



BIEN COMÚN DE LA NATURALEZA Y LA HUMANIDAD UN ACERCAMIENTO IUSMATERIALISTA EN EL SIGLO XXI¹

*The Common Good of Nature and Humanity
An Iusmaterialistic Approach in the XXI Century*

Antonio Salamanca Serrano²
antonio.salamanca@iaen.edu.ec

Recibido el: 04/11/2016

Aprobado el: 27/03/2017

Resumen

Este artículo retoma la praxis de los pueblos en el siglo XXI, con su reflexión sobre el bien común de la humanidad desde un nuevo paradigma jurídico: el iusmaterialismo. Pretende aportar a la propuesta de los movimientos sociales, coordinados por el profesor F. Houtart, para conseguir una Declaración de Naciones Unidas sobre el bien común de la humanidad. Pero más allá de la búsqueda del texto declarativo, el objetivo del trabajo es triple: *a)* mostrar la urgencia de desfeticizar el asunto del bien común hoy, ubicándolo en el contexto de la guerra imperialista del capital contra los pueblos; *b)* mostrar la riqueza del contenido biocéntrico del sistema de necesidades/capacidades para el proyecto político común de la vida de la naturaleza y los pueblos; *c)* mostrar que el derecho histórico a la revolución es la madre de todo el sistema jurídico de derechos de la naturaleza y humanos en la búsqueda del *suma qamaña*, *sumak kawsay* o florecimiento humano y de la naturaleza en la sociedad sin clases.

Palabras clave:

Bien común de la humanidad / buen vivir / vida buena / sistema de necesidades / capacidades / iusmaterialismo

1 El texto de este artículo es el contenido íntegro de la ponencia que con el mismo título fue presentada en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, en el marco del primer Congreso Internacional Derechos Humanos y Pensamiento Católico desde América Latina, celebrado en La Paz (Bolivia), los días 7, 8 y 9 abril de 2016.

2 Profesor titular de Derecho, Centro de Derechos y Justicia. Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito, Ecuador.



Abstract

This article deals about the common good of humanity with a new legal paradigm: iusmaterialism. It is a contribution to the proposal of F. Houtart for a Declaration of United Nations about the Common Good of Humanity. A proposal borned from social movements. This analysis *a)* places the Declaration in the current context of imperial war against the peoples in the twenty first century; *b)* shows that the system of needs and capabilities is a biocentric category which becomes central for any common political project; *c)* argues that the right to revolution is the origin of any legal system that places the flourishing of living as its centre; as the *sumak kawsay* or *suma qamaña*.

Keywords:

Common good of humanity / flourishing of living / system of needs and capabilities / iusmaterialism

INTRODUCCIÓN

En el año 2012, el sociólogo marxista François Houtart, profesor emérito de la Universidad de Lovaina y profesor honorario del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) en Quito, Ecuador, preparó junto con un equipo internacional de líderes sociales y juristas un proyecto de *Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad*. El proyecto fue presentado en el Foro Mundial de Alternativas a los movimientos sociales y a las organizaciones presentes en la *Cumbre de los Pueblos* de Río de Janeiro en junio de 2012. Allá fue bien recibido, constructivamente criticado y enriquecido con sugerencias. Posteriormente se presentó en el Foro Social Mundial, celebrado en Túnez (marzo del 2013), con igual acogida.

Uno de los objetivos del proyecto de Declaración es actualizar, materializar y radicalizar el anhelo de bien común que tomó el discurso de la política internacional después de la Segunda Guerra Mundial, presente en: las Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el Pacto de las Naciones Unidas de Derechos Civiles, Políticos (1966), el Pacto de Naciones Unidas de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Carta de los Derechos y Deberes Económicos de los Estados (1974), la Carta Mundial de la Naturaleza (1982), la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992), la Carta de la Tierra (2000), la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Anhelo también presente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos (Argel, 1976), la Declaración Universal de las Mujeres Indígenas del Mundo (Beijing, 1995) y la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (Cochabamba, 2010).

El profesor F. Houtart advierte, frente a cualquier tentación idealista, que son las revoluciones las que cambian el mundo y no las declaraciones. Pero al tiempo, también añade que todas las revoluciones tienen sus declaraciones. En su texto *El bien común de la humanidad*³ propone cuatro

3 F. Houtart, *El bien común de la humanidad* (San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho, 2015); ID., «De los bienes comunes al bien común de la humanidad», *El Agora USB* 14, N.o 1 (2015): 259-93; ID., «El bien común de la humanidad, paradigma del socialismo y concepto unificador de las luchas sociales», *Cultura de Paz* 18, n.o 56 (2012) 10-20; Birgit Daiber y François Houtart, (comps.), *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad* (Ruth Casa Editorial, 2012); F. Houtart, «Más allá de la economía, el bien común de la humani-



campos o ejes para fundamentar y estructurar la propuesta de justificación de la Declaración: el ecológico, el económico, el político y el cultural. Cuatro ejes que articulan además la propuesta jurídica de Declaración al final del texto. Estas cuatro dimensiones se encaminan hacia un paradigma poscapitalista: a) reconocimiento, respeto, restauración y protección de los derechos de la naturaleza, que deja de ser mera fuente o recursos de “materia prima”; b) una economía para la vida y no para el capital; para los valores de uso y no al servicio de los valores de cambio; c) una radicalización de la democracia participativa y protagónica en todos los ámbitos de las relaciones sociales; d) una creación intercultural con capacidad de reconocimiento y diálogo simétrico entre la riqueza de la diversidad y pluralidad de manifestaciones y expresiones.

Sin embargo, más allá de la claridad y funcionalidad expositiva y sistemática de los cuatro campos o ejes propuestos por F. Houtart para seguir indagando y reivindicar el bien común en el siglo XXI creemos que hay que seguir explorando: ¿por qué esas cuatro dimensiones? ¿Dónde se fundamentan? ¿Hay alguna otra que quedase fuera? ¿Cómo se articulan con la vida de los pueblos y con la vida de la naturaleza? ¿Cómo se articulan esas dimensiones con la estructura de los derechos humanos y derechos de la naturaleza? ¿Tiene opciones un paradigma político del bien común de la humanidad poscapitalista en el marco hegemónico del derecho de la burguesía? ¿Qué paradigma jurídico se requiere?

Creemos que es pertinente indagar en este asunto para explorar las posibilidades de un asiento del bien común, más allá de la voluntad intersubjetiva consensuada, como instancia crítica material intercultural, decolonial y antiimperialista que reconozca las posibilidades de universalización de las luchas populares y del proyecto de Declaración. Este artículo pretende contribuir modestamente a la lucha histórica de los pueblos, con su reflexión en el siglo XXI, sobre el bien común de la naturaleza y la humanidad desde un horizonte jurídico nuevo: *el iusmaterialismo*.

1. Las revoluciones de los pueblos: siembras históricas del bien común de la naturaleza y la humanidad

§ 1 El bien común de la naturaleza y la humanidad no es un concepto, ni una utopía quimérica, ni una mera luminaria en el futuro para animar a los pueblos caminantes que no saben de dónde vienen ni a dónde van. Tampoco es una creación propiedad de una tradición religiosa o filosófica. El bien común de la humanidad es el pasado, presente y futuro de la siembra revolucionaria de sus luchas por la vida de los pueblos y la naturaleza.

dad», Argumentum 5, n.o 2 (2014): 235-42; Francisco Hidalgo Flor, François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar (eds.), *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos* (Quito: IAEN, 2014).

En el momento y lugar histórico que escribimos este artículo, marzo de 2016 en Ecuador, nos encontramos en un contexto nacional, regional y mundial de guerra imperialista del capital contra la vida de la naturaleza y los pueblos. Este es uno de los principales males comunes de la naturaleza y la humanidad. Estados Unidos es su hacendero y actor principal. Está disputando con otros estados y regiones del mundo (*u.gr.* China y Rusia, etc.) la hegemonía de su imperio global. Los Estados Unidos, como primer agente y gendarme estatal del capitalismo planetario, está determinado a extender la guerra más formidable que ha conocido la historia humana.

Estados Unidos ataca a China desde diversos frentes. Militarmente, está abriendo y reforzando bases militares en el Pacífico para cercarla, entre otros objetivos. En la política interna, el imperio exacerba desde fuera las contradicciones de articulación territorial campo-ciudad y de las autonomías de las diferentes nacionalidades. Para acelerar su debilitamiento económico también está generando inestabilidades financieras internacionales con el objetivo de afectar el crecimiento chino y su moneda. Ideológicamente persiste en inocular el virus del espíritu capitalista a la creciente burguesía china. Prototipo de ello es la incesante seducción de los “valores” y “modo de vida” occidental asumidos en los casinos de Macao. Pieza fundamental es el éxito del capitalismo europeo occidental y principalmente angloestadounidense, sin disparar una sola bala, en conseguir la recepción acrítica, colonial e interesada del modelo de derecho anglosajón fundamentalmente desde finales del siglo XX. Las facultades de Derecho en el país en su mayoría están acogiendo el paradigma jurídico “exitoso” de la burguesía, invisibilizando y ninguneando desde un colonialismo interno su propia tradición jurídica milenaria. En enero de 2015, la corporación jurídica más importante de EE. UU. y de China se fusionan creando Denton & Dacheng (大成). La nueva corporación es la más grande del mundo, cuenta con un ejército de más de 6.500 abogados junto con otros profesionales del campo. Abogados superespecialistas en asistencia jurídica contractual, mercantil, bancaria, de negocios, etc. para dar “asistencia” a más de 120 países⁴.

La disputa por el sometimiento completo de Rusia al capitalismo imperial liderado por EE.UU continúa desde la implosión de la URSS en 1989. Ideológicamente la tiene sometida. Baste ver el colonialismo jurídico en la enseñanza del derecho de las universidades rusas. Relego y olvido de la propia tradición y acogida, también como expresión del colonialismo interno, del derecho occidental, sea en la tradición del *common law* o romano germánico. Sin disparar un solo tiro se impone el sistema de relaciones sociales de poder (jurídicas) del modelo victorioso (el capital). El imperio capitalista estadounidense quiere completar el dominio ideológico

4 A. Borón, *América Latina en la geopolítica del imperialismo* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, 2012); P. Boccara, *Theories sur les crises, la suraccumulation et la dévalorisation du capital: sur les fondements des crises du capitalisme, leur nécessité systémique, leurs issues, les transformations et la mise en cause du système*. Paris: Editions Delga, 2013).

y político que obtuvo en 1989 con el total dominio económico y militar.

Respecto del resto de regiones, el imperio siente que su hegemonía está poco en disputa. En Asia, particularmente la India no representa una amenaza. Sus burguesías locales sirven colonialmente a las metrópolis imperiales. En Medio Oriente (*u.gr.* Afganistán, Irak, Siria, etc.) ha conseguido activar el juego sangriento de los conflictos militares que le resulta funcional para su hegemonía regional e industria militar. África está prácticamente refeudalizada, disputándose militarmente (*u.gr.* AFRICOM) la influencia económica china en la región⁵. Finalmente, la naturaleza y los pueblos de América Latina están degustando ahora el escarmiento mediático y electoral de quienes, a juicio de las tertulias de café imperiales, pretendieron levantarse —para dar cumplimiento a la independencia política inconclusa del siglo XIX del imperialismo español—, con la segunda independencia, la económica, del imperialismo estadounidense en el siglo XXI (*u.gr.* Bolivia, Ecuador, Venezuela). Desde la dictadura mediática del capital se impone el mantra: “la década de gobiernos progresistas en la región se agotó”, “el socialismo del siglo XXI fracasó”, “el fin de ciclo progresista llegó a su fin”. Ahora es el tiempo de los fondos buitres en la Argentina de Macri, de la destrucción del estado al servicio de las mayorías populares, despidiendo a los funcionarios que requieren las instituciones públicas. Es el tiempo de la subida del 300% del transporte, de las privatizaciones, de que el golpe de estado en Honduras se generalice en el continente, de que se despierten los militares y reactiven la operación cóndor.

