portavoz privilegiado del pensamiento crítico que desafía a la hegemonía neoliberal del Occidente capitalista y monocultural. Para lograr nuestro objetivo, llevaremos a cabo una caracterización del pensamiento crítico, más allá de las simplificaciones, como instrumento para entablar un diálogo intercultural con otras maneras de entender el mundo. Usaremos como ejemplo la propuesta andina del Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber y una civilización milenaria, las bases del desarrollismo occidental, planteando la utopía del Buen Vivir.

DESARROLLO

El poder crítico de la filosofía intercultural en Raúl Fonet-Betancourt

La transformación intercultural de la filosofía que propone Raúl Fonet-Betancourt supone no solamente “desfilosofar la filosofía” sino devolverle a ésta el poder crítico de una permanente inconformidad con el entorno. La filosofía intercultural no es mera teoría, sino que tiene un gran potencial en su utilidad práctica que debe aprovechar. Según Fonet-Betancourt, esta filosofía “apunta a una nueva forma de ejercitar el quehacer filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos” (2009, p. 45).

Por un lado, plantea que una filosofía interculturalmente transformada se abre a la diversidad cultural que existe en el mundo. Ello es ventajoso en la medida que se aprecia la sabiduría de otras culturas y, por consiguiente, se produce un enriquecimiento del corpus filosófico-crítico, cuyo incremento facilita la comprensión de las diferencias culturales y el modo en el que vive cada comunidad según su cultura. Por ello, Fonet-Betancourt pone en relieve que no se trata de un estilo de vida elegido, sino de un mundo de vida cultural organizado y establecido. Según él, para que se practique y se produzca el respeto del pluralismo, se requiere comprender que la diversidad cultural es, en realidad, positiva y beneficiosa para el mundo común. La filosofía intercultural tiene una gran importancia para la humanidad,

(...) pues nos da el marco para una praxis cultural y política que sabe que las diferencias culturales son sólo una amenaza para el orden hegemónico que pretende nivelar el mundo en su diversidad, pero en ningún caso una amenaza para la vida (2009, p. 64).

Por ello, las diferencias culturales no deben suprimirse, sino que debemos reconocer a cada grupo de personas con la cultura que los caracteriza y los identifica (Fonet-Betancourt explica que lo que se intenta usualmente es neutralizar estas diferencias –erróneamente entendidas– por creer que amenazan al orden, cuando deberían potenciarlo). Este reconocimiento no debe venir solo desde el exterior, sino que los miembros de las mismas culturas, desde dentro, deben aprender el valor que tienen, incluso si son parte de la minoría en un país.

Para el filósofo cubano la utilidad práctica de la filosofía intercultural es el aporte que puede presentar con respecto a la política. Por medio de esta filosofía, y en respuesta a los reclamos de tolerancia y pluralismo, la política debe reconocer que cada cultura tiene un mundo de vida cultural propio y, por lo tanto, tiene derecho a ver el mundo desde tal perspectiva. Ello conlleva, principalmente, a que se permita que sus habitantes sigan viendo al mundo desde su propio modo de vida, sin intentar modificarlo según lo que dicta la narrativa hegemónica. Además, en el ámbito social también se requiere esta filosofía. La tolerancia y, aún más, el respeto que predica, puede tener un gran impacto en la estructura de las sociedades. A lo largo de la historia siempre se ha rechazado lo diferente o ajeno por no ser familiar o conocido. Con la perspectiva intercultural que desarrolla Fonet-Betancourt, las personas se pueden beneficiar de lo ajeno al comprender que lo extraño no es perjudicial sino complementario.

(...) se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse ‘afectar’, ‘tocar’, ‘impresionar’ por el otro en el trato diario de la vida cotidiana (2001, p. 256-257).

En última instancia, una filosofía como la que propone el filósofo cubano se opone al constante avance de la globalización que intenta homogenizar los modos de vida apropiándose del ámbito económico, cultural, democrático, social, etc. La filosofía intercultural, en tanto pensamiento crítico, rechaza a una globalización que se opone a historia que

(...) se hace desde y con sus diferencias, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal, reducida a la línea que dibuja el progreso en su sentido occidental, sino una historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles (2009, p. 45).

A lo largo de los años, hasta mediados del siglo XX, la filosofía latinoamericana no era una producción propia. Para Fornet-Betancourt no era más que una reproducción de la filosofía europea occidental, por lo que no reflejaba realmente las ideas y pensamientos de los pueblos latinoamericanos. Mediante la conquista y durante la época colonial se introduce e impone la cultura europea con sus sistemas, organización y métodos de investigación. Es por ello que, por mucho tiempo, la filosofía desarrollada en América Latina tuvo una estructura ligada a los pensamientos e ideales europeos, dejando de lado su propia realidad. Este modelo de filosofía no recogió las tradiciones de las cultura náhuatl, maya, andina, guaraní, entre otras muchas ignoradas. Por el contrario, entraba en un conflicto constante con los pensamientos y tradiciones de los habitantes del territorio. En otras palabras, para Fornet-Betancourt, la historia del desarrollo de la filosofía latinoamericana muestra una constante negación de la pluralidad cultural y la desvalorización de las tradiciones indígenas que sigue vigente hasta el día de hoy. Por tal motivo, "la dominación interiorizada nos ha llevado a comprendernos no solamente desde la imagen que de nosotros han presentado los otros (...) sino además a preferir la imitación" (2001, p. 45-46).

