



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Una teoría Iusmaterialista ecológica de los
derechos humanos y de la naturaleza”.**

TESIS

para obtener el grado de

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS

presenta

César Eder Alanís de la Vega

Director de tesis

Dr. Alejandro Rosillo Martínez



Programa
Nacional
de
Posgrados
de Calidad
(PNPC)



Generación 2017-2019

San Luis Potosí, S.L.P., a agosto de 2019



San Luis Potosí, S.L.P. a 08 de agosto de 2019

**COMITÉ ACADÉMICO DE LA
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS
P R E S E N T E**

Estimados miembros del Comité Académico,

Los suscritos, miembros del subcomité de tesis de la estudiante **César Eder Alanís de la Vega**, generación 2017-2019 de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, como resultado de un proceso de acompañamiento, donde hemos evaluado el fondo, la forma y la metodología de la tesis **“Una teoría Iusmaterialista ecológica de los derechos humanos y de la naturaleza”**.

HACEMOS CONSTAR

Que la referida tesis realizada por **César Eder Alanís de la Vega** para obtener el grado de Maestro en Derechos Humanos cumple con los requisitos necesarios para acceder al examen de grado.

Sin más por el momento, nos despedimos.

A t e n t a m e n t e

Dr. Alejandro Rosillo Martínez (Director de tesis)

Dr. Antonio Salamanca Serrano (Asesor)

Dr. Alejandro Medici (Asesor)

A Dios, mi madre y hermanos, y amigos de camino.

«Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sustenta, y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba»

San Francisco de Asís

«Sé cómo yo, tierra y nada más que tierra»

Monseñor Leonidas Proaño

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------	----------

CAPÍTULO PRIMERO: LA CRISIS DEL PROYECTO CIVILIZATORIO DE LA MODERNIDAD

1. Breves notas introductorias.....	4
2. La configuración estructural del Sistema-Mundo Capitalista-Moderno-Colonial y su lógica de operación: acumulación por despojo	5
2.1. La estructuración del sistema-mundo moderno-capitalista-colonial: su dimensión temporal-espacial	8
2.2. La acumulación por desposesión y su eje moderno-colonial del sistema-mundo.....	13
2.3. Primera conclusión: capitalismo y vida son incompatibles.....	28
3. La crisis del paradigma civilizatorio moderno: la acumulación capitalista y nuestra condena de muerte.....	29
3.1. Segunda conclusión: La lógica de acumulación capitalista ha provocado una crisis de civilización y ello nos obliga buscar alternativas históricas al paradigma actual.....	37
4. El sistema imperial de los derechos humanos (contraderechos) y la expropiación del Derecho de los pueblos y de la naturaleza.....	38
4.1. Tercera conclusión: El sistema estructural de contraderechos, maliciosamente llamado derechos humanos, no puede responder a la crisis civilizatoria del paradigma moderno.....	44
5. Conclusión del capítulo	

CAPÍTULO SEGUNDO: DEL PARADIGMA MODERNO AL PARADIGMA BIOCIVILIZATORIO. ALGUNOS POSTULADOS TEÓRICOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DESDE LA SUBALTERNIDAD

1. Introducción: Antes de iniciar pensar en dos caminos.....	47
2. La teoría biocéntrica: ¿el nuevo imperialismo “ecológico”?.....	50
3. Los postulados del paradigma biocivilizatorio. Un nuevo modo de sentir, pensar y habitar la Tierra.....	56

3.1. Primer postulado: fundamenta la vida de los pueblos y del Sistema-Tierra desde la materialidad.....	58
3.2. Segundo postulado: una comprensión compleja de la relación entre ser humano y el Sistema-Tierra.....	64
3.3. Tercer postulado: una teoría de la moralidad biológica de la praxis. Hacia una ecología de la mente y el corazón	69
3.4. Cuarto postulado: establece una serie de condiciones para la construcción de un proyecto comunal (socialista o comunista) de carácter biocivilizatorio.....	74
<i>a) Ecologizar nuestras relaciones: hacia la descolonización de las relaciones entre la naturaleza y el ser humano, y entre los humanos.....</i>	<i>79</i>
<i>b) Ecologizar la economía: hacia un modelo de producción “sostenible”, colectivo, democrático e intercultural.....</i>	<i>81</i>
<i>c) Ecologizar la democracia e instaurar la interculturalidad: hacia un bloque antisistémico liberador de la Tierra y de los pobres.....</i>	<i>87</i>
4. Conclusión del capítulo.....	89