§ 2 El maleficio del dominio imperial contra la naturaleza y los pueblos en nuestro mundo del siglo XXI es una constante histórica. Estados Unidos ha asumido el papel de actor principal. Desde 1823, con la doctrina Monroe, está procurando su hegemonía, continental y planetaria, a través del control del aparato mediático-militar del capitalismo mundial. Estados Unidos es el actor protagonista de la tragedia global de nuestros días. Sin embargo, en la historia otros actuaron como Saturno en su momento. Si nos remontamos en un breve flash retrospectivo, encontramos la constante del dinamismo de dominación imperial en el continente americano. El imperialismo británico, francés, holandés, y particularmente español y portugués dominaron el continente desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. El imperialismo español inauguró el primer imperialismo global (mundial), por ejercer la violencia imperial en todos los continentes (del sistema mundo)⁶. Ahora bien, en este caso, si los actores fueron importados colonialmente, el dinamismo del dominio imperial era también común en las tierras de Abya Yala. Ejemplos tenemos en las relaciones de dominación con los pueblos originarios del imperialismo maya (desde el periodo clásico que termina en el s. III d.C. hasta el s. XV d.C.), azteca (s XIV d.C.), imperio

5 J. Ziegler, *Les nouveaux maîtres du monde: et ceux qui leur résistent* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2002; ID., *Destruction massive: géopolitique de la faim* (Paris: Seuil, 2011).

6 I. Wallerstein, *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial* (Barcelona: Editorial Kairós, 2007).

inca (Tahuantisuyo) entre mitad del siglo XV y mitad del siglo XVI.

Pero el dinamismo imperialista no es un maleficio solo americano. Por los datos que nos ofrecen, entre otras ciencias, la arqueología y la historia, encontramos esa constante en todos los continentes. En Oriente Medio y Asia esas prácticas opresoras contra los pueblos se dieron bajo el imperialismo egipcio (3050 a.C. – 31 a.C.), persa (s.VI a.C.- IV a.C.- que extendió sus dominios hacia Asiria, Babilonia, Egipto e India), musulmán (VII-XIII d.C.) y otomano (XIV-XX d.C.). Asimismo, las evidencias son elocuentes en Asia en el caso del imperialismo asirio (VIII a.C.-VII a.C.), maurya (320 a.C-185 a.C.), chino (s. III a.C.), de los hunos, (s. V d.C.), imperialismo mongol (s. XIII, que ejercieron el dominio sobre 100 millones de personas en un territorio de 33 millones de km²), ruso (1721-1917 d.C.) que se extendió por Polonia, Ucrania, Moldavia, Finlandia, gran parte de Asia Central, la Turquía oriental, el Cáucaso y Alaska) y japonés (1848-1945).

En el caso del occidente europeo los hechos históricos tampoco dejan lugar a dudas. Opresiones a los pueblos se han registrado en el imperialismo macedónico (s. IV a.C.), el romano (s. I a.C.-s. V d.C. en Occidente y s. XV d.C. en Oriente), el imperio carolingio en la Europa occidental (s. IX d.C.), el sacro imperio romano germánico (s. X-XIX d.C.), el español (XVI-XIX d.C.), el napoleónico francés (1799-1815 d.C.), el austrohúngaro (s. XIX), el británico (XVI-XX, hacia el final de su forma política —si es que ha terminado—, llegó a dominar la cuarta parte de la población mundial (458 millones de personas) y la quinta parte del territorio del planeta (33.000.000 km²), también un imperio global, con presencia en todos los continentes.

Remontándonos atrevidamente más en el tiempo, más atrás incluso de la aparición de la vida sedentaria, de los asentamientos humanos en ciudades, hace aproximadamente 10.000 años con el Neolítico, parece que el dinamismo de la relación social con tendencia imperial ha sido una constante antropológica en algunos pueblos o grupos de la especie del *homo sapiens sapiens*. Con mayor o menor complejidad en sus particularidades, tal vez pueda rastrearse esta práctica en la vida nómada de los grupos forrajeros y cazadores, incluso alcanzando hasta las familia de los neandertales. Precisamente en estos días del mes de marzo de 2016, la revista Nature ha publicado hallazgos, por análisis genético de parte del núcleo, sosteniendo que los restos de los seres encontrados de la Sima de los Huesos en Atapuerca (Burgos, España) pertenecen a una línea de neandertal primitiva de una antigüedad aproximada de 430.000 años⁷. ¿Contribuyó el *homo sapiens sapiens* a la extinción de aquella rama de la familia?

§ 3 Ahora bien, si se asume por evidencia interdisciplinar que la pulsión de dominio y muerte de (*tánatos* freudiano) es una constante en

7 M. Meyer, et. al., «Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins», Nature 531, n.o 7595 (2016): 504-7.



la historia de los pueblos, hay otra evidencia que ha quedado igualmente comprobada: la siembra de revoluciones para garantizar el florecimiento de la vida de la naturaleza y de los pueblos. Esta es la praxis histórica consuetudinaria milenaria que integra, articula, expresa, despliega y materializa la lucha por la vida de los pueblos y la naturaleza. La lectura completa del libro de historia de la humanidad no es posible leyendo solo las páginas pares de las violencias, de las dominaciones e imperialismos. Las páginas impares son fundamentales para entender la totalidad de lo que ha sucedido y continúa ocurriendo hoy. Esto es fundamental para no perder la esperanza; para construir y asegurar la hegemonía de la vida en el planeta⁸.

La memoria histórica nos recuerda que siempre han existido pueblos y personas que se han levantado en nombre propio y de la naturaleza para oponerse al dominio y explotaciones imperiales. Esos levantamientos históricos populares y personales por la justicia, la vida y su reproducción han sido factores fundamentales por la desintegración, terminación y superación de los imperios. Estos no han desaparecido únicamente por una ley inexorable de nacimiento, crecimiento y muerte, al margen de las acciones populares. El contenido último de la lucha de clases como motor de historia es precisamente este: la lucha entre el poder de la fuerza de las verdaderas revoluciones por superar la violencia contrarrevolucionaria de quienes ejercen el poder despótico, imperial, en uno u otro grado de desarrollo. Ejemplos y testimonios en el mundo hay legión. En el caso del continente americano, los hubo antes y después de la conquista española. En el caso de la invasión hispana, Bartolomé de Las Casas ya recoge en su *Historia de las Indias* cómo los primeros indígenas secuestrados, ejerciendo su derecho subjetivo a la libertad, se les escaparon de las Carabelas. Como hemos señalado en *Política de la Revolución*⁹, la primera violencia de los conquistadores imperiales, en el sistema mundo contra los pueblos americanos, fue el secuestro de seis indios; y la primera sangre derramada fue por homicidio, el 13 de enero de 1493:

“...de seis mancebos que en ella venían, los cinco que entraron en la nao (porque el otro quedó en la canoa), los hizo detener contra su voluntad, para llevar consigo en Castilla...no fue otra cosa sino violar tácita o interpretativamente las reglas del derecho natural y derecho de gentes”¹⁰.

8 E.Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007); A. Rosillo, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos* (CENEJUS-UASLP, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011); ID., *La Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos* (Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito-Ecuador, 2012); M. Lienhard, *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina: ensayos de historia testimonial*. Vol. 21. (Madrid: Iberoamericana Editorial 2008); A. García de León, *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (México: Ediciones Era, 1997); A. Rosillo Martínez A. y Ramón Manuel Pérez Martínez (coord.), *Historizar la justicia*. (México: Universidad Autónoma San Luis Potosí, 2015).

9 A. Salamanca, *Política de la Revolución* (San Luis Potosí. México: UASLP, 2008) 75.

10 B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. I (México: FCE, 1992) 232.

El domingo 13 de enero de 1493, se derrama la primera sangre de la Conquista en suelo americano. “Aquellos indios se llegaron a la barca, y la gente della, cristiana, salió en tierra; comenzándoles a comprar los arcos y flechas y las otras armas, porque el Almirante así lo había ordenado; vendidos dos arcos, no quisieron dar más, antes se aparejaron para arremeter a los cristianos y prenderlos, sospechando, por ventura, que de industria los cristianos les compraban las armas para después dar en ellos, y parece bien, porque arremetieron luego, cuasi arrepijos y proveyendo al instante peligro, a tomar arcos y flechas donde los tenían apartados y tomaron ciertas cuerdas o sogas como para atar a los cristianos. Viéndolos venir denodados, los españoles, que pocos desean ser mártires, que no dormían, dan con ímpetu en ellos, y alcanzó uno dellos a un indio una gran cuchillada en las nalgas, y a otro, por los pechos, una saetada; visto por experiencia los indios que las armas de los cristianos eran otras que las suyas, y que en tan poco tiempo tanto efecto hacían, y así que podían en la burla ganar poco, y, aunque los cristianos no eran sino siete y ellos cincuenta y tantos, dieron a huir todos, que no quedó ninguno, dejando uno aquí las flechas y otro acullá el arco; mataran los españoles muchos dellos, como sean tan piadosos, si no lo es torbara el piloto que iba por capitán dellos. Y esta fue la primera pelea que hobo en todas las Indias, y donde hobo derramada sangre de indios, y es de creer que murió el de la saetada, y aún el de las nalgas desgarradas no quedaría muy sano”¹¹.

Pueblos emblemáticos, junto a sus líderes, desde Norteamérica, pasando por el cimarrón de Haití¹², hasta la Patagonia, sembraron el continente de revoluciones. En el caso de Bolivia cabe rememorar a Tomás Katari, Túpac Katari, Bartolina Sisa, Estaban Arce, José Gabriel Condorcanqui Noguera (Túpac Amaru II). A las luchas anticoloniales por la independencia política desde el siglo XV al siglo XIX (*u.gr.* bolivarianas)¹³ le sucedieron las revoluciones contra el imperio del capital en el siglo XX, muchas de ellas socialistas, comunistas, marxistas. Siembras revolucionarias que transformaron e hicieron florecer el continente y también el marxismo¹⁴.

2. Suma *qamaña*: contenido del bien común de la naturaleza y la humanidad

En este segundo apartado sostenemos que, más allá de la mediación terminológica de los conceptos, el contenido del *suma qamaña* (*sumak*

11 Ibid., 304-305; 380.

12 A. Salamanca, «Haití 2010: imperialismo o revolución: in memoriam revolucionaria», *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, n.o 232 (2011): 186-96.

13 A. Salamanca, *Bolivarismo*. En Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Manica (Orgs.) *Enciclopedia Latino-americana dos Direitos Humanos*. (Blumenau-Nova Petrópolis, Brasil: Edifurb-Nova Harmonia, 2016) 70-78.