Sin embargo, el filósofo considera que la situación empezó a cambiar desde la segunda mitad del siglo XIX, donde se dio inicio a la renovación de la filosofía en América Latina. Por una parte, fueron fundamentales los movimientos indígenas que, al reconocer su valor, reclamaron los derechos que les correspondían e impulsaron el establecimiento de la justicia cultural y social para las comunidades indígenas oprimidas. Por otra parte, una vez que se alcanzó la independencia nacional, se empezó con la elaboración de una filosofía latinoamericana que pudiera afrontar los desafíos que se presentaban en tal contexto de desigualdad y lucha. De modo que,

(...) la filosofía en América Latina inicia un proceso de contextualización de su reflexión que, a pesar de sus limitaciones, es sin duda positivo, porque por dicho proceso se reduce la distancia que separa filosofía y cultura propia en América Latina (Fornet-Betancourt: 2007, p. 29).

Ya en el siglo XX se produce la separación entre las filosofías latinoamericana y europea. Esto se debe a que nuestros pensadores empezaron a buscar fuentes propias que dieran sentido a su historia. Los pueblos latinoamericanos empiezan a entenderse a ellos mismos con una voz propia y no como el reflejo de pensamientos europeos que reducen tanto a su cultura como a su modo de vida, negando que son seres humanos con iguales derechos que deben ser respetados y reconocidos.

Esta separación no significa que la filosofía latinoamericana se vea desligada por completo de su herencia europea, por el contrario, muchos métodos y hábitos se mantienen en las investigaciones latinoamericanas. Se trata, entonces de:

(...) desoccidentalizar la filosofía desde su origen, es decir "desde la cuna"; pero no por un efecto antioccidental ni por regatearle méritos a Occidente, ya que esa desoccidentalización significa simplemente un poner a Occidente en su lugar, es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros mundos (...) (Fornet-Betancourt: 2007, p. 39)

No obstante, aún no se presentan cambios sustanciales debido a que no se considera a toda la diversidad cultural que convive en el continente. Fornet-Betancourt plantea que se ha dado relevancia solo a una parte de la cultura latinoamericana que es considerada como la más representativa. Esto se evidencia en que muchas culturas fueron excluidas nuevamente mientras que, por ejemplo, la cultura mestiza se convirtió en la predominante. Esto es perjudicial pues no representa realmente a todas las culturas que se pueden encontrar en América Latina, a decir del autor: "una filosofía latinoamericana que se relacione solamente con

dicha cultura mestiza no está todavía en diálogo con toda la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos” (2007, p. 30).

A pesar de ello, la transformación y liberación de la filosofía latinoamericana fue positiva y es gracias al elemento crítico que ha alcanzado que ahora se percibe al otro desde una nueva perspectiva: como un sujeto que se debe respetar manteniendo una relación de igualdad. También se empieza a situar a cada pueblo en el contexto histórico y la realidad cultural que le corresponde por lo que se integran a la consideración filosófica desde su propio mundo. Por otro lado, se empezó a promover la visión intercultural, tras una lucha que se tuvo que llevar a cabo paulatinamente, pues se pasó de la reducción del “otro” a objeto, a su reivindicación como un sujeto que piensa, siente, se expresa y comunica. Para Fornet-Betancourt la filosofía latinoamericana es intercultural, es decir, crítica respecto al orden imperante, debido a que “estamos asistiendo a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un logos mono-cultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía” (2001, p. 57).

Finalmente, el cambio que se produjo en la filosofía latinoamericana permitió un acercamiento entre las diferentes culturas que antes se veían marginadas y explotadas. Una vez que se ha introducido la perspectiva intercultural se puede producir una relación que permita a las culturas un mayor desarrollo y un encuentro con el “otro” como partes iguales donde ambos obtengan beneficios. Para Fornet-Betancourt, es así que se desarrolla una América propia donde todos participan con su propia voz y cada quien tiene un espacio para ver el mundo desde su perspectiva y, a partir de ello, se busca construir un propio Mundo de la Vida enriquecido por el diálogo intercultural.

El pensamiento crítico más allá de las simplificaciones

Este examen del poder transformador de la filosofía intercultural propuesto por Raúl Fornet-Betancourt nos coloca en condiciones de señalar que el elemento crítico que porta pasa por tener visiones teóricas y prácticas y por pensar ambas no como si fueran polos distintos, sino en una relación que tiene que mantenerse permanentemente bajo la forma de tensión –porque la praxis corrige la teoría y la teoría ayuda también a iluminar nuevas formas de praxis. En ese sentido volver a unir lo que estaba separado sería también una forma de ejercer el pensamiento crítico.

Uno de los problemas más graves que hemos vivido en filosofía tiene que ver con aquella idea de reservar el quehacer filosófico solo para aquellos que piensan desde un punto de vista especulativo y, generalmente, hemos asociado esto a los grandes centros culturales del Norte, dejando de lado el pensamiento que todas las culturas han desarrollado, pensamientos que son muy profundos, diversas lógicas y saberes que permiten afirmar que en todos los pueblos y en todas las culturas existe pensamiento racional. Lo que lleva a los pensadores euro-céntricos a creer que en los otros continentes y las otras culturas la gente ha vivido durante siglos bajo el peso de la ignorancia de un no-saber es una cierta ideología que presupone que unos seres humanos son racionales y otros no lo son.

