
Bien común de la naturaleza y la humanidad.

Un acercamiento iusmaterialista en el siglo XXI¹

The Common Good in Nature and Humanity. An Iusmaterialist Approach in the 21st century

Recibido: 13 de octubre de 2016 / Aceptado: 11 de noviembre de 2016

Antonio Salamanca Serrano

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito

antonio.salamanca@iaen.edu.ec

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 desfetichizar 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, y *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 parte 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. El texto completo de la ponencia será publicado en la revista *Iuris* de la Universidad de Cuenca (Ecuador).

Abstract

This article deals about the common good of humanity from 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 helps 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

1. 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. Allí 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 y 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 (Houtart, François, 2015a)² propone cuatro 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, y 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 continuar 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*.

² Ver también Houtart, François (2015b) y (2012); Daiber, Birgit, y François Houtart (comps.) (2012); Houtart, François (2014), e Hidalgo Flor, Francisco; François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar (eds.) (2014).

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

El bien común de la naturaleza y de 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 las luchas por la vida de los pueblos y la naturaleza.

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. Los imperialismos 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) (Wallerstein, Immanuel, 2007). 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 siglo III d. C. hasta el siglo XV d. C.), azteca (siglo XIV d. C.), imperio inca (Tahuantisuyo) entre mitad del siglo XV y mitad del siglo XVI.

Ante esta constatación histórica, también la memoria 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 a las 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. Éstos 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 éste: 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 escaparon de las carabelas. Como hemos señalado en *Política de la Revolución* (Salamanca, Antonio, 2008b, p. 75), 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 (Casas, Bartolomé, de las [1552-1561], 1992, p. 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 arrepisos 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 alguno, dejando uno aquí las flechas y otro acullá el arco; mataran los españoles muchos dellos, como sean tan piadosos, si no lo estorbara el piloto que iba por capitán dellos. Y esta fue la primera pelea que hubo en todas las Indias, y donde hubo 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 (Casas, Bartolomé, de las [1552-1561], 1992, pp. 304-305 y 380).

Pueblos emblemáticos, junto a sus líderes, desde Norteamérica, pasando por el cimarrón de Haití (Salamanca, Antonio, 2011c), hasta la Patagonia, sembraron el continente de revoluciones. Por sólo mencionar 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 (v.gr. bolivarianas) (Salamanca, Antonio, 2016a) 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 marxismo (Salamanca, Antonio, 2016b, y Fornet-Betancourt, Raúl, 2001).

3. *Sumak kawsay* (suma qamaña): contenido del bien común de la naturaleza y la humanidad

Más allá de la mediación terminológica de los conceptos, el contenido del *sumak kawsay* (*suma qamaña*) de los pueblos originarios es la aspiración del bien común de la tradición occidental, en parte de inspiración cristiana católica, así como de la sociedad sin clases propia de la tradición marxista. Todas ellas coinciden en el referente material del concepto de bien común: la vida de la naturaleza y la humanidad.

En la tradición de muchos pueblos originarios de nuestra América (v. gr. ciudad estado de Caral, Perú, la ciudad-estado más antigua de América) (Shady Solís, Ruth, y Leyva, Carlos, 2003) de los que 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, éstos han utilizado conceptos como buen vivir (sumak kawsay, suma qamaña, en *kichwa* o quechua) o vida dulce (*muxsa*, vida, en *aymara*) (Salamanca, Antonio, 2011a).

¿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 ésta surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación (Medina, Javier, 2011, pp. 54-55).

Para los pueblos andinos del Perú y Ecuador (v. gr. *otavalos*, *karankis*, *cayambes*, etc.), como para los pueblos originarios aymaras en Bolivia, la naturaleza es la madre tierra, rebosante de “energía mecánica y espiritual” (Damp, Jonathan, *et al.*, 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 pachamama (Medina, Javier, 2011, p. 49, y Salamanca, Antonio, 2011a, pp. 18-19).

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’. Ésta 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 (Albó Xavier, 2011, p. 134).

Para los pueblos aymaras, la comunidad son los lugares, los tiempos donde las personas desarrollan su vida con la naturaleza (los ayllu). El ayllu es la ‘célula comunitaria’, no sólo en sentido simbólico, sino también biológico (Medina, Javier, 2011, p. 51, y Salamanca, Antonio, 2011a, pp. 18-19).

“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 biosfera o ecosfera)... 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 (biosfera) al que está unido y, así, sucesivamente” (Medina, Javier, 2011, p. 50).

Autores marxistas, como F. Houtart, también católico 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 de las revoluciones locales en cualquier rincón de la Tierra. Como hemos indicado arriba, su propuesta se articula 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, y *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. Se trata de un desafío particularmente provocador cuando, con frecuencia, el bien común se ha identificado y circunscrito con la doctrina social de la Iglesia católica (Houtart, François, 2011a, pp. 57-76)³.

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 biocéntrico)

³ Ver también Houtart, François (2015b) y (2014); Hidalgo Flor, Francisco; François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar (eds.) (2014), y Daiber, Birgit, y François Houtart (eds.) (2012).

(Senet de Frutos, Juan Antonio, 2009, pp. 699-708)⁴, y 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 es con el que comienza la historia.

4. La satisfacción y florecimiento del sistema de necesidades/capacidades: materialidad y contenido del *suma qamaña* y *sumak kawsay*

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.

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 Derecho* (Salamanca Antonio, 2008a; 2011b) hemos hecho una propuesta, sometida a probación, que entendemos viable a partir de sus evidencias biológicas, antropológicas, históricas y sociológicas. Limitándonos ahora al sistema de necesidades/capacidades (n/c) del *homo sapiens sapiens* (Ellacuría Ignacio, 1991, pp. 450-457), éste 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 madres, que conforman el seno nodriza de la vida.