14 A. Salamanca, *Marxismo en América Latina*. En Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Manica (Orgs.) *Enciclopedia Latino-americana dos Direitos Humanos*. (Blumenau-Nova Petrópolis, Brasil: Edifurb-Nova Harmonia, 2016) 547-557; R. Fornet-Betancourt, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina* (Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2001).



kawsay) de los pueblos originarios es la aspiración del bien común de la tradición occidental, en parte de inspiración cristiana católica, así como la sociedad sin clases propia de la tradición marxista. Todas ellas coinciden en el referente material del concepto bien común: la vida de la naturaleza y la humanidad.

En la tradición de muchos pueblos originarios de nuestra América (*u.gr.* ciudad estado de Caral, Perú, la ciudad estado más antigua de América)¹⁵ de quienes perdimos su rastro y memoria con su caminar nómada, forrajero y de primeros asentamientos, así como en la existencia de aquellos que afortunadamente nos acompañan en los diversos continentes, ha sido y es una práctica constante su lucha por el aseguramiento y florecimiento de la vida en plenitud con la naturaleza. En el caso referido de Caral, al norte de Lima, Perú, esta civilización originaria, de al menos cinco mil años, evidencia, por ahora, que fue la vida (y no la guerra; no hay rastros de estructuras defensivas ni sacrificios) del intercambio (de la comunicación) costa-sierra la que les hizo nacer y desarrollarse por casi mil años. En nuestros días, para designar la praxis y utopía de la vida, en el caso concreto de algunos de los pueblos andinos que nos acompañan, estos han utilizado conceptos como buen vivir (*sumak kawsay*, *suma qamaña*, en kichwa o quechua) o vida dulce (*muxsa vida*, en aymara)¹⁶.

“¿Qué es, pues, Vida Buena para los pueblos originarios? ... los campesinos muchik hablan de la “Vida dulce” para referirse a una situación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, agua y montes y praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a recursos lejanos a través del control vertical, y disponer de bienes suficientes para la reciprocidad. De esta surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación”¹⁷.

Para los pueblos andinos del Perú y Ecuador (*u.gr.* otavalos, karankis, cayambes, etc.) como para los pueblos originarios aymaras en Bolivia, la naturaleza es la madre tierra, rebotante de “energía mecánica y espiritual”¹⁸.

15 R. Shady Solís, Ruth, y Carlos Leyva, (eds). La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú. (Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2003).

16 A. Salamanca, «Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza», Revista *Sarance*. Instituto Otavaleño de Antropología 27 (2011): 18-19.

17 J. Medina, Acerca del *Suma Qamaña*. En FARAH H, I; VASAPOLLO, L. (coords.), Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista? (La Paz: CIDES-UMSA, 2011) 54-55.

18 AA.VV., *Estudios Multidisciplinares en Cinco Espacios Prehispánicos Tardíos del Ecuador*. (Quito: Instituto Nacional del Patrimonio Cultural, 2014).

El seno de la pachamama, como morada de la vida de los pueblos, como lugar de la existencia, es la *qamaña*. Es un espacio-tiempo de bien estar de la comunidad en el ayllu con la pachamama¹⁹.

“Qamaña es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ (to dwell, en inglés); y qamasiña es ‘vivir con alguien’. Qamaña es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras para que, desde allí, los pastores cuiden a sus rebaños mientras descansan. Es decir, desde sus diversos ángulos, qamaña es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo”... Qamasa, del gerundio ‘viviendo, conviviendo’, es ‘el carácter, el modo de ser’ y también ‘el valor, la audacia, el ánimo, el coraje’. Se dice también que tal o cual lugar, incluso el sol, una wak’a o un cerro sagrado, tienen mucho qamasa. En ese sentido y el más genérico, es un lugar de mucha ‘energía’ y se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía. Qamasa es, por tanto, la ‘energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz qama-, como algo que está de manera muy fuerte y viva en la Pacha Mama, y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada”²⁰.

Para los pueblos aymaras la comunidad son los lugares, los tiempos y las personas donde se desarrolla la vida con la naturaleza (los *ayllu*). El ayllu es la “célula comunitaria” no solo en sentido simbólico, sino también biológico²¹.

“El Ayllu mantiene y cuida sus Jakañas (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la Qamaña (lugar ontológico del bienestar) y el espacio de la Pachamama (la biósfera o ecósfera)... El Ayllu, la comunidad de los Jaqi, produce –por el cuidado– los lugares donde florece la vida; a su vez, este espacio, llamado Jakaña, auto-replica el espacio más grande, Qamaña, al cual está umbilicalmente unido. A su vez, la Qamaña auto-replica el espacio más grande o Pachamama (biósfera) al que está unido y, así, sucesivamente”²².

En la tradición occidental europea encontramos una corriente que pasa, entre otros, por los pueblos griegos antiguos sobre la praxis y la aspiración de la vida buena. En algunos casos se ha conceptualizado como la felicidad, el vivir bien de la persona y de la comunidad²³. Siguiendo en parte los

19 J. MEDINA. *Acerca del Suma Qamaña*, o.c.,49; A. Salamanca, «Ética del Sumak Kawsay. Morada criado-ra de la buena vida de los pueblos con la naturaleza», a.c. 18-19.

20 X. ALBÓ, *Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?* En FARAH H, I; VA-SAPOLLO, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* (La Paz: CIDES-UMSA, 2011) 134.

21 J. MEDINA. *Acerca del Suma Qamaña*, o.c., 51; A. Salamanca «Ética del Sumak Kawsay. Morada criado-ra de la buena vida de los pueblos con la naturaleza», a.c., 18-19.

22 J. MEDINA. *Acerca del Suma Qamaña*, o.c. 50.

23 R. Guerra, “Bien común: La Maduración de un concepto”. *Arvo.net*. Disponible en: <http://arvo.net/etica-y-politica/bien-comun-la-maduracion-de-un-concepto/gmx->

hitos señalados por Rodrigo Guerra²⁴, y tomando como ejemplo el mundo helénico, para Platón, en *La República*, el bien común es la felicidad²⁵. Una felicidad que a su juicio es más que la suma de la felicidad de los individuos. Para Aristóteles, en la *Política*, el bien común de la comunidad es vivir bien²⁶. Reapareciendo el aristotelismo posteriormente en la tradición occidental católica con Tomás de Aquino (s. XIII), por ejemplo en su obra *De regno*, entiende el bien común como el hecho de que “la sociedad viva de manera buena, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial”²⁷. Eso exige: a) que la sociedad viva en paz; b) que obre el bien; c) “que haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente”²⁸. Ya en el siglo XX, en el caso de Jacques y Raïsa Maritain, en su obra *La persona y el bien común* (1947), el bien común es todo lo que constituye auténtica vida humana de las personas y la multitud, también en su dimensión espiritual.

Sin embargo, en la tradición occidental europea se han desarrollado otros modos de entender el bien común: a) el liberalismo ideológico-filosófico y político lo ha entendido como el mayor bien privado para el mayor número de individuos; b) el liberalismo mercantil lo concibe como el conjunto de mercancías poseídas por los individuos; c) el liberalismo bienestarista lo conceptualiza como un proceso para construir una sociedad que permita el bienestar de todos. En esta corriente encontramos diversidad de propuestas contractualistas, desde las de J. Rawls hasta las de A. Sen²⁹. Para este último, el bien común es la vida humana en comunidad y el conjunto de condiciones estructurales (*u.gr.* derechos) que permitan el desarrollo de las capacidades (necesidades) de los individuos; d) para los comunitaristas, el bien común es el bien colectivo relativo de la propia comunidad como fuente de bienes comunes para cada uno de los individuos; e) para ideologías políticas fascistas y totalitarias, el bien común es el bien del Estado, el bien común histórico de una raza o un pueblo, al que se deben someter los bienes individuales de las personas³⁰.

niv894-con16781.htm, accedido 26 marzo de 2016; Cfr. Anthony S. Bryk, Valerie E. Lee, Peter B. Holland, *Catholic Schools and the common good* (EEUU: Harvard University Press, 1993).

24 J. Maritain, *La persona y el bien común* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1947) 45-46.

25 Platón, *La República*, IV.

26 Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b-1281^a.

27 T. de Aquino, *De regno*, Lib. II, c. 3.

28 T. de Aquino, *De regno*, L. I, c.1.

29 J. Boltvinik, *Evaluación crítica del enfoque de ‘capabilities’ de Amartya Sen (Segunda parte)* (*Fundamentos y Debate*). Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional, 13 (2008) 19-41.

30 A. Argandoña, «El bien común», *Documento de Investigación DI-937. Bussines Scholl Universidad de Na-varra. Recuperado el 24* (2011) 1-13. <http://datateca.unad.edu.co/contenidos/120005/biencomun.pdf>.

Particular interés para nosotros tiene la tradición marxista. En ella el equivalente del proyecto político del bien común es la sociedad sin clases propia de la sociedad comunista. *En la Crítica del Programa de Gotha* (1875) Marx escribe:

“En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!

Para la tradición marxista, la sociedad sin clases es el florecimiento de la vida en plenitud. Más allá de que metodológicamente el materialismo marxista haya sido entendido como explicación del mundo que pone su última instancia en las relaciones económicas, lo cierto es que para K. Marx y F. Engels la última instancia es el florecimiento de la vida de los pueblos. F. Engels, en su *Carta a José Bloch* (1890) afirma: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto”³¹. El trabajo del economista mexicano J. Boltvinik es un ejemplo de lo que puede dar de sí la categoría marxista del “florecimiento humano” para medir la pobreza y la riqueza social. Categoría tan cercana al buen vivir y vivir en plenitud de los pueblos originarios (comunismo originario)³².

31 F. Engels, *Carta a Jose Bloch*, en Königsberg, Londres, 21-[22] de septiembre de 1890.

32 J. Boltvinik, “Las fuerzas esenciales humanas (necesidades y capacidades). Elemento constitutivo del progreso social” (ensayo). En Mariano Rojas (coord.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina* (México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A.C. 2011) 77-92; ID., “Propuesta de medición de la pobreza con base en principios de la medición multidimensional de la pobreza”. En Julio Boltvinik Kalinka et al. (coords.), *Medición multidimensional de la pobreza en México* (México: El Colegio de México y Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2010) 43-279; ID., *Para Comprender la Crisis Capitalista Actual* (Fundación Heberto Castillo Martínez, AC. México, 2010); ID., “La visión marxista de la crisis y la gran crisis del siglo XXI. Marx, Keynes, neomarxistas y neokeynesianos”. En Julio Boltvinik (coord.) *Para comprender la crisis capitalista actual* (México: Fundación Heberto Castillo 2010) 141-182; ID., “La crítica de la economía política como fundamento de un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano”. En Santiago Hurtado Martín (coord.), *Justicia social, desarrollo y equidad* (México: UNAM-Ediciones Eón, 2007); ID., “Autodeterminación y florecimiento humano. Reflexiones sobre desarrollo, política social y pobreza”. En José Luis Calva (coord.), *Agenda para el desarrollo. Volumen 11, Empleo, ingreso y bienestar* (México: UNAM-Miguel Ángel Po-



Otros autores también marxistas, como F. Houtart, católicos en este caso, han retomado esa misma tradición para resignificar el bien común de la humanidad como la declaración del proyecto político compartido (utópico) de los pueblos de la tierra. Proyecto político global movilizador y articulador de las luchas populares y revoluciones locales en cualquier rincón de la Tierra. Como hemos indicado arriba, su propuesta la ha articulado en función de cuatro campos, en línea con P. Bourdieu: a) el campo de la naturaleza; b) el campo de la economía; c) el campo de la política; d) el campo de la cultura. Entre muchos de los aspectos interesantes de su propuesta destacamos que retome esta larga tradición y aspiración global de la humanidad por el bien común desde la tradición marxista ecosocialista. Desafío particularmente provocante cuando con frecuencia el bien común se ha identificado y circunscrito con la doctrina social de la Iglesia católica³³.