Habría, pues, que demostrar que una determinada forma de hacer filosofía que ha transmitido el europeísmo, conlleva a la negación de otras formas de racionalidad. Que mientras seguimos pensando, en nuestros manuales y nuestros cursos de historia, que la filosofía –que es una parte necesaria de la vida y la historia de Occidente–, inicialmente fue griega y luego se desarrolló en los grandes centros universitarios durante la Escolástica enmarcada en un esquema de racionalidad sistemática, dejamos premeditadamente de lado a civilizaciones en las que hubo pensamiento y sabiduría extraordinariamente sofisticada como es el caso de Mesopotamia, Egipto, la India o los pueblos indígenas de América.

Dicho lo anterior, la filosofía intercultural tiene por misión un profundo compromiso con una crítica liberadora y emancipatoria. No se detiene en un debate escolástico, sino que se posiciona en el lugar de aquellos cuya condición es la de los marginados. Así, nos enseña Raúl Fonet-Betancourt cuando señala que:

(...) como compromiso ético, la filosofía comprometida no es solamente respuesta de escucha solidaria al sufrimiento y a la exclusión del otro sino que, por ello mismo, es al mismo tiempo también compromiso con las prácticas emancipadoras de “los de abajo” y con la axiología que ellas intentan hacer valer en el mundo. La filosofía comprometida se empeña con “los de abajo” en la tarea de rehacer el mundo desde los valores alternativos que se generan en la lucha por su causa (2006, p. 8).

En ese sentido, la reivindicación del pensamiento crítico supone pensar en distintos saberes, distintas lógicas, distintas racionalidades, que nos lleven a plantear una propuesta de diálogo que tome en cuenta estos saberes basados en experiencias que no son pura y estrictamente racionales –en el sentido “clásico” del término fijado por Europa–, que tengan que ver, por ejemplo, con esquemas narrativos más cercanos a las culturas orales. Por eso, en su libro *Ética intercultural*, Ricardo Salas plantea que uno de los grandes asuntos por resolver es articular una propuesta de tipo axiológica y deontológica, perspectivas asociadas, la primera, con el tema de la narratividad y, la segunda, con el tema de la racionalidad lógica, porque ambas configuran el corazón de los conflictos sociales (Cf. Salas, 2006).

Si pensamos en cómo la historia americana se ha desarrollado en un conflicto permanente entre proyectos económicos, políticos y culturales, entonces debemos re-contextualizar las ideas que nos hemos hecho de sus distintos periodos. Por ejemplo, por lo general se tiene la idea de que la Colonia fue un periodo plano que no aportó nada relevante para el pensamiento; sin embargo, habría que pensar que en esta época surgen –entre los misioneros jesuitas– los primeros pensadores en defender la idea del respeto a los derechos territoriales de los pueblos originarios, y en sostener la tesis de la guerra defensiva –una tesis absolutamente dejada en los estudios coloniales–, prueba de que había un reconocimiento legal efectivo respecto de los territorios de unos y otros como base para definir fronteras (tema que después se dejó de lado porque ponía en jaque a los intereses de muchas personas e instituciones que querían introducirse en el territorio indígena para esclavizar mano de obra y apoderarse de sus territorios). Pensar la historia de América como un periodo en el que no han pasado cosas importantes, es menospreciar una historia rica en pensadores y en ideas donde hay cuestiones muy importantes que están detrás, entre otras cosas, de la gesta independentista en distintos países del continente.

Proponemos recuperar ideas como las de Rodolfo Kusch (1976) que plantea el concepto de geocultura: pensar los países más como espacios geo-culturales de tradiciones distintas, de encuentros interétnicos, una solución creativa que no hemos desarrollado suficientemente en nuestros estudios de historia de las ideas.

Pensamiento Crítico y Diálogo Intercultural

A menudo se tiende a pensar que la preocupación abierta y constante por el pensamiento crítico es reciente; sin embargo, como tal, el pensamiento crítico –y la inquietud por fomentarlo– es muy viejo. Siguiendo nuestra reconstrucción, parece ser una cuestión que hunde sus raíces desde el problema colonial mismo. Incluso se puede decir que tiene que ver con la experiencia humana desde los albores mismos de la humanidad. El mérito por el pensamiento crítico corresponde a aquellas personas que no aceptan que la realidad, tal cuál se presenta, se entienda desde su mera facticidad. El pensador crítico introduce una dimensión de idealidad como parte del proyecto de un imaginario utópico y, en ese sentido, se tendrían que releer e reinterpretar de otra manera diversas realidades históricas como la fuerza de las religiones, muchas veces consideradas como expresión de fanatismo, de superstición o de pensamientos dominadores. Sin

embargo, si analizamos la historia con cuidado, muchos de los grandes proyectos emancipatorios han partido de luchas religiosas a nombre de un imaginario utópico por el que se revela un determinado pueblo y empieza a encaminarse hacia una perspectiva distinta.

Al respecto, es emblemática la perspectiva del pueblo judío cautivo en Egipto, que sería como la expresión del imperio de la época, que decide quebrar esa relación de subordinación y avanzar hacia su tierra prometida. La utopía tiene que ver con una perspectiva de pensamiento crítico, decir que el mudo puede construirse de otra manera y no simplemente aceptar lo que se nos da fácticamente en el día a día.