CAPÍTULO TERCERO: HACÍA UNA TEORÍA BIOJURÍDICA O IUSMATERIALISMO ECOLÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA

1.Introducción.....	92
2. El sistema-mundo jurídico y sus presupuestos ideológicos capitalistas-modernos-coloniales.....	92
3. La configuración y fundamentación del sistema imperial de los derechos humanos y medio ambientales (Contraderechos).....	99
4. Los derechos de la naturaleza desde el constitucionalismo latinoamericano.....	106
5. Postulados de una teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza.....	114
(1°) La teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza, tiene como última instancia de fundamentación y legitimación la vida y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza.....	115

(2°) Se fundamenta materialmente en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y la naturaleza, postulando un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza (ambos complementarios).....	115
(3°) Los derechos humanos y de la naturaleza son praxis con poder real de satisfacción propio de los pueblos, (de un sujeto antroporesponsabilizante).....	119
(4°) El sistema de derechos humanos y de la naturaleza postula una serie de principios para un nuevo marco de interpretación jurídica.....	121
6. Conclusión del capítulo.....	124
CONCLUSIONES	126
BIBLIOGRAFÍA	130

INTRODUCCIÓN

Cuando los índices de pobreza monetaria marcan que existen 3400 millones de personas pobres en el mundo, la gran mayoría concentrada en el Sur Global. Cuando el modelo civilizatorio moderno es quizá el más pobre de la historia de la humanidad, porque existen altos índices de indigencia de satisfactores materiales que impiden el florecimiento de las capacidades y satisfacción de las necesidades de los pueblos. Cuando la integridad de la biósfera está altamente comprometida y el ritmo de pérdida de biodiversidad es tal que ya se habla de “una sexta extinción” de origen antropocéntrico. Cuando las tierras donde se cosecha el trigo para los pobres se están volviendo cada vez más infértiles, el agua que sacia la sed a los sedientos se está agotando y contaminando, y los bosques y selvas que visten de verdor al planeta y sirven de Templos naturales para el florecimiento de la diversidad de la vida, se están desnudando ferozmente. Cuando se están ocasionando grandes holocaustos naturales y humanos, y reina la indiferencia en las mayorías. Cuando el Dios de los pobres es más bien el Dios de las riquezas (*Mammón*), el cual para vivir exige el sacrificio de sus hijos y de todo lo creado, haciendo correr ríos de sangre y multiplicando los desiertos estériles, significa que algo va mal, muy mal.

Esto nos obliga a preguntarnos sobre las causas que lo originan, pero más que las causas es importante entender la totalidad sistémica que está detrás. La respuesta es a la vez sencilla y compleja de explicar y varía mucho desde dónde nos situemos para contestarla. Por supuesto, esto se debe al modelo de producción capitalista y su lógica de acumulación depredadora y destructiva. El sistema en su totalidad es el problema, porque condiciona las praxis y estructura los fundamentos de la vida colectiva en función de esa lógica. Pero, como demostraremos, este sistema también despliega una totalidad jurídica global, un sistema-mundo jurídico que responde al paradigma civilizatorio capitalista, y que tiene por presupuestos ideológicos a la modernidad colonialidad —dotándole de sentido—.

Frente a todo esto, las preguntas que surgen son: ¿Se puede encontrar una verdadera solución radical al problema de la crisis ecológica y humana, desde la lógica capitalista, generadora de escandalosas desigualdades y estragos catastróficos? Y, por lo tanto ¿Se pueden materializar los derechos de los pobres y de la naturaleza, desde el sistema-mundo jurídico y su ideología, el cual se configura en función a la lógica de la acumulación del

capital y la modernidad-colonialidad? Es claro que en las preguntas se configura una contradicción *in adiecto*, pero la riqueza de las respuestas nos llevará a comprender la lógica del funcionamiento y estructuración del sistema, como totalidad, y sobre todo, obliga a pensar en alternativas posibles, que en la actualidad los pueblos y movimientos del mundo, ¡valientes por decidir levantarse y luchar contra este sistema!, están construyendo, “desde abajo” y con gran ánimo.