Pretendiendo dar continuidad al trabajo y compromiso de F. Houtart, los posibles aportes de este trabajo van en tres direcciones: a) avanzar en la fundamentación materialista del contenido del bien común de la humanidad (suma qamaña) desde el sistema de necesidades/capacidades de la naturaleza y los pueblos; b) explicitar la articulación del bien común de la humanidad como parte del bien común de la naturaleza (horizonte biocéntrico³⁴); c) ofrecer un paradigma iusmaterialista del sistema de derechos de la naturaleza y derechos humanos como contenido jurídico del bien común de la naturaleza y los pueblos. De todo el sistema, el derecho a la revolución

rrúa, México, 2007) 346-369; ID., *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*, vol. I [Tesis doctoral] (México (Guadalajara, Estado de Jalisco): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005); ID., "Métodos de medición de la pobreza. Una tipología. Limitaciones de los métodos tradicionales y problemas de los combinados". En *La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos* (México: Siglo XXI editores, 2004) 437-475.

33 F. Houtart, "El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad". *Ecuador Debate* 84 (2011): 57-76; ID., «De los bienes comunes al bien común de la humanidad», *El Agora* USB 14, n.o 1 (2015): 259-93; F. Hidalgo y F. Houtart (eds.); ID., *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos* (Quito: IAEN, 2014); ID., «Más allá de la economía, el bien común de la humanidad», *Argumentum* 5, n.o 2 (2014): 235-42; Birgit Daiber y François Houtart (eds.), *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad* (Panamá: Ruth Casa Editorial, 2012).

34 Senent de Frutos, J.A. «Ecología y problemas medioambientales: orientaciones para la praxis desde otro marco cultural». *Revista de fomento social*, n.o 256 (2009): 699-708; ID., «La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna.» *Revista de Fomento Social* 65 (2010) 33-56; ID., «Derechos humanos, derecho a la cultura y pueblos indígenas». *Revista Andaluza de Antropología*, n.o 2 (2012): 40-57; ID., «Hacia un Derecho sostenible o factible de la humanidad». En Carlos Alonso Bedate (ed. lit.), *Es sostenible el mundo en que vivimos?: un enfoque interdisciplinar* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016) 259-92.

es con el que comienza la historia.

3. La satisfacción y florecimiento del sistema de necesidades/capacidades: materialidad del *suma qamaña*

La afirmación o postulado del bien común de la humanidad, como bien de todos, puede decir mucho y poco al tiempo. En su generalidad casi todas las personas pueden estar de acuerdo. Ahora bien, las dificultades comienzan, sin embargo, cuando se ha de determinar el “contenido” de la vida buena, de la vida dulce, del buen vivir o del vivir en plenitud, en armonía con la naturaleza. Tres grandes obstáculos impiden muchas veces que la investigación continúe más allá: a) el idealismo subjetivista; b) la fragmentación analítica del cientificismo de la Modernidad; y c) el relativismo cultural.

Respecto al primer obstáculo, aquí postulamos la categoría del *sistema de necesidades/capacidades* (snc) como llave para poder profundizar inquisitivamente en la investigación. Necesidades y capacidades son las dos valencias del mismo dinamismo. El agricultor sabe bien que la tierra necesita una cantidad de agua de lluvia para que florezca una planta de manzanilla, habas, choclos, quinua. Las capacidades de florecimiento de la naturaleza tienen necesidades que satisfacer.

La categoría materializada “sistema de necesidades/capacidades” la tomamos de K. Marx. Él la tomó, a su vez, invirtiéndola, del idealista F. Hegel³⁵. Ahora bien, aunque no con la precisión de la formulación de “sistema” lo cierto es que la categoría necesidades/capacidades es común en muchas tradiciones. En la tradición semita, por ejemplo, la encontramos usada por Lucas, en los *Hechos de los Apóstoles*, también por el Jesús de Nazaret (*v.gr.* sermón de la montaña y día del juicio final, en el evangelio de San Mateo, etc.), la tradición profética judeocristiana, así como en otros muchos pueblos como los del antiguo Egipto, etc.³⁶

Esta categoría permite superar la primera objeción del idealismo subjetivista. Es habitual que se descalifique su alcance afirmando que cada sujeto tiene sus necesidades propias infinitas. Estas serían subjetivas, dependiendo en última instancia de su voluntad, gusto o disgusto. Es decir, las necesidades se identifican con los deseos, las demandas, las reivindicaciones, e incluso con los mismos caprichos. Sin embargo, esta afirmación, fruto del idealismo subjetivo, invierte los términos desmaterializando lo sustantivo y dándole pretendida sustantividad a lo que no lo tiene. Las necesidades/capacidades son las que crean los deseos, las demandas, las reivindicaciones e incluso los caprichos. No es al revés. Los deseos y las demandas

35 G.Bensussan y G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris, PUF, 1982), 96-100.

36 E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Navarra: Verbo Divino, 1993).

pueden ser insustantivos e infinitos pero no las necesidades y capacidades, que tienen siempre sustantividad biológica encarnada limitada por la especie. Cuando decimos, por ejemplo, que el deseo de un carro me crea la necesidad de comprarme y poseer un auto, se yerra en dos momentos. Primero, el deseo no es la fuente, sino la necesidad (puede ser la necesidad afectiva, de comunicación, etc.). Segundo, la identificada como “necesidad de comprarme un carro” es la “necesidad de un satisfactor”. No son lo mismo las necesidades estructurantes de la vida que las necesidades de unos u otros satisfactores (como mediaciones históricamente creadas para la satisfacción de las primeras). Ciertamente las necesidades se satisfacen con satisfactores de los cuales se tiene necesidad. Sin embargo son cosas distintas. La necesidad de alimento como necesidad de una cantidad de proteínas, vitaminas, etc., es una cosa. Pero otra cosa es la necesidad de obtener ese alimento mediada (como satisfactor) por un seco orgánico andino en una comunidad karanki de Otavalo o en un MacDonald’s de comida chatarra. Las necesidades no son las necesidades de satisfactores. Las necesidades son materiales, biológicas, están mucho antes, dando fundamento incluso, a la conciencia de la subjetividad y la razón. Las necesidades no desaparecen porque cesen mis demandas, reivindicaciones o caprichos.

En segundo lugar, las necesidades/capacidades forman un sistema integrado y ello permite superar la segunda objeción propia del análisis fragmentado, propio de la Modernidad, que perdió el horizonte holístico. Es frecuente encontrar en las indagaciones en este campo, sean profesionales académicos o no, que las necesidades/capacidades se escogen arbitrariamente para el análisis y su utilización en las ciencias sociales, sin preguntarse en mayor radicalidad si hay un criterio unificador que las articule, ¿de dónde salen?, ¿cómo se desagregan?, ¿por qué se escogen unas y no otras?, ¿tienen jerarquía entre ellas? Por ejemplo, para el raciovoluntarismo, muy imperante aún en el derecho penal y cierta criminología, dos necesidades/capacidades explicarían la naturaleza humana: la necesidad/capacidad de conocer (por la razón) y la necesidad de ejecutar lo conocido (por la voluntad). Ahora bien, ¿podríamos acordar que con estas dos necesidades se completa la naturaleza de los seres humanos? ¿Acaso estos no viven en la naturaleza y tienen necesidades ecológicas para desarrollar su vida, no tienen necesidades de alimento? ¿Es que no tienen necesidades afectivas? ¿Su inteligencia no es también emocional?

Otra de las dificultades comunes para aprovechar la fecundidad de la categoría es el deslizamiento en la jerarquización dualista. Con frecuencia se tiende a establecer y asumir la jerarquía propia del hilemorfismo o dualismo aristotélico que domina la meta-física occidental, como denunciara X. Zubiri, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*³⁷. Asumiendo inconscientemente este dualismo idealista el sistema de

37 X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, (Madrid: Alianza Editorial 1994).

necesidades se separa en “básicas” (alimento, agua, salud, vivienda; algunos incluyen la educación) y no básicas (ocio, cultura, conocimiento, comunicación, etc.). “Primero comer y luego filosofar”, se dice.

Ha sido frecuente en ciencias como la antropología o la axiología jerarquizar las necesidades humanas en una pirámide. La más baja el alimento y la más noble la vida racional y/o la necesidad de trascendencia. En este idealismo dualista, las necesidades no básicas son las que nos permiten la vida propia de seres humanos. Las básicas es lo que más nos acerca a la vida animal. Deudores dualistas son todavía los indicadores internacionales de la pobreza y de desarrollo humano de las Naciones Unidas. Asimismo, encontramos en la historia muchos ejemplos de proyectos ideológicos, políticos, económicos y jurídicos asentados en una o dos de las necesidades/capacidades de todo el sistema (revestidas también como valores o principios fundantes), que se han convertido en la clave de bóveda. Por ejemplo, para el intelectualismo aristotélico la n/c más alta de todas era la de sabiduría, contemplar teóricamente la verdad. Para el hedonismo, el placer, también en su versión utilitarista (Bentham) asumida por capitalismo. Sin embargo, el sistema es un todo integrado sin jerarquías constitutivas. Cada día de la existencia está marcado por el dinamismo, no piramidal, sino circular, de búsqueda de satisfacción de todo el sistema. No hay jerarquía constitutiva de ninguna de las n/c del sistema. Lo que hay son grados de urgencias coyunturales de satisfacción, mayores unos que otros en función de todo el sistema. Estos grados de urgencias son los que temporalmente muestran una jerarquización. Sin embargo, la jerarquía temporal termina cuando la n/c es satisfecha o el grado de insatisfacción de otra se torna más elevado. Es decir, conocer si el agua que voy a ingerir contiene plutonio radioactivo (n/c de conocimiento racional) se puede tornar más urgente que la necesidad de satisfacer la sed. La insatisfacción de la primera puede dejar sin sentido la segunda³⁸.