Debemos detenernos en la mención a los relatos religiosos vistos decolonialmente, en su libro *Lo sagrado y lo humano*, Ricardo Salas plantea la idea de lo sagrado como dimensión de lo humano, pero en perspectiva de liberación o de crítica (Cf. Salas, 1996). La idea de una tierra prometida, de un lugar donde podemos vivir finalmente reconciliados y en paz, es un proyecto claramente utópico. Al hablar de pensamiento crítico estamos inmersos en pensar una utopía, pero no en el sentido ingenuo de la palabra que a veces se confunde con utopismo, con ilusión; sino que habría que pensarla en el sentido fuerte en que lo hizo Tomas Moro. La utopía tomada fielmente es lo que cuestiona el orden imperial, lo que cuestiona la dominación, una utopía ilusoria no hace más que contentar a las personas con la situación en la que se está, la utopía verdadera –la que está vinculada a los imaginarios religiosos–, es una que lleva a producir un cambio del mundo que no se puede lograr sin un compromiso social y político para que las situaciones que hoy en día nos afectan se reviertan por completo.

El pensamiento crítico americano parece ser una confrontación directa con la tradición europea. Existe la impresión de que vivimos una situación de opresión por parte de Occidente, y nosotros –al no ser plenamente Occidente o siendo los confines de Occidente– lo vemos como si fuera el objetivo por confrontar. La posibilidad de establecer un diálogo fructífero con la tradición europea que ha promovido este supuesto de control de mundo es posible de acuerdo con la idea de que el pensamiento crítico es un pensamiento que tiende a la universalización sin ser exclusivo de una determinada región de mundo, ni de una cultura, ni de una sociedad, el verdadero pensamiento crítico tiene que promover el diálogo en el contexto de una universalidad real. Para esto se presenta como maestro el pensar intercultural desde la filosofía, así lo señala Fernet-Betancourt cuando dice que:

Como proyecto de un mundo pluralista de diferencias en diálogo que se universalizan y singularizan al mismo tiempo y en sentido complementario, la interculturalidad, en efecto, evidencia los límites y la precariedad para “andar por el mundo” de toda filosofía monoculturalmente constituida; pero especialmente de aquella que se ha construido su historia y su seguridad categorial a la sombra de la ideología del eurocentrismo y de la política colonial. A esta filosofía la interculturalidad la desafía con la experiencia de que ningún alfabeto da la clave exclusiva para leer el mundo ni para manejarse en la historia humana. Lo que significa lógicamente que ninguna filosofía particular es suficiente para pensar inteligentemente la diversidad del mundo, incluida justamente aquella que se ha erguido en dominante al confundir su particularidad con lo universal sin más (2006, p. 30).

En ese sentido creemos que el pensamiento crítico, venga de donde venga, puede llevar efectivamente a una profunda sinergia entre las culturas porque implica el diálogo de los intelectuales críticos que forman parte de las distintas culturas y de las distintas sociedades acerca de las que discuten. Desde la posición de profesores universitarios, haríamos mal en enseñar a nuestros jóvenes a despreciar la tradición europea pero junto con ella, tenemos la obligación de incluir y promover el estudio de elementos de las tradiciones asiáticas, africanas y todas aquellas importantes que ayudan a comprender que la humanidad siempre está en camino de alcanzar un cuestionamiento del orden establecido que favorece a unos, pero desfavorece a las mayorías.

La hermenéutica y, en particular la de Ricoeur, tiene que ver con esta idea del diálogo y del conflicto (Cf. Ricoeur, 2002). No podemos pensar una realidad como si solamente fuera posible explicarla desde una perspectiva unívoca. Toda realidad está en una permanente ebullición de formas diferentes de interpretación y, en ese sentido se forma, en el campo cultural y político, un conflicto de interpretaciones. No todos pensamos lo mismo respecto de los valores y derechos que tienen los pueblos indígenas, por lo que resulta fundamental concebir formas de entender los conflictos de interpretación que se dan al interior de las propias comunidades en lugar de generar posturas románticas y esencialistas. Esto sucede, por ejemplo, cuando se habla de que hoy en día se está atropellando los derechos de las comunidades nativas en general al pretender occidentalizarlas, sin tomar en cuenta que los pueblos originarios son un verdadero abanico de posiciones muy distintas entre sí. Hay entre sus miembros gente que quiere emprender un negocio, algunos que asumen el discurso gubernamental, y otros, con posturas más radicales, que plantean una crítica frontal al capitalismo pensado como la última forma etnocida contra la que tienen que luchar. Todo esto se da en el mismo tiempo en una comunidad, lo que requerimos es saber cómo asumir esa complejidad interpretativa que se da entre la sociedad dominante, la sociedad indígena y lo que se va produciendo en esa frontera que no está definida, correspondiente al pensamiento filosófico,

El desafío consiste más bien en rehacer, desde sus fundamentos, el edificio de la filosofía con la participación de todas las memorias y voces de la humanidad. Tarea ésta que, a nuestro entender, debemos emprender aún a riesgo de que nos veamos obligados a renunciar (al menos provisionalmente, es decir, mientras no sintamos que la universalidad se ha convertido en situación de lo que pensamos y hacemos) a darle a ese edificio un sitio definitivo; o, mejor dicho, a dejarlo sin una dirección principal que indique la sede donde tendría su asiento o lugar fundacional originario (Fornet-Betancout: 2006, p. 31).

Toca, por lo tanto, pensar en el aporte epistemológico y epistémico del pensamiento crítico a la discusión dentro del contexto de la globalización. El asunto tiene que ver con la posibilidad de cambiar el tono que tiene hoy en día el sistema hegemónico, tanto económico como político y cultural, que promueve un proyecto civilizacional insustentable ya que, si queremos igualar el nivel de consumo de recursos de los grandes países del primer mundo por perseguir su falso ideal de progreso, la vida en el planeta se tornará, muy pronto, inviable.