Se propone hacerlo retomando cinco tradiciones intelectivas postuladas por los grupos subalternos (indigentes de satisfactores materiales) que han sido relegados a la marginalidad epistémica por el capitalismo-moderno-colonial, pues siguiendo a Ellacuría, son desde un aspecto epistemológico el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica, ya en ellas esta negativa o positivamente la verdad de la realidad, en este caso, la verificación material de la praxis biocida del paradigma civilizatorio moderno. Además, ofrecen alternativas ante la crisis civilizatoria que conviene retomar, siempre en un sentido material crítico, es decir, que tengan como última instancia de fundamentación y legitimación la vida y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza. También permiten repensar al Derecho capitalista e imperial, deslocalizándolo fuera de todo texto normativo, y entendiéndolo como un “derecho vivo” y revolucionario para los pueblos y la naturaleza. Estas tradiciones intelectivas son: la teoría materialista, la interculturalidad, la teoría de la complejidad, la teoría descolonial, y la teoría biocéntrica.

Por esto, en el primer capítulo se analiza el funcionamiento y la lógica que subyace al sistema-mundo capitalista-moderno-colonial, y cómo ello configura al Derecho capitalista e imperial. En el segundo, al demostrar que no es posible pensar en una solución a los problemas ecológicos y humanitarios, a partir de la lógica que los ocasionó, se propone una serie de condiciones necesarias para transitar hacia un paradigma civilizatorio alterno, con base en las ya mencionadas tradiciones intelectivas. Y finalmente, en el tercer capítulo, dado que el sistema-mundo jurídico del paradigma civilizatorio moderno no puede responder a la actual crisis civilizatoria, desde el paradigma alterno que llamamos biocivilizatorio se postula una teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza, o en términos de una teoría materialista del derecho, un iusmaterialismo ecológico, la cual propone un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza, que subvierte al contraderecho capitalista e imperial.

Como demostraremos a lo largo de esta investigación, dadas las múltiples dimensiones de la crisis causada por el paradigma actual y su configuración de los fundamentos de la vida colectiva impuesta a los pueblos del mundo, se vuelve imperativo la dimensión ecológica en todas las luchas por los derechos humanos, visibilizando los derechos de la naturaleza, pues afirmamos que ¡El derecho a la revolución de los pueblos, es también el de la revolución de la Tierra!

CAPITULO PRIMERO

LA CRISIS DEL PROYECTO CIVILIZATORIO DE LA MODERNIDAD

1. Breves notas introductorias

Hace aproximadamente 150 años, Marx señaló que el capitalismo es el sistema económico más eficaz que la humanidad ha inventado, pero a un alto costo: la destrucción de las bases mismas de su propia riqueza, la naturaleza y el trabajo. Marx realizó un estudio científico del capital, desentrañando sus mecanismos de acumulación basada en la ley del valor y sus contradicciones. Sin embargo, no podemos exonerar a Marx de las ilusiones “progresistas” o “prometeicas de su época”, ni tampoco exigirle un marco categorial preciso para responder a las nuevas demandas epistemológicas y sociales que surgieron al margen de la totalidad moderna (África, Asia y América Latina), con gran relevancia durante la década de los 60. Toda crítica y denuncia al proyecto civilizatorio de la modernidad, la debemos analizar dentro del horizonte de la totalidad histórica del momento, de lo contrario podríamos caer en un presentismo histórico. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido en el tiempo las cosas, el hombre y en gran medida sus acciones¹.

Para propósitos de nuestra investigación, el análisis que Marx realizó de la realidad social, en este caso del capitalismo, es importante porque, en primer lugar, su base epistemológica permite situarnos desde la mirada de los oprimidos, realizar una lectura de la realidad social con los ojos de los explotados, como Marx lo realizó en función de una opción por una clase social. En términos de Ellacuría, es en los oprimidos y descartados por el capitalismo el *lugar-que-da-verdad*, el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica, pues en sus condiciones materiales está negativa o positivamente la verdad de la realidad. En segundo lugar, siguiendo a Houtart, el análisis marxista de la realidad ayuda a comprender las contradicciones materiales surgidas en la construcción material de la vida, y como estas *condicionan* –más no determinan– otros campos como el político, cultural, epistémico o ideológico, etc². En tercer lugar, el análisis marxista de la realidad social ofrece una visión holística, de conjunto y a la vez una crítica holística. En

¹ Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía*, p.88.