En tercer lugar, otra de las dificultades para acoger las potencialidades de esta categoría (material) es el relativismo cultural que se le adjudica. El caso del comunitarismo multiculturalista es un ejemplo. Para ellos la n/c que puede tener el pueblo estadounidense de guardar armas en sus casas es propia de su cultura. Por la misma razón de tradición cultural entienden que haya otros pueblos que mutilen las manos de quienes roban. A juicio de los comunitaristas, no hay criterios de superioridad de un sistema de necesidades/capacidades sobre otro. Sin embargo, el snc muestra otra cosa. La evidencia biológica, antropológica, histórica y sociológica arroja elementos para sostener (pendiente de seguirse verificando) que el snc es una constante de la especie del *homo sapiens sapiens*, al menos en 200.000 años de su existencia, por lo que conocemos hasta ahora. Han cambiado los satisfactores, se ha diversificado y crecido con la riqueza social, pero el snc permanece constante. La necesidad de comunicación no ha cambiado en el *homo sapiens sapiens* para

38 A. Salamanca, *Filosofía de la revolución: filosofía para el socialismo en el siglo XXI* (México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho, 2008).



vivir y asegurar su vida (como también le ocurre a la naturaleza). Lo que sí ha cambiado es que hoy tenemos satisfactores para esa necesidad que no había antes: aviones, barcos, además de caballos, mulos, asnos y nuestros pies de siempre. La constancia de este sistema es lo que permite la salida y superación del relativismo multicultural en el diálogo material intercultural. Es lo que permite el abrazo de la especie en la universalidad desde la riqueza de la expresión particular histórica de dicho sistema.

Indagando ahora un poco más allá de donde dejó Marx el uso de la categoría del snc, siempre mediado por la acción histórica, hay que señalar que la praxis vital no es un todo indiferenciado. Tiene una diferenciación interna generada por la propia estructura del snc. Y es precisamente esta estructura de la praxis vital la que se convierte en brúla para no deslizarnos en el idealismo y acometer con cierta esperanza la búsqueda por identificar el sistema integrado de necesidades/capacidades. La estructura de la praxis que proponemos a continuación es un postulado, en parte verificado, pero abierto a continuar seguir siendo sometido a probación biológica, histórica, antropológica y sociológica.

La vida de la praxis sostenemos que se desagrega en tres grandes necesidades/capacidades materiales que integran el sistema: a) la n/c de ejecución de la autodeterminación (de realización); b) la n/c de comunicación; c) la n/c de intelección de la realidad. En la historia se las ha solido llamar a veces como facultades. Pero no siempre se ha tenido claro de dónde han salido, ni su articulación, ni tampoco su materialidad.

Por n/c de ejecución de la autodeterminación (realización) entendemos el dinamismo sustantivo de la praxis que empuja a la liberación de cualquier obstáculo que encuentra para hacer posible la autodeterminación, personal y colectiva de los pueblos, y que termina concretándose en la realización de una u otra acción particular histórica. Se puede distinguir entonces tres momentos en la sustantividad del dinamismo de esta necesidad/capacidad: a) *liberación*, personal y colectiva, de cualquier tipo de clausura o limitación que impida el dinamismo de la praxis vital; b) *autodeterminación*, personal y colectiva, como realización de un proyecto personal o colectivo en función de la apropiación de un sistema de posibilidades históricamente creado, personal y colectivamente; c) la *ejecución* o realización de las decisiones tomadas, de las opciones elegidas. Estos tres momentos no son sino tres necesidades/capacidades estructurantes en las que se desagrega la necesidad/capacidad de ejecución histórica de la realización. Esta n/c es la que evita el "idealismo" porque siempre aterriza el contenido de las acciones en el momento histórico, en los sujetos concretos de carne y hueso.

Por n/c de comunicación material entendemos el dinamismo sustantivo de la praxis vital de los pueblos y las personas que empuja a la comunicación estética con la naturaleza, a la comunicación afectiva (eroeconómica), y a la comunicación político-institucional de la comunidad. Igualmente estos tres momentos se expresan como necesidades/capacidades. Todos los



seres vivos necesitan y tienen capacidad de comunicación con la naturaleza (en su sistema geobiológico) para poder intercambiar energía. Y ello se hace desde la afectación que esa comunicación tiene para el dinamismo vital (el “gusto” o “disgusto” como afectación material binaria del encuentro “estético” con la realidad). Sin la satisfacción de esta necesidad y el florecimiento de esta capacidad los seres vivos no pueden asegurar sus vidas. Por miles de años, la vida en los sarcófagos de Chernobyl o Fukushima será imposible para la mayoría de los seres vivos. Así pues, por desagregación identificamos tres necesidades/capacidades: a) eco-estética. La estética se entiende aquí desde su primer estrato más radicalmente material (comunicación tónica de gusto/o disgusto en función de la vida); b) ero-económica. Se entiende la “económica” como una expresión de la comunicación afectiva (erótica en sentido amplio); es la comunicación con la naturaleza para producir satisfactores como valores de uso laborales para la vida; c) político-institucional. Es la necesidad de comunicación de los miembros con el conjunto de la comunidad y la naturaleza mediada por las instituciones.

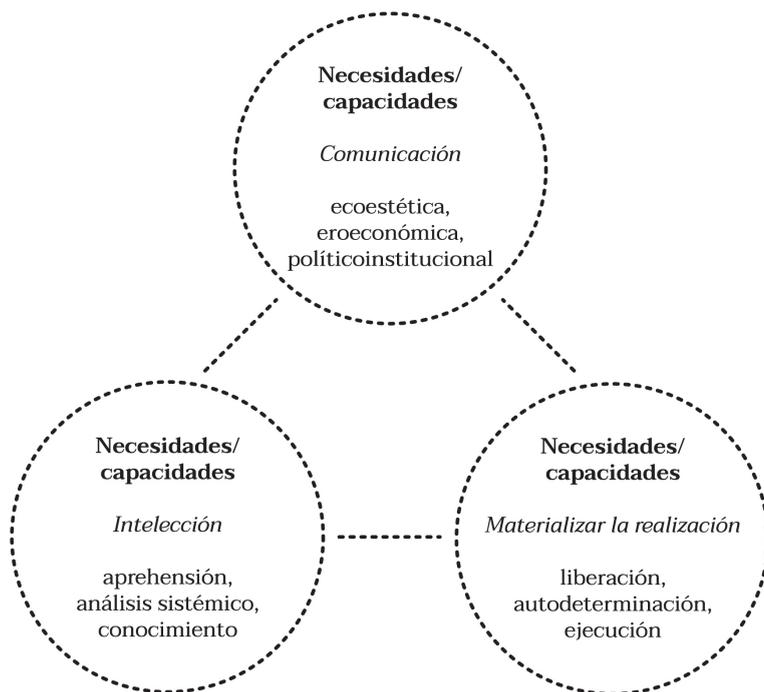
Por n/c de intelección de la realidad entendemos el dinamismo sustantivo (material) de la praxis vital de la naturaleza, los pueblos y las personas, que para garantizarse su reproducción y florecimiento empuja a la aprehensión de la realidad, al análisis dialéctico de la misma y a la búsqueda explicativa de su funcionamiento. Sin la satisfacción y florecimiento de este dinamismo (de esta n/c) la naturaleza, los animales y los seres humanos no pueden asegurarse su existencia. Es cierto que el dinamismo tiene sus modos de expresarse y satisfacerse según sea el ecosistema geológico de la naturaleza, el mundo vegetal, el animal o el humano. La búsqueda explicativa última de la realidad parece que es el modo de un dinamismo único de la especie del *homo sapiens sapiens* (de momento). Los tres momentos que cabe distinguir en el dinamismo corresponden también a la desagregación de tres n/c: a) aprehensión de realidad. Es la necesidad de “toparse” con la dureza (“el desuyo”) de la alteridad material de la realidad; con el “es” de las cosas de la vida; b) el análisis sistémico de la realidad de ese hecho. Es la necesidad que tenemos los seres vivos y también la materia de explorar el “cómo es” de lo cercano para ubicarse. Esto ocurre, como comunicación de la masa, de la materia, tanto en campo astronómico como en el campo de los seres humanos, que son parte de aquellos astros. Los seres vivos necesitan ubicar las cosas, individualizarlas y colocarlas en el todo del sistema; c) finalmente la tercera n/c es la de búsqueda “del porqué del es”. Es la necesidad de “conocer” para poder garantizar la reproducción de la vida. Es la necesidad/capacidad de adentrarse racionalmente en la profundidad de la realidad buscando científicamente e inquisitivamente las últimas explicaciones de los hechos.

El proceso de desagregación puede continuarse, también con pretensiones científicas, para ir destrabando los hilos que urden el bordado de la naturaleza y de los pueblos. En *Filosofía de la Revolución y Teoría Socialista*



del Derecho³⁹ hemos hecho una propuesta, sometida a probación, que entendemos refuerza su probación con sus evidencias biológicas, antropológicas, históricas y sociológicas. Limitándonos ahora al sistema de necesidades/capacidades del *homo sapiens sapiens*⁴⁰, este quedaría desagregado en 19 n/c estructurantes, de las cuales una de ellas, la político institucional se desagrega a su vez en 15 n/c estructurantes político institucionales. Todo este haz se integra y articula, sin jerarquías, en tres necesidades/capacidades madre, que conforman el seno nodriza de la vida.

Sistema de necesidades/capacidades materiales especie *homo sapiens sapiens*



39 A. Salamanca, *Teoría socialista del derecho*, 2 vols. (Quito: Ed. Jurídica del Ecuador, 2011).

40 Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991) 450-457.

A) Necesidades/capacidades de comunicación material

I.1. *Necesidades/capacidades de comunicación ecoestética*: n/c de un medioambiente saludable (1); n/cd nutritiva diaria (2); n/c de una vivienda saludable (3); n/c de transportarse (4); n/c de atención médica (5); n/c estética (6).

I.2. *Necesidades/capacidades de comunicación eroeconómica*: n/c de reconocimiento afectivo personal y familiar (7); n/c de reconocimiento afectivo comunitario (8); n/c de trabajo (9); n/c de apropiación personal (como prestación personal y directa de servicios) y comunitaria (cooperativa y estatal) de los medios de producción laboral (10); n/c de apropiación personal del fruto del trabajo (11).

I.3. *Necesidades/capacidades de comunicación políticoinstitucional*: n/c de participación política en la comunidad (12); n/c de instituciones comunitarias al servicio de la reproducción de la vida de los pueblos y cada uno de sus miembros (13):

13(1) n/c institucional de seguridad ecológica; 13 (2) n/c institucional de salud popular; 13 (3) n/c institucional de un sistema público de transporte; 13 (4) n/c de instituciones afectivas; 13 (5) n/c institucional estética (instituciones lúdicas, deportivas, etc.); 13 (6) n/c institucional de sistema económico socialista o comunista; 13 (7) n/c institucional de dirección estatal revolucionaria (legislativa, judicial, ejecutiva, electoral, transparencia y control social, etc.) locales, regionales y nacionales; 13 (8) n/c institucional internacional revolucionaria; 13 (9) n/c institucional de información del pueblo; 13 (10) n/c institucional de opinión crítica del pueblo; 13 (11) n/c institucional educativa popular; 13 (12) n/c institucional de liberación (*u. gr.* centros de desadicción); 13 (13) n/c institucional de derechos, justicia y reorientación de la autodeterminación y rehabilitación; 13 (14) n/c institucional de policía revolucionaria; 13 (15) n/c institucional de ejército revolucionario (defensa, soberanía territorial, etc.).

B) Necesidades de verdad material

II. 4. N/c de *información veraz* (14).

II. 5. N/c de *opinión bien formada* (crítica) (15).

II. 6. N/c de *conocimiento* (16).

C) Necesidades de materializar la realización (de libertad material)

III. 7. N/c de *empoderamiento* con la fuerza de liberación personal y comunitaria (17).

III. 8. N/c de *autodeterminación* revolucionaria en el proyecto personal y comunitario (18).

III. 9. N/c de *fortalecimiento en la permanencia histórica hegemónica de la ejecución del proyecto político revolucionario* (19).