⁴ Ver también Senet de Frutos, Juan Antonio (2010), (2012) y (2013).

Sistema de necesidades/capacidades materiales

especie *homo sapiens sapiens*

El contenido del bien común de los pueblos y la naturaleza

A) Necesidades/capacidades de comunicación material

I.1. *Necesidades/capacidades de comunicación ecoestética*: n/c de un medioambiente saludable (1); n/c 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 político-institucional*: 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 de 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 (v. 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).

5. Conclusión

Un acercamiento al *bien común de la humanidad* no idealista, sino materialista, encarnado, nos lleva a entenderlo como un reclamo histórico de las luchas de los pueblos a lo largo de la historia de la humanidad. Asimismo es el grito silencioso de la Madre Tierra, que quiere ser tratada con cuidado por el *homo sapiens sapiens*, para hacer florecer y asegurar la reproducción de su ecosistema. Las revoluciones de los pueblos, con sus derechos revolucionarios, no han sido sino la búsqueda utópica del bien común; del bien de la morada común. En este sentido amplio, el bien común es una utopía universal pero al tiempo concreta; es un universalismo concreto, no abstracto. Una aspiración de la humanidad que en algunos de los pueblos originarios andinos ha sido bautizada como *suma qamaña* y *sumak kawsak*: la vida buena o el buen vivir. Sin embargo, este bien común andino no es el contenido voluntarista de un discurso ilustrado, sino el florecimiento históricamente situado de la vida humana en la morada de la naturaleza. Producción y reproducción de la vida de los pueblos y la naturaleza como satisfacción del sistema de necesidades y capacidades. La importancia de este sistema es capital. Es un sistema constante de la especie y del ecosistema. Su materialidad le permite ser susceptible de investigación científica interdisciplinar; así como convertirse en el idioma para la comunicación intercultural en la lucha de los pueblos por su realización. En el campo jurídico se convierte en la fuente de los bienes jurídicos, de los derechos humanos de los pueblos y los derechos de la naturaleza. Es la raíz del contenido jurídico sustantivo del bien común de la humanidad: un horizonte iusmaterialista para el siglo XXI.

Referencias bibliográficas

Casas, Bartolomé de las. 1560 (1992). *Historia de las Indias*, 3 vols. México: Fondo de la Cultura Económica

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

Damp, Jonathan, et al. (2014). *Estudios multidisciplinarios en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador*. Quito: Senescyt-Instituto Nacional de Patrimonio-Universidad de Cuenca

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

Hidalgo Flor, Francisco; François Houtart, y Pilar Lizárraga Aranibar (eds.) (2014). *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales

Houtart, François (2015a). *El bien común de la humanidad*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho

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

_____ (2015b). “De los bienes comunes al bien común de la humanidad”. *El Ágora USB*, 14 (1), pp. 259-293

_____ (2016a). “Bolivarismo”. En Sidekum, Antonio; Antonio Carlos Wolkmer, y Samuel Manica (orgs.), *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos* (pp. 70-78). Blumenau-Nova Petrópolis: Edifurb-Nova Harmonia

_____ (2011). “El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Ecuador Debate*, 84, pp. 57-76

_____ (2014). “Más allá de la economía, el bien común de la humanidad”. *Argumentum*, 5 (2), pp. 235-242

Salamanca Serrano, Antonio (2006). *El derecho a la revolución: iusmaterialismo para una política crítica*. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí

_____ (2016c). “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), pp. 659-689

_____ (2011a). “Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la Naturaleza”. *Revista Sarance*, 27, pp. 17-31

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

- (2003). *Fundamentos de los derechos humanos*. Madrid: Nueva Utopía
- (2011c). “Haití 2010: imperialismo o revolución: *in memoriam* revolucionaria”. *Anthropos*, 232, pp. 186-196
- (2015). “La investigación jurídica intercultural e interdisciplinar. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología”. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 14, pp. 59-92
- (2016b). “Marxismo en América Latina”. En Sidekum, Antonio; Antonio Carlos Wolkmer, y Samuel Manica (orgs.) *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos* (pp. 547-557). Blumenau-Nova Petrópolis: Edifurb-Nova Harmonia
- (2008b). *Política de la revolución: filosofía para el socialismo en el siglo XXI*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho
- (2011b). *Teoría socialista del derecho*. 2 vols. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador
- Senent de Frutos, Juan Antonio (2012). “Derechos humanos, derecho a la cultura y pueblos indígenas”. *Revista Andaluza de Antropología*, 2, pp. 40-57
- (2009). “Ecología y problemas medioambientales: orientaciones para la praxis desde otro marco cultural”. *Revista de fomento social*, 256, pp. 699-708
- (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer
- (2004a). *Filosofía para la convivencia: caminos de diálogos Norte-Sur*. Sevilla: MAD-Eduforma
- (2013). “Hacia un Derecho sostenible o factible de la humanidad”. En Carlos Alonso Bedate (ed.), *¿Es sostenible el mundo en que vivimos?: un enfoque interdisciplinar* (pp. 259-92). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas
- (2012). *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría*. Vol. 18. Bilbao: Universidad de Deusto
- (2004b). “Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidad”. *Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, 2 (2), pp. 1.679-1.931
- (2010). “La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna”. *Revista de Fomento Social*, 65, pp. 33-56
- 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
- Sidekum, Antonio; Antonio Carlos Wolkmer, y Samuel Manica (orgs.) (2016). *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos*. Blumenau-Nova Petrópolis: Edifurb-Nova Harmonia

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 Civilization