Filósofos y pensadores críticos de América Latina son de la idea de que se requiere un cambio civilizacional, cambiar la racionalidad científico-técnica por otras formas distintas fundadas en el diálogo entre nuestras culturas, lo que implica enmendar drásticamente el rumbo de nuestra manera de entender la economía. En países como los nuestros, que se neoliberalizaron brutalmente después de la Colonia, la preocupación de nuestros gobiernos, transmitida a la mente de los habitantes mediante la educación y los medios masivos de comunicación, se centra en los resultados macro económicos –conseguidos a costa, muchas veces, del bienestar de los individuos–, cuando, para el pensamiento crítico, lo verdaderamente significativo es lo que pasa en la vida de las personas, en el nivel micro económico. Lo que tenemos que controlar es el profundo sufrimiento de los excluidos asociado a una sociedad en la que no tenemos los derechos fundamentales garantizados, tenemos que pensar en otra visión de país y entender que esta no vendrá de la élite que gobierna en función de los grandes intereses globales, sino de comprender críticamente la experiencia de distintos movimientos sociales, de distintos grupos étnicos que permitan ir articulando nuevos proyectos de sociedad.

La interculturalidad es así la apuesta por un proceso lento de universalización que requiere, en un primer paso, la recuperación de la edad del mundo y del ser humano, que es recuperación de las memorias que narran las heridas abiertas por la imposición de un determinado modelo de civilización, pero que son sobre todo el documento de lo que se ha retenido como memorable porque se ha vivenciado como un compás que ayuda a no perderse por el camino. Esto significa que la

interculturalidad, en un segundo paso, vincula la generación de realidad a la narratividad cultural. No el mercado ni la industria deben decidir las posibilidades de lo real sino los “mitos” y las “leyendas” en que las culturas se narran sus secretos e invitan a retener lo que funda sentido y difunde equilibrio (Fornet-Betancout: 2006, p. 45-46).

El pensamiento crítico supone asumir la responsabilidad de buscar otra forma de globalización, lo que constituye el gran desafío de nuestra época. El intelectual orientado por el pensamiento crítico acepta, de este modo, un compromiso ético más allá de la simple discusión teórica. El pensador crítico tiene que ser capaz de asumir la complejidad de su realidad no solo para comprenderla sino también para transformarla. Una transformación no solo de los otros sino de uno mismo, que comienza por asumirse co-responsable de los destinos de la propia sociedad. En ese sentido, defendemos la idea de que el intelectual crítico tiene que ser un militante de la causa de la humanidad, capaz de reconocer los privilegios de los que gozan en las instituciones académicas, y de ofrecer a la causa el conocimiento, las reflexiones y las posturas intelectuales que permitan que nuestros países vayan en pos de la nueva utopía alter-globalizadora que señalamos líneas arriba.

Desde esta perspectiva el Buen Vivir encierra la búsqueda de una alternativa al modelo neoliberal occidental de desarrollo impuesto en América Latina. El Buen Vivir aparece como la opción para conseguir otra manera de ser y estar en el mundo que no resulte perjudicial para este y pueda realmente solucionar los problemas que se dan gracias al modelo hegemónico. Sin embargo, el término no es del todo popular entre las comunidades indígenas debido a que ha terminado por convertirse en un discurso político de los Estados que, al contrario de lo querido originalmente, desconoce y descalifica las transformaciones culturales y los logros políticos conquistados por los pueblos indígenas. En otras palabras, nos hallamos ante la paradoja de que el discurso sobre el Buen Vivir que nació del calor de los movimientos sociales indígenas se haya convertido en una razón de Estado desarticuladora del poder popular que se consolidó en la década de 1990 en Bolivia y Ecuador. Por esta razón, presentaremos en el apartado final –y a modo de conclusión–, el Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber y una civilización milenaria, las bases mismas del desarrollismo occidental.

El Sumak Kawsay como pensamiento crítico desde Nuestra América

El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) implica una reinterpretación de los principales valores y principios que sustentan la cosmovisión andina en la cual hay un equilibrio entre todos los seres del mundo. Ello incluye a los seres humanos, animales, plantas, astros, divinidades y espíritus. Al señalar que cada ser es importante y merece ser respetado ya está mostrando una perspectiva crítica que se levanta desde esta parte del mundo para confrontar su modo milenario de vida con todos los problemas derivados del modelo desarrollista y hegemónico de Occidente.

Se trata de una visión del mundo que se centra en la relación entre el hombre y su entorno social y natural (Cf. Acosta y Martínez, 2009). Según Mujica (2016), “el contacto con la modernidad de alguna manera estaría influyendo en las maneras de vincularse con la pachamama” (p. 201), al punto que se van dejando de lado viejas prácticas que incluían el respeto hacia la misma como algo imprescindible.

Vale aclarar que, como concepto, el Buen Vivir no se produjo al interior de las comunidades andinas, sino que fue traducido e interpretado por intelectuales militantes que buscaban alternativas para el desarrollismo occidental planteando la necesidad de (re)establecer una relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza inspirada en la cosmovisión andina. Por tanto, no se trata de aplicar esta cosmovisión acríticamente a las coyunturas actuales de nuestros países, sino de reinterpretarla para poder resolver conflictos sociales en las planificaciones estatales.

Dicho discurso es promovido y utilizado por la esfera pública letrada internacional para abordar los temas de desarrollo.