4. Iusmaterialismo: paradigma para el proyecto jurídico del bien común de la naturaleza y la humanidad

Fundamentar, estructurar el contenido y legitimar las luchas históricas por el bien común de la naturaleza y la humanidad en su sistema integrado de n/c tiene implicaciones trascendentales en el campo jurídico. Presentamos tres de ellas: a) el iusmaterialismo como paradigma jurídico poscapitalista; b) el sistema integrado iusmaterialista de derechos de la naturaleza y derechos humanos como proyecto jurídico del bien común; c) el derecho a la revolución, primer derecho históricamente concreto de la naturaleza y los pueblos.

4.1 El iusmaterialismo como paradigma jurídico poscapitalista, comunista

En primer lugar, el acercamiento no idealista al *hecho* histórico de la vida de la naturaleza y de los pueblos nos empuja a superar el idealismo voluntarista en el campo jurídico. Desde hace algo más de dos siglos (siglo XVIII), la burguesía ha hecho hegemónica la creencia en que el derecho es la voluntad de quien detenta el poder (soberano, clase, etc.) impuesta por el monopolio de la violencia coactiva de la comunidad (o de las oligarquías que se arrogan su representación. Esta es la creencia “jurídica” de la burguesía que mejor expresa la dictadura despótica del capital. La burguesía mundial, cuando consiguió sentarse en la sede del poder en el siglo XVIII, a lo largo y ancho del planeta, construyó el mayor fetiche jurídico jamás conocido en la historia de la humanidad: el positivismo jurídico. En el siglo XIX, con la codificación normativista, le infundió el espíritu de Moloch y le encargó dar caza y acabar *ad infinitum* con todo Jean Valjean que surgiese entre los miserables de la Tierra.

Tres expropiaciones fundamentales hicieron a lo que los pueblos, desde su derecho consuetudinario, venían realizando como derecho⁴¹: a) expropiaron ideológicamente a los pueblos la conciencia de la legalidad, sustantividad y primacía de su derecho consuetudinario; lo dejaron reducido a “norma” en sus mentes. El derecho dejó de ser “praxis normativa” para ser reducido a la mediación del “texto”; b) expropiaron al derecho consuetudinario de los pueblos el sistema integrado de la materialidad axiológica de la moral y la justicia que brota del sistema de necesidades/capacidades. Lo despojaron para desarticularlo en su sistema de derechos “universales” de clase capitalista (derecho a la vida, la seguridad y la libertad de los burgueses); c) expropiaron el derecho consuetudinario de los pueblos a la revolución. Mientras la burguesía trabajó por arrebatarle el poder a los monarcas, señores feudales y clero, fue reduciendo el contenido consuetudinario

41 K. Marx., Los debates de la Dieta Renana (Barcelona: Gedisa, 2007); D. Bensaid, «Marx y el robo de leña: del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad». En K. Marx, Los debates de la dieta Renana (Barcelona: Gedisa, 2007).



del derecho a la revolución por el derecho a la resistencia a la opresión. Ya hegemónica la burguesía como nueva clase, en los últimos doscientos años se ha encargado de eliminar de la mayoría de los textos constitucionales el derecho a la resistencia a la opresión —que no derecho a la revolución—. La dictadura del marco constitucional de las democracias burguesas capitalistas (representativas, plu-ripartidistas, etc.) es un dogma sacrosanto y no puede ser cambiado, ni siquiera por nuevas asambleas constituyentes. Para los cimarrones, ya se encarga el poder militar global de disciplinar y reconducir los descarriados al rito de la nueva liturgia democrática (*u.gr.* la URSS, Nicaragua, y Cuba en el siglo XX, o Bolivia, Ecuador, Honduras, Pa-raguay y Venezuela en el siglo XXI).

Sin embargo, la praxis histórica, con su reflexión teórica, de la naturaleza y los pueblos respecto a su bien común no puede realizarse en el marco del sistema jurídico hegemónico de la burguesía de los dos últimos siglos y hoy global. El nuevo paradigma jurídico que se requiere desde las luchas históricas no puede ser el positivismo jurídico (más o menos normativista) por las expropiaciones indicadas. Pero tampoco puede serlo la tradición de derecho natural (*iusnaturalismo*). El *iuspositivismo* burgués se ha encargado de bloquear con mantras dogmáticos la resurrección *iusnaturalista*. Acusaciones de fundamentación mítica, teocrática, dogmática, de reducciones racionalistas etc., son algunos de los exorcismos. Nuestras objeciones, sin embargo, no las mueve la irracionalidad del interés de clase. Del *iusnaturalismo* hay muchas aportaciones que pueden ser rescatables e reintegradas en otro horizonte. La principal limitación que encontramos en el *iusnaturalismo* es su dificultad en haber asumido el método científico para su desarrollo.

El método científico no es la reducción positivista ilustrada de la ciencia burguesa. Es el método que asume la existencia de hechos, también de hechos sociales y jurídicos, todos mediados ineludiblemente por la praxis. Hechos que pueden ser investigados desde la constante común del dinamismo histórico del sistema de necesidades/capacidades de la materia y la materia viva por su satisfacción y florecimiento. Por ser científico, es un método que investiga el hecho del derecho desde el horizonte *antifetichista, interdisciplinar, intercultural y decolonial*⁴². Este modo de investigación de la

42 A. Rosillo, *Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría* (México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Facultad de Derecho, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2008); ID., *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. (Madrid: Editorial Dykinson, 2011); ID., *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. (CENEJUS-UASLP, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011); ID., *La Tradición Hispanoamérica de Derechos Humanos* (Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito-Ecuador, 2012); ID., *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina* (México: Editorial Itaca, 2013); A. C. Wolkmer, y Ivone Fernandes Morcilo Lixa. *Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América*

realidad se levanta contra el dogmatismo idealista, la cerrazón y clausura monodisciplinar autorreferentes, el etnocentrismo y la soberbia colonial ilustrada propia del positivismo jurídico de la burguesía del capital. Un nuevo paradigma, que en el campo jurídico le hemos llamado *iusmaterialismo*. Un paradigma para la lucha anticapitalista, el tránsito poscapitalista y la construcción de la sociedad socialista (comunista). Un paradigma ontológico y metodológico que tiene delante de sí, entre otras, la formidable tarea de hacer saltar los camisas de fuerza de los formatos predominantemente normativistas, dogmáticos, etnocéntricos y coloniales en las investigaciones jurídicas populares y universitarias⁴³.

Este nuevo paradigma jurídico tiene posibilidades de responder hoy a uno de los principales problemas en el campo de la teoría del derecho: la ausencia de una teoría integrada de la acción. El iusmaterialismo, por su fundamento praxeológico, parte de una acción que es: *material* (el derecho es praxis, acción frente al formalismo idealista voluntarista de la norma); *biocéntrica* susceptible de investigación científica (la vida es estudiada como sistema integrado de n/c de la naturaleza y los pueblos frente al idealismo antropocéntrico); *moral* (la moral es la constante compartida del dinamismo bivalente por la vida: biológico, consciente en algunos casos, y también responsable en otros. Esto frente a la alexitimia moral del relativismo voluntarista y subjetivista de la burguesía); *política* (en el paradigma iusmaterialista el ámbito de la acción jurídica es una acotación (subcampo) de la acción moral-política. La acción jurídica es siempre acción política, nunca puede dejar de serlo. En frente está la desarticulación teórica de la burguesía entre los campos moral, político y jurídico que predicen en los atrios de sus universidades); *revolucionaria* (en el iusmaterialismo el derecho tiene una función esencialmente revolucionaria, transformadora. Es legitimación, cauce y límite del ejercicio del poder, que lo convierte en fuerza y no violencia⁴⁴. Enfrente está el “contraderecho” burgués, que se

Latina. (México, Aguascalientes; Florianópolis: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales CENEJUS Universidad Federal de Santa Catalina, 2015); R. Shady Solís, Ruth, y Carlos Leyva, (eds). *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2003).

43 A Salamanca, *Fundamentos de los derechos humanos* (Madrid: Nueva Utopía, 2003); ID., «La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología»: REDHES 14 (2015) 59-92; A. Médici, «El arraigo de Anteo: las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores». *Redhes, Revista de Derechos Humanos y Estudios sociales* 2 (4), (2010)15-40; ID., «Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador». *Revista de estudios críticos* 1 (1), (2010) 94-124; ID., *El malestar en la cultura jurídica*. (Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2011); D. Sánchez Rubio, David Sánchez, J. Herrera Flores, Salo de Carvalho, y A. Carlos Wolkmer. *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica* (Río de Janeiro: Lumen Juris, 2004).

44 P. Stucka, *La función revolucionaria del derecho y del Estado* (Ediciones Penínsu-

presenta como mecanismo “neutro” de coordinación de acciones de la vida social, cuando encubre realmente la mayor parcialidad de violencia jamás conocida en la historia de la humanidad al servicio del capital.

4.2 El sistema integrado de derechos de la naturaleza y derechos humanos: proyecto jurídico del bien común

El horizonte en que se conducen muchas veces las luchas de los pueblos, con su reflexión teórica, respecto al bien común de la humanidad, asume con frecuencia en el campo jurídico la expresión de la lucha por los derechos humanos. Desde la Segunda Guerra Mundial se ha condensado la utopía de esas luchas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Posteriormente se desagregó en los dos grandes pactos, el Pacto de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). Algo más tarde, con la Convención de Viena (1992), se integran esos tres documentos interdependientemente, como primer núcleo general, con todo el desarrollo específico de derechos humanos posterior. A la fecha, este sería el contenido jurídico del bien común de la humanidad.

Sin embargo, a nuestro juicio, ese sistema “normativo” de derechos humanos no sirve para el proclamado “bien común de la humanidad”. Es el rostro amable más sublime del fetiche jurídico del capital. Entre algunas de sus limitaciones: a) continúa siendo un fetiche normativista con función encubridora (idealista); b) no responde al sistema integrado de necesidades/capacidades como elemento generador y estructurante de todo el sistema de derechos de la naturaleza y derechos humanos; c) sigue siendo antropocéntrico, etnocéntrico, capitalista y colonial imperialista. Desde el iusmaterialismo se propone dos rupturas fundamentales a esas prácticas y sus reflexiones teóricas.

a) *La indigencia jurídica, como punto de partida de nuestro tiempo vs. la riqueza de los derechos de la naturaleza y derechos humanos como acciones con poder real de florecer el bien común de la humanidad.* La sobreabundancia de textos normativos sobre derechos humanos, la hiperinflación jurídica sobre derechos humanos no significa que los pueblos tengan más derechos humanos. Es un monumental engaño por arte de la ilusión. La realidad es todo lo contrario, un crecimiento exponencial de la *indigencia jurídica* de Gaia y sus pueblos. El hecho de que esto no se vea así es por efecto del encubrimiento del fetichismo normativista. Se hace creer a los pueblos que tienen derechos porque tienen textos que dicen que tienen derechos. Pero el Saturno del texto es impotente para crear derechos. Ahora bien, eso no significa que carezca de poder. Sí es poderoso para vaciar la conciencia y despojar jurídicamente a los pueblos con su anuencia alienada.