² Para un análisis de la metodología marxista de análisis de la realidad social véase: Houtart, François, *El análisis marxista y el Buen Vivir. Lecciones de François Houtart en Chile*, Chile, Urracas Emaús Chile, 2016.

este sentido, son importantes las aportaciones de Wallerstein para entender al capitalismo como un sistema histórico, en su realidad concreta y única. Su unidad de análisis es el sistema-mundo y su dimensión temporal es el tiempo largo³. Finalmente, no podemos hacer a un lado la invitación y el compromiso existencial de Marx, su esposa Jenny y sus hijos, de transformar al mundo, no desde la pura actividad especulativa, ni tampoco desde el mero activismo que se encubre de praxis, pues se requiere tener claridad sobre quiénes son los opresores y los oprimidos, y qué significa esto entonces en la liberación de los oprimidos. Transformar el mundo significa saber qué vamos a transformar en función de la referencia a un paradigma, que como demostraremos ya no puede seguir siendo el proyecto civilizatorio moderno. Hay que movilizarnos por un nuevo paradigma, un paradigma civilizatorio Otro, en donde se reorganicen las bases de la vida colectiva de los seres humanos en el planeta, recuperando su religación con la naturaleza y el cosmos. Sobre esta transición a otro paradigma hablaremos más adelante.

2. La configuración estructural del Sistema-Mundo Capitalista-Moderno-Colonial y su lógica de operación: acumulación por despojo

Existen dos grandes oprimidos en estos momentos de la historia humana: los pobres y la Tierra. Los primeros ven amenazada su existencia. 3400 millones de personas en el mundo viven en pobreza extrema y casi la mitad son niños y niñas⁴. La gran mayoría de la pobreza se concentra en el Sur global, y pese a que según datos existe un avance en el combate a la pobreza a nivel mundial, la desigualdad sigue en aumento, pues el 99% de la población mundial posee menos riqueza que el 1% más pudiente de la población del planeta. Tan solo en el 2017, 82% del dinero que se generó en el mundo fue al 1% más rico de la población global⁵. La segunda experimenta una amenaza más aguda. La integridad de la biósfera está altamente comprometida. El ritmo de pérdida de biodiversidad es tal que ya se habla de

³ Cfr. Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, XXI, México, 2016.

⁴ Este número de pobreza es medido con los estándares de pobreza monetaria. Si se mide con los criterios de pobreza humana (p.ej. los señalados directa o indirectamente por K. Marx, G. Markus, E. Fromm, J. Boltvinik, etc.) resulta que la sociedad moderna es quizá de las más pobres de la historia de la humanidad. ¡Tan pobre que no ve su pobreza! Cabe señalar que por riqueza, desde la teoría materialista de las necesidades/capacidades, se entiende como el florecimiento de las capacidades y satisfacción de las necesidades de los pueblos.

⁵ Cfr. Macías Aymar, Iñigom y Ruíz Rodríguez, Susana (coord.), *Una economía para el 99%*, Oxfam Intermón, 2017. Disponible en: <https://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/Informe-Una-economia-para-99-espana-oxfam-intermon.pdf>; UNDP, “Half of world’s poor are children”, UNDP, 20 de septiembre del 2018; BM, “Casi la mitad de la población mundial vive con menos de USD 5,50 al día”, Comunicado de prensa, Octubre 2017.

“una sexta extinción”, la primera de origen antropocéntrico⁶. Por su parte, el cambio climático sigue profundizándose. Los registros de temperatura, que se remontan a finales del siglo XIX, evidencian que en los últimos 100 años la temperatura de la Tierra aumento 0.8°C, de lo cual casi el 0.6°C de este calentamiento ocurrió en las últimas tres décadas⁷. Esto ocasiona el aumento de los niveles del mar y el derretimiento de los hielos polares afectando a los ecosistemas con graves consecuencias para todos nosotros. Ante esto, nuestros niveles de consumo siguen en aumento, produciendo más desechos que terminan por contaminar los diversos ecosistemas.

La pregunta que surge ante estos hechos es: ¿qué los origina? La respuesta es a la vez sencilla y compleja de explicar y varía mucho desde donde nos situemos para contestarla. Por supuesto, esto se debe al modelo de producción capitalista y su lógica de acumulación. Solo que hay dos versiones de la historia. Si nos situamos “desde arriba” con la mentalidad del colonizador —muchas veces sin saberlo— estos hechos son consecuencia de la dinámica natural del sistema, el cual para evitarlos se debe regular mejor o cambiar a los actores que se vuelven “nocivos” al mismo sistema. Es normal que en el sistema