(...) se trata de una armonización balanceada entre los componentes materiales y espirituales de la vida, lo que además sólo es posible en un contexto comunitario que sea al mismo tiempo social y ecológico. (...) una relación cooperativa de convivencia en la cual la idea de bienestar no está referida solamente a los seres humanos, sino también a los productos de la tierra, al ganado y a la Naturaleza como un todo. (...) el clásico “dualismo occidental moderno” que opone Naturaleza y sociedad queda desvanecido en esta perspectiva, pues en el ayllu lo social y lo natural no son separables (Mella: 2015, p. 282-283).

Bajo esta concepción se debe tener en cuenta a todos los elementos que conforman la Pacha. En la cosmovisión andina debe haber una relación de complementariedad, correspondencia, movimiento cíclico del tiempo y reciprocidad. Se trata, además de la armonía entre los seres para que pueda darse una adecuada convivencia intercultural, intergeneracional e interbiótica (Cf. Mujica, 2016).

La concepción que se tiene del Buen Vivir está basada principalmente en lo siguiente: un crecimiento sin límites no puede ser beneficioso para todos; si bien somos diversos, todos somos iguales, por lo que no debe haber un vivir “mejor” en que unas personas se vean perjudicadas por el progreso de otras. De ahí la necesidad de plantear la complementariedad y la solidaridad entre las personas como requisito para una vida de calidad en común. La ayuda mutua entre los seres humanos es lo que alimenta al Buen Vivir, no debe haber egoísmo. La reciprocidad y la solidaridad –componentes fundamentales en la concepción andina de la vida– van, incluso, más allá de la relación entre seres humanos para extenderla a todo el entorno natural, incluyendo animales, plantas e incluso espacios geográficos como las montañas, lagos, ríos, etc.

El Buen Vivir, visto desde una perspectiva ideológico-política busca que las personas puedan emanciparse, que potencien sus libertades, capacidades y oportunidades para que puedan alcanzar metas que permitan el desarrollo tanto de su comunidad como de sí mismos. Implica también el aprender a valorar las diversas identidades culturales y elementos que ofrece el mundo sin tener la necesidad de dominar al otro o apropiarse de lo que es deseable.

En Buen Vivir pone énfasis en la importancia que tiene el proteger la Naturaleza y en que debe primar en todo momento la solidaridad entre sus elementos. También considera que se debe profundizar en la democracia promoviendo así los derechos y garantías sociales. Esta relación de solidaridad y reciprocidad suponen una manera distinta de entender y estar en el mundo. El otro no es visto como una amenaza que quiere las mismas cosas que yo. Al contrario, sólo en relación con el otro y en complementariedad con él y con la naturaleza es que se puede alcanzar el auténtico sentido de humanidad. Una humanidad sin los otros y sin el entorno natural, no puede ser pensada.

Lo mismo sucede con la percepción de la temporalidad. En la cosmovisión andina no se considera que el tiempo sea lineal y progresivo, por el contrario, se ve al tiempo como una espiral cíclica (Cf. Prieto Mendez, 2013). De este modo se da siempre la posibilidad de mirar al pasado y “retroceder” si es necesario para poder seguir un mejor camino. En su discurso pronunciado ante el Congreso de la República del Perú cuando presidía la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Salomón Lerner menciona, al hablar de la democratización y los derechos humanos, que: “La reconciliación, más que anclarnos en el pasado, nos abre al presente y orienta al futuro. Comparte, en ese sentido, con el perdón la posibilidad de ‘iniciar algo nuevo’” (2004, p.81). Por lo que sería un error inspeccionar el pasado solo como una forma de buscar culpables sin darse cuenta de que en ese pasado se nos presenta un escenario que nos permite analizar mejor nuestro presente. Aquí se encuentra una de las principales diferencias entre el desarrollo contemporáneo y la idea de desarrollo que tienen las culturas andinas. Es así que para el hombre del Ande –al contrario del hombre

occidental moderno— el futuro se encuentra atrás mientras que el pasado está delante, los andinos caminan de espaldas hacia el futuro, mirando siempre al pasado y sin conocer lo que el futuro les depara.

A partir de esto aparece la noción de una “utopía retrospectiva” que busca recuperar el pasado inconcluso para poder tener un mejor futuro al encontrar alternativas sólidas y sostenibles que no vayan en contra de la naturaleza, las futuras generaciones o la humanidad. Es de este modo que se concibe el “Buen Vivir” amerindio, que tiene un impacto sobre las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas, como una alternativa a la noción de progreso que se ha intentado globalizar o universalizar.

Cabe a la sociedad asumir un sentido de responsabilidad frente a las futuras generaciones, junto con reconocer ciertos derechos a la naturaleza que serían independientes de la utilidad práctica que le pueden asignar cada uno de los individuos. (...) insiste en la necesidad de introducir una serie de regulaciones destinadas, por un lado, a salvaguardar la naturaleza y, por otro, evitar y reducir una serie de riesgos sociales (Avendaño: 2010, p. 559).