Por el contrario, los derechos de la naturaleza y los derechos humanos, desde el iusmaterialismo, son acciones con poderes reales de satisfacer los

bienes jurídicos del sistema de necesidades/capacidades, positivados por la comunidad con el apoyo tutelar de su fuerza coactiva, para satisfacer y hacer florecer su vida. El bien común de la naturaleza y la humanidad significa enriquecer (hacer florecer) a los pueblos con el empoderamiento real material histórico concreto de esas acciones jurídicas que llamamos derechos. Pero esto no es lo que ofrece el Saturno del fetiche jurídico normativista que ha creado la burguesía capitalista. Esto no es lo que se enseña en las facultades de derecho de sus universidades, cómplices conscientes o inconscientes de tan apabullante extracción de plusvalía jurídica ideológica, utilizando categorías del venezolano Ludovico Silva.

b) *El sistema integrado de derechos de la naturaleza y derechos humanos de los pueblos como expresión de su sistema de necesidades/capacidades.* La codificación o sistematización internacional de los derechos humanos, aparte de reducción fetichista normativa, está estructuralmente desintegrada por su idealismo burgués capitalista más o menos socialdemócrata. Refleja, primero, una gran resistencia para abandonar el antropocentrismo racionalista. Ha establecido como dogma fundante de los derechos humanos la “dignidad humana”. Esta es entendida como la capacidad de autodeterminación del sujeto racional. La libertad es la esencia de la dignidad humana, predicando. Una dignidad, así limitada, que, con fórceps, admiten también es propia de los pueblos y las comunidades. Pero esa dignidad se le expropia a la naturaleza. Y, además, la libertad, como valor moral de la autodeterminación, es solo una de las necesidades/capacidades de todo el sistema integrado sin jerarquías ni dualismos metafísicos.

Desde el iusmaterialismo los derechos de la naturaleza y los derechos humanos se entienden, como hemos señalado, como el sistema jurídico integrado de la vida. El sistema de derechos humanos se asienta y legitima en la constante del sistema de necesidades/capacidades de los pueblos para asegurar y florecer sus vidas. Permitiendo estos, los derechos de la naturaleza también responden a su sistema de necesidades/capacidades. Por eso, son mucho más que los derechos al equilibrio del ecosistema, la reparación y restauración y el intervención precautoria (como recoge el texto de la pionera Constitución de la República del Ecuador, 2008). Hay todo un campo jurídico por explorar en la investigación jurídica sobre los derechos de la naturaleza y sus guardianes. Asimismo urge una reconceptualización y resistematización del sistema “normativo” internacional de derechos humanos (socialdemócrata en el mejor de los casos) desde la materialidad de la praxis y el sistema integrado de la n/c de la vida. Este es la fuente de los bienes (jurídicos) comunes⁴⁵.

45 J. Herrera Flores. «Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência». *Seqüência; Estudos Jurídicos e Políticos* 23 (44) (2002): 9-30.; ID., «Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales». En D. Sánchez Rubio, Joaquín Herrera Flores, Salo de Carvalho, y Antonio Carlos Wolkmer. *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004) 72-109; ID., *Los derechos humanos como productos*

4.3. El derecho a la revolución: primer derecho históricamente concreto para la siembra del bien común de la naturaleza y los pueblos

El texto del sistema fetichista “desintegrado” de derechos humanos de la burguesía, como hemos indicado, es un invento capitalista, funcional al neoliberalismo, y, en el mejor de los casos, “socialdemócrata”. Su formulación tiene limitaciones etnocéntricas y coloniales propias de la burguesía europea continental y angloestadounidense, hoy hegemónica. Pero más allá de este irrespeto literario, lo de mayor alcance es que quiere pretender hacer creer compatible el bien común de la naturaleza y de los pueblos con su “sistema de derechos”, con la opresión del capitalismo. Pero el capitalismo es un sistema económico, político, jurídico e ideológico criminal de expropiación y apropiación privada y mercantilización de toda la vida de la naturaleza y los pueblos. La vida de la naturaleza es enajenada en factores de producción de capital. Sus valores de uso son transmutados en la mercancía de los valores de cambio para realizar la plusvalía robada a la vida de los trabajadores expropiados de sus medios de producción por medio de la guerra imperial originaria del capital. El capitalismo es el delito de los delitos, la madre hoy de la mayor parte de los delitos de ecocidio, genocidio, crímenes de guerra y lesa humanidad en el planeta⁴⁶.

Frente a ello, las revoluciones históricas de los pueblos tienen su derecho consuetudinario: es el *derecho a la revolución* como el primer derecho histórico concreto⁴⁷. En 1895, F. Engels, en su *Introducción a La Lucha de clases en Francia*, escribe “...el derecho a la revolución es el único «derecho» realmente «histórico», el único derecho en que descansan todos los Estados modernos sin excepción”. Este es el derecho a tener derechos (A. Heller). Es el derecho a asegurar el florecimiento de la vida de los pueblos y la naturaleza. Y la satisfacción del *snc* de la naturaleza y los pueblos es el contenido del proyecto político y jurídico del derecho a la revolución: el verdadero socialismo o comunismo. Es la revolución antiimperialista por la desmercantilización capitalista de los bienes comunes, como la tierra, el agua, el sol, las semillas, el conocimiento (que crece y florece cuanto más se comparte).

culturales: crítica del humanismo abstracto. Vol. 215. (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005); ID., «Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión poscolonial desde los derechos humanos». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.o 75, (2006) 21-40.

46 A. Salamanca, *Teoría socialista del derecho*, o.c.,.

47 A. Salamanca, *El derecho a la revolución: iusmaterialismo para una política crítica* (México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006); ID., «El Derecho a la Revolución: origen, proyecto político y praxis histórica de la insurgencia de los pueblos y la naturaleza», *Revista Direito e Práxis* 7, n.o 13 (2016) 659-687.



Como hemos indicado arriba, este derecho a la revolución socialista (comunista) de la naturaleza y de los pueblos ha sido el más combatido por la burguesía del capital en los últimos doscientos años. Han exterminado sistemáticamente en la práctica a los revolucionarios (*u.gr.* campesinos, obreros, etc.). Pero otro gran exterminio lo han ejecutado en el campo ideológico. Han vaciado la conciencia del derecho a la revolución de la mente de muchos de aquellos que comenzaron con pasión el compromiso con el derecho. Han vaciado de la conciencia que el proyecto del bien común de la naturaleza y la humanidad no es una utopía de café para acomodados sino la urgencia diaria que clama la tierra como Abel bíblico. Han vaciado de la conciencia que el derecho a la revolución está en las manos del pueblo practicándose por doquier, que no hay que esperar que brote de la cúspide del oráculo kelseniano. En *El Cocodrilo*, Dostoievski advierte que solo hay un lugar en la naturaleza, excepción a la ley que tiende a llenar todos los espacios vacíos: el cerebro humano. Cuanto más se le vacía más difícil es llenarlo⁴⁸. Tal vez esta sea hoy por hoy la mayor vitoria de la burguesía capitalista con su sistema de derecho, pero como diría el revolucionario Hugo Chávez: ¡por ahora!

El derecho a la revolución, aquí propuesto como praxis histórica, es mucho más que un como concepto. No es un texto, sino miríadas de acciones históricas con poder real de satisfacer el sistema integrado de los bienes jurídicos que hacen florecer las vidas. Este derecho puede ser “legal”, o, por el contrario, criminalizado como “ilegal” en la mayor parte de los casos. Ese ha sido su calvario histórico hasta nuestros días. No es un derecho fetichizado en manuales, ni es un derecho enclaustrado en facultades, es un derecho de los bosques, de los animales, de las tierras, de las calles, de los movimientos sociales, de las instituciones populares, de los pueblos, etc. El derecho insurgente a la revolución es condición necesaria en la construcción de lo que buscamos y llamamos bien común de la naturaleza y de la humanidad.

La naturaleza praxeológica, antifetichista, del derecho a la revolución es un empoderamiento popular: es el derecho que nace del pueblo⁴⁹. Es una

48 F. Dostoievski, *El cocodrilo*. (Sevilla: Padilla Libros, 1994); É. De la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno* (Barcelona: Tecnos, 1986).

49 J. De la Torre Rangel, *El derecho a tener derechos: ensayos sobre los derechos humanos en México* (Ciema, 1998); ID., *El Derecho como arma de liberación en América Latina* (Centro de Estudios Ecuménicos, 1984); ID., *El derecho que nace del pueblo*, vol. 7 (Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes, 1986); ID., *El derecho que sigue naciendo del pueblo, Movimientos sociales y pluralismo jurídico*, (México: Ediciones Coyocán, 2012); ID., *El reconocimiento del otro: Raíz de una concepción integral e histórica de los derechos humanos*», *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.o 6 (1994): 263-73; ID., *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas* (Universidad Autónoma de Aguascalientes, Programa de la Comisión Editorial, 1991); ID., «Esbozo de algunas teorías marxistas del Derecho», *Revista de investigaciones*

advertencia y reivindicación constata de los pueblos, de la gente sencilla. En el campo de la reflexión sobre la práctica jurídica revolucionaria, ya desde la antigüedad, encontramos múltiples voces de resistencia que se han levantado contra el cinismo de los logógrafos, contra la tradición positivista legicéntrica, contra la expropiación de la justicia al derecho, contra el monumental fetiche jurídico levantado por el positivismo normativista de la burguesía desde el siglo XVIII, y hoy hegemónico entre los sacerdotes y atrios de sus facultades de Derecho. El joven Marx, no marxista aún, proféticamente advertía en sus críticas a la legislación de la Dieta renana: “el interés del derecho puede hablar mientras sea el derecho del interés, pero debe callarse apenas entra en conflicto con este principio sagrado”⁵⁰.

BIBLIOGRAFÍA

Bensaïd, Daniel. 2007. «Marx y el robo de leña: del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad». MARX, K. *Los debates de la dieta Renana*. Barcelona: Gedisa.

Bensussan, G. y Labica Georges. 1982. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF.

Boccaro, Paul. 2013. *Theories sur les crises, la suraccumulation et la dévalorisation du capital: sur les fondements des crises du capitalisme, leur nécessité systémique, leurs issues, les transformations et la mise en cause du système*. Paris: Éditions Delga.

Boltvinik, Julio. 2011. “Las fuerzas esenciales humanas (necesidades y capacidades). Elemento constitutivo del progreso social” (ensayo). En Mariano Rojas (coord.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico: 77-92;

_____. 2010. “Propuesta de medición de la pobreza con base en principios de la medición multidimensional de la pobreza”. En Julio Boltvinik Kalinka et al. (coords.), *Medición multidimensional de la pobreza en México* México: El Colegio de México y Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social: 43-279.

_____. 2010. *Para Comprender la Crisis Capitalista Actual*. Fundación Heberto Castillo Martínez, AC. México.

jurídicas, n.o 13 (1989)157-195; ID., «Sociología jurídica militante hoje: O Direito como arma de libertação na América Latina, 30 anos depois», *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais* 1, n.o 1 (2015) 137-164.

50 K. Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, 74.



_____. 2010. "La visión marxista de la crisis y la gran crisis del siglo XXI. Marx, Keynes, neomarxistas y neokeynesianos". En Julio Boltvinik (coord.) *Para comprender la crisis capitalista actual*. México: Fundación Heberto Castillo: 141-182.