El suma qamaña o allin kawsay está relacionado íntimamente con la “vida” con una visión cosmocéntrica y holista a diferencia de la visión de las propuestas occidentales dominantes modernas o contemporáneas. Los “entes inertes” tienen un valor importante. Al hablar de pacha, Mujica (2016) la cataloga como “una categoría englobante [que] abarca ‘todo lo que está a la vista’ o aquello que puedo sentir que pasa’ y ‘lo que me envuelve’, y da a una persona identidad propia” (p. 212). Los andinos consideran que debe haber una relación de complementariedad y reciprocidad entre todos los elementos y entes que se encuentran en el mundo, de ahí proviene la armonía y equilibrio del cosmos, o, en palabras de Mujica:

(...) la pacha se hace compleja en la medida que asigna el espacio con todos sus matices y también indica el tiempo en sus diversas modalidades y segmentaciones. A esto hay que añadir las concepciones intersubjetivas que tiene el término pacha para indicar no solo las identidades de las personas, sino la identidad misma del individuo cuando se reconoce que la pacha tiene tanto chawpi como uku y es como una matriz de la identidad del ser humano, que hoy en día se podría identificar con los derechos humanos (2016, p. 235).

De ahí que podemos entender a Pacha como espacio además de como tiempo y como subjetividad. Se trata de una “ontología Relacional” donde todo se encuentra vinculado: el pasado con el futuro, los animales con las plantas y los hombres, la naturaleza con lo artificial, la vida con la muerte, etc. Hay, en esto, una clara diferencia entre la visión andina y la visión individualista de occidente basada en un fuerte antropocentrismo.

El “Vivir Bien” amerindio mide la “bondad” de cada elemento por la “bondad” del todo, es decir: el “vivir” depende fundamentalmente del “con-vivir” en un sentido antropológico, ecológico (o ecosófico) y cósmico. No se puede —en sentido estricto— hablar de que alguien tiene “buena vida” (un tercio de la humanidad), si otros/as viven en la miseria o son pisoteados/as por los demás. Por tanto, el “Vivir Bien” no aspira a una “mejor vida”, porque en un mundo finito y limitado en cuanto a recursos, espacio y tiempo, el incremento de la calidad de vida de algunos/as conlleva al deterioro de la calidad de vida de otros/as” (Estermann: 2012, p. 14).

El desarrollo contemporáneo se rige bajo la ley de un individualismo que resulta perjudicial para una mayoría de la población. Por el contrario, el ideal andino del “Buen Vivir” abarca a la especie humana junto con todo el cosmos, incluso en los ámbitos espiritual y religioso. No puede haber un equilibrio entre los seres humanos si es que con el modelo occidental de “progreso” se genera una destrucción ecológica y transgeneracional. Por ello es que el “Buen Vivir” busca que se produzca realmente una armonía entre los seres humanos, su entorno y el mundo espiritual teniendo también en cuenta a las futuras generaciones (Cf. Mujica, 2016).

Esto, sin embargo, no implica que el “Buen Vivir” se constituya como un discurso monolítico y hegemónico. Al contrario, es perfectamente consciente de todas sus fisuras y hasta contradicciones. No se

trata de una idealización del pasado sino más bien de sacar de un Mundo de Vida concreto ciertos valores y formas de vida que nos puedan servir para entrar en diálogo con el mundo constituido por la modernidad occidental.

No se trata entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades precolombinas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos autóctonos, tal como existen en todos los grupos humanos. Las relaciones de autoridad, el estatuto de la mujer, el respeto a la vida humana, no fueron siempre ejemplares en estos grupos sociales y el carácter que hoy día llamaríamos 'imperialista' de los reinos Inca y Azteca no se puede negar. La divinización del Inca, por ejemplo, fue una señal evidente del deterioro de las relaciones tributarias entre las entidades locales y el poder central. Hoy en día, las organizaciones indígenas tienen sus conflictos de pensamiento y de poder, sus alianzas dudosas entre algunos líderes con poderes políticos o económicos, sus diferencias ideológicas que van desde el neoliberalismo hasta el socialismo. Es decir, son grupos sociales como los demás, con sus historias, sus sueños, sus vidas propias. Es por eso que merecen un reconocimiento social, luego de medio milenio de opresión y destrucción. Recordar el *sumak kawsay* es hacer revivir la 'utopía práctica' de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de Abya Yala ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad (Houtart: 2014, p. 104).

En el modelo dominante en Occidente en los últimos 400 años sobresalen las actitudes económica y política las cuales están basadas en principios que son destructivos tanto para la naturaleza como para las futuras generaciones puesto que en ellas se le da prioridad a los bienes de lujo sobre los de primera necesidad. Además, esta visión busca siempre el crecimiento ilimitado sin considerar que, aquellos recursos naturales que utiliza para conseguir su objetivo, no son ilimitados.

Por el contrario, el progreso pensado desde el *Sumak Kawsay* no persigue la acumulación de bienes materiales o simbólicos, ni el incremento de las ganancias de una empresa, sino que busca promover una distribución justa y equitativa de las riquezas existentes, consciente de la necesidad de su uso prudente debido a su naturaleza limitada.

(...) lo fundamental en la transformación del modelo de desarrollo radica en una nueva forma de concebir lo productivo. (...) no se trata sólo de disminuir la influencia del mercado y del sector privado sino de cambiar la visión política de quienes deciden lo que se produce y consume. Para efectos de la organización productiva de una sociedad, y considerando también la relación entre los países, añade el principio de "complementariedad". Este principio se manifiesta –de preferencia– en las relaciones de intercambio, permitiendo "eliminar injusticias y crear otros equilibrios" (Avendaño: 2010, p. 559).