_____. 2008. *Evaluación crítica del enfoque de 'capabilities' de Amartya Sen (Segunda parte) (Fundamentos y Debate)*. Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional, 13:19-41.

_____. 2007. "La crítica de la economía política como fundamento de un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano". En Santiago Hurtado Martín (coord.), *Justicia social, desarrollo y equidad*. México: UNAM- Ediciones Eón.

_____. 2007. "Autodeterminación y florecimiento humano. Reflexiones sobre desarrollo, política social y pobreza". En José Luis Calva (coord.), *Agenda para el desarrollo. Volumen 11, Empleo, ingreso y bienestar*. México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México: 346-369;

_____. 2005. *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano, vol. I* [Tesis doctoral] México. Guadalajara, Estado de Jalisco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

_____. (2004). "Métodos de medición de la pobreza. Una tipología. Limitaciones de los métodos tradicionales y problemas de los combinados". En *La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos*. México: Siglo XXI editores: 437-475.

Borón, Atilio. 2012. *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.

Bryk, Anthony S., Valerie E. Lee, y Peter B. Holland. 1993. *Catholic Schools and the common good* (EEUU : Harvard University Press, 1993).

Daiber, Birgit y François Houtart (eds.) (2012). *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth Casa Editorial.

De la Boétie, Étienne. 1548. (1986). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Barcelona: Tecnos.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio. 1984. *El Derecho como arma de liberación en América Latina*. Centro de Estudios Ecuménicos.

———. 1986. *El derecho que nace del pueblo*. Vol. 7. Aguascalientes, México: Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes.

———. 1989. «Esbozo de algunas teorías marxistas del Derecho». *Revista de investigaciones jurídicas*, n.o 13: 157-195.

———. 1991. *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Programa de la Comisión Editorial.

———. 1994. «El reconocimiento del otro: Raíz de una concepción integral e histórica de los derechos humanos». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.o 6: 263-73.

———. 1998. *El derecho a tener derechos: ensayos sobre los derechos humanos en México*. Ciema.

———. 2001. *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*. Porrúa.

———. 2005. *Iusnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación. Una visión integradora*. Sevilla: Editora Mad

———. 2007. *Pluralismo jurídico. Teoría y experiencias*. UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-Aguascalientes.

———. 2012. *El derecho que sigue naciendo del pueblo, Movimientos sociales y pluralismo jurídico*. México: Ediciones Coyocán.

———. «Sociología jurídica militante hoje: O Direito como arma de libertação na América Latina, 30 anos depois». *InsurSURgência: revista de direitos e movimentos sociais* 1 (1): 137-164

De Las Casas, Bartolomé. 1560 (1992). *Historia de las indias*, 3 vols. México, DF. México: Fondo de la cultura Económica,

Dostoievski, Fiodor. 1865. (1994). *El cocodrilo*. Sevilla: Padilla Libros.

Engels, Federico. 1895 (1973). «Introducción a "La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850"». La Habana. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*. Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León.



García de León, Antonio. 1997. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Ediciones Era.

Gallardo, Helio, y Alejandro Rosillo Martínez. 2008. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. México: Comisión Estatal de Derechos Humanos.

Guerra, Rodrigo. "Bien común: La Maduración de un concepto". *Arvo.net*. Disponible en:

<http://arvo.net/etica-y-politica/bien-comun-la-maduracion-de-un-concepto/gmx-niv894-con16781.htm>, accedido 26 marzo de 2016.

Herrera Flores, Joaquín, 2002. «Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência». *Seqüência; Estudos Jurídicos e Políticos* 23 (44): 9-30.

_____. 2004. «Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales». En D. Sánchez Rubio, Joaquín Herrera Flores, Salo de Carvalho, y Antonio Carlos Wolkmer. 2004. *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Río de Janeiro: Lumen Ju-ris: 72-109.

_____. 2005. Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto. Vol. 215. Madrid: Los Libros de la Catarata.

———. 2006. «Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.o 75: 21-40.

Herrera Flores, Joaquín, y others. 2000. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Hidalgo Flor, Francisco, François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar, eds. 2014. *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos*. Quito: IAEN.

Houtart, François. 2011. "El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad". *Ecuador Debate* 84: 57-76.

_____. 2012. «El bien común de la humanidad, paradigma del socialismo y concepto unificador de las luchas sociales». *Cultura de Paz* 18 (56) 10-20.

———. 2014. «Más allá de la economía, el bien común de la humanidad». *Argumentum* 5 (2): 235-42.

———. 2015. «De los bienes comunes al bien común de la humanidad». *El Agora* USB 14 (1): 259-93.

———. 2015. *El bien común de la humanidad*. San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho.

Houtart, Francois y «Birgit Daiber, (comps). (2012): *Un paradigma poscapitalista: El bien común de la humanidad*. Panamá, Ruth Casa Editorial.

Lienhard, Martin. 2008. *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina: ensayos de historia testimonial*. Vol. 21. Madrid: Iberoamericana Editorial.

Marx, Karl. 1842. (2007). *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa.

Medici, Alejandro. 2010. «El arraigo de Anteo: las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores». *Redhes, Revista de Derechos Humanos y Estudios sociales* 2 (4): 15-40.

———. 2010. «Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador». *Revista de estudios críticos* 1 (1): 94-124.

———. 2011. *El malestar en la cultura jurídica*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).

Meyer, Matthias, et al. 2016. «Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins». *Nature* 531 (7595): 504-7.

Rosillo Martínez, Alejandro. 2008. *Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría*. México: Universidad Autónoma de san Luis Potosí. Facultad de Derecho, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí.

———. 2011. *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Editorial Dykinson.

———. 2011. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. CENEJUS-UASLP, Aguascalientes-San Luis Potosí.

———. 2012. *La Tradición Hispanoamérica de Derechos Hu-*



manos. Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito-Ecuador.

_____.2013. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*. México: Editorial Itaca.

Rosillo Martínez A. y Ramón Manuel Pérez Martínez. 2015. *Historizar la justicia*. México. Universidad Autónoma San Luis Potosí.

Salamanca Serrano, Antonio. 2003. *Fundamentos de los derechos humanos*. Madrid: Nueva Utopía.

_____.2006. *El derecho a la revolución: iusmaterialismo para una política crítica*. Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

———.2008. *Filosofía de la revolución: filosofía para el socialismo en el siglo XXI*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho.

———.2008. *Política de la revolución: filosofía para el socialismo en el siglo XXI*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho.

_____. 2011. *Teoría socialista del derecho*. 2 vols. Quito, Ed. Jurídica del Ecuador

———. 2011. «Haití 2010: imperialismo o revolución: in memoriam revolucionaria». *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, n.o 232: 186-96.

———. 2016. «El Derecho a la Revolución: origen, proyecto político y praxis histórica de la insurgencia de los pueblos y la naturaleza». *Revista Direito e Práxis* 7 (13) 659-689.

———. 2015. «La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología» *REDHES* 14 (2015) 59-92.

_____. 2016. "Marxismo en América Latina". En Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Manica (Orgs.) *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos*. (Blumenau-Nova Petrópolis, Brasil: Edi-furb-Nova Harmonia, 2016) 547-557.

_____. 2016. "Bolivarismo". En Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Manica (Orgs.) *Enciclopédia Latino-americana*

na dos Direitos Humanos. (Blumenau-Nova Petrópolis, Brasil: Edifurb-Nova Harmônia, 2016) 70-78.

Sánchez Rubio, David Sánchez, Norman J. Solórzano Alfaro, y Isabel V. Lucena Cid. 2004. *Nuevos colonialismos del capital: propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Vol. 47. Barcelona: Icaria Editorial.

Sánchez Rubio, David Sánchez, Joaquín Herrera Flores, Salo de Carvalho, y Antonio Carlos Wolkmer. 2004. *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Río de Janeiro: Lumen Juris.

Senent de Frutos, Juan Antonio. 1998. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

———. 2004a. *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. MAD, Sevilla.

———. 2004b. «Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidad». *Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia* 2 (2): 1679-1931.

———. 2009. «Ecología y problemas medioambientales: orientaciones para la praxis desde otro marco cultural». *Revista de fomento social*, n.o 256: 699-708.

———. 2010. «La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna.» *Revista de Fomento Social* 65: 33-56.

———. 2012. «Derechos humanos, derecho a la cultura y pueblos indígenas». *Revista Andaluza de Antropología*, n.o 2: 40-57.

———. 2013. «Hacia un Derecho sostenible o factible de la humanidad». En Carlos Alonso Bedate (ed. lit.), *Es sostenible el mundo en que vivimos?: un enfoque interdisciplinar*, 259-92. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

———. 2012. *La lucha por la Justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría*. Vol. 18. Bilbao: Universidad de Deusto

Shady Solís, Ruth, y Carlos Leyva, (eds) 2003. *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2003.



Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Manica (Orgs.) *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos*. Blume-nau-Nova Petrópolis, Brasil: Edifurb-Nova Harmonia, 2016.

Solórzano, Alfaro, Norman J. 2001. «Notas para una crítica del principio de legalidad». *Revista Crítica Jurídica*, n.o 19: 33-65.

_____. 2002. «Marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno». En J. A de la Torre Rangel (coord.) *Derecho alternativo y crítica jurídica*, (UAA-ITESO-Porrúa, México) 109-160.

_____. 2007. «Fragmentos de una reflexión compleja sobre una fundamentación del derecho y la apertura a una sensibilidad de derechos humanos alternativa». *Revista Jurídica* 11 (22): 15-28.

_____. 2007. *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y suficiencia*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Stucka, Pëtr Ivanovic. 1921(1969). *La función revolucionaria del derecho y del Estado*. Ediciones Península.

Wallerstein, Immanuel. 2007. *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona, Editorial Kairós.

Wallerstein, Immanuel, et, al. 1995. *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. State University of New York at Binghamton, Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations.

Wolkmer, Antonio Carlos. 1994. *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nova cultura no direito*. Alfa Omega.

———. 1995. *Ideologia, estado e direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais.

———. 2002. «Novos pressupostos para a temática dos direitos humanos». D. Sánchez Rubio, J. Herrera Flores, Salo de Carvahlo (eds.) (2ª ed. 2010). *Direitos humanos e globalização*, 13-29.

———. 2003a. «Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina». *Cenejus*: 1-18

———. 2006. «Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade». *Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos* 27 (53): 113-28.

———. 2007. *Fundamentos de história do direito*. (6ª ed.).São Paulo: Editora del Rey.

_____. 2013. «Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos.» *Revista Jurídica* 2 (31): 121-48.

Wolkmer, Antonio Carlos, y José Rubens Morato Leite (org.). 2012a. «Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas». São Paulo: Sara-
via

Wolkmer Antonio Carlos, Alejandro Rosillo Martínez, Jesús Antonio de la Torre Rangel, y Felipe Cammaert. 2006a. *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho.

Wolkmer, Antonio Carlos, y Ivone Fernandes Morcilo Lixa. 2015. *Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina*. México, Aguascalientes; Florianópolis: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales CENEJUS Universidad Federal de Santa Catalina.

Ziegler, Jean. 2002. *Les nouveaux maîtres du monde: et ceux qui leur résistent*. Fayard.

———. 2011b. *Destruction massive: géopolitique de la faim*. Paris: Seuil.

Zubiri, Xavier. 1994. *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.