No puede haber un "progreso" o "desarrollo" si es que hay personas que se ven perjudicadas con ello con tal de que unos pocos puedan obtener beneficios. El crecimiento económico no debe estar dirigido a minorías privilegiadas sino a todos los miembros de la comunidad. No es bajo el consumismo desenfrenado que se alcanza el "progreso". Promover esta perspectiva ocasionaría el deterioro de los recursos naturales junto con el desequilibrio cósmico que ello implica. La noción del Buen Vivir es una alternativa al modelo civilizatorio dominante de la modernidad occidental que sólo ha conseguido la decadencia y el agotamiento de grandes sectores de la humanidad más vulnerable, evidenciando así su carácter insostenible.

Una de las convicciones de la sabiduría indígena andina, es que todo tiene que ver con todo, es decir que el "desarrollo" de una parte de la humanidad tiene que ver con el subdesarrollo de la otra parte. La tierra es (y el universo en su totalidad) un sistema limitado que no permite un "crecimiento ilimitado" que sólo se da en el caso del cáncer. (...) el capitalismo aún vigente, en su agonía es un

sistema sumamente cancerígeno que produce metástasis lejos del origen de la enfermedad (...). Una economía realmente sustentable y sostenible en términos de la sobrevivencia de la humanidad y de la vida en general, es decir una economía compatible con la totalidad de la humanidad, la Naturaleza, el mundo espiritual y las futuras generaciones, debe renunciar a la ideología del "crecimiento" como mundo base del "Vivir Bien", a la especulación bursátil y el capital improductivo ficticio (Estermann: 2012, p. 15).

Con el Buen Vivir no se espera anular al mercado con el Estado, sino que se espera que pueda haber una relación dinámica y constructiva entre el Estado, la sociedad y el mercado, consiguiendo así un equilibrio entre ellos. Se espera que la actividad económica no esté en función del beneficio individual, sino que quienes se han visto excluidos por el neoliberalismo tengan ahora la oportunidad de ser beneficiados. Por ello es fundamental "establecer una relación armónica entre sociedad y naturaleza" (Avedaño, 2010, p. 559).

El Buen Vivir no es la expresión de una cosmovisión única o una concepción determinada sobre el desarrollo, progreso y organización de la sociedad, sino que "implica una ciudadanía activa y la capacidad de emprender acciones en función del respeto de la biodiversidad" (Avedaño: 2010, p. 560). El que este concepto sea aplicado a las sociedades supone un proyecto en donde se produce un cambio de paradigma con respecto a cómo se concibe el desarrollo, la participación política de los individuos y el rol que debe cumplir el Estado para su funcionamiento adecuado.

CONCLUSIONES

La filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt desafía a la hegemonía capitalista y monocultural del Occidente moderno. Fonet-Betancourt propone entablar un diálogo intercultural con otras maneras de entender el mundo. El Sumak Kawsay, como la propuesta andina de un pensamiento crítico, cuestiona desde el saber de una civilización milenaria, las bases mismas del desarrollo occidental.

La transformación intercultural de la filosofía que propone Raúl Fonet-Betancourt supone devolverle a ésta el poder crítico de una permanente inconformidad con el entorno. La interculturalidad tiene por misión un profundo compromiso con una crítica liberadora y emancipatoria para que se pueda combatir decididamente el inmovilismo y el indiferentismo social a partir de la formación de una cultura militante. La utopía del Buen Vivir que lleva a producir un cambio del mundo no se puede lograr sin un compromiso social y político de los intelectuales críticos que forman parte de las distintas culturas y de las distintas sociedades para que las situaciones que hoy en día nos afectan se reviertan por completo.

El Sumak Kawsay, como reinterpretación de los valores y principios que sustentan la cosmovisión andina en el equilibrio entre todos los seres del mundo, desarrolla una perspectiva crítica al señalar que cada ser es importante y merece ser respetado. El ideal andino del "Buen Vivir busca la armonía entre los seres humanos, su entorno y el mundo espiritual teniendo en cuenta a las futuras generaciones

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, A., MARTÍNEZ, E. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago.

ESTERMANN, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino", *Polis*, 11(33), Diciembre, Universidad de los Lagos, Santiago, pp. 149-174.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2007). "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana". *Solar*, (3), Universidad Científica del Sur, Lima, pp. 23-40.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "La filosofía intercultural". In: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-200] historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI. México. pp. 639-646.

KUSCH, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.

LERNES FEBRES, S. (2004). *La rebelión de la memoria*. Selección de discursos 2001-2003. Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEH-PUCP); Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH); Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima.

MELLA S.J., P. (2015). *Ética del posdesarrollo*. Ediciones Paulinas; Ediciones MSC; Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó, Santo Domingo.

MUJICA, L. (2016). *Pachamama Kawsan: hacia una ecología andina*. PUCP, Lima.

PRETO, J. M. (2013). *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Corte Constitucional del Ecuador; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), Quito.

RICOEUR, P. (2002). *El conflicto de las interpretaciones*. FCE, México.

SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano: para una hermenéutica de los símbolos religiosos: estudios de filosofía de la religión*. San Pablo, Santiago.

SALAS, R. (2006). *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos:(re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Editorial Abya Yala, Quito.

BIODATA

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO: Es Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cursa el Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur. Miembro colaborador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Sus intereses son: la fenomenología de Edith Stein y Edmund Husserl, la Intersubjetividad y las relaciones entre la fenomenología y la Escolástica.

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO: Es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur. Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica, el Círculo Latinoamericano de Fenomenología, la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Intercultural y la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Sus intereses son: la fenomenología de Edmund Husserl, la Intersubjetividad, la Filosofía y Teología Intercultural y el Pensamiento Andino del *Sumak Kawsay*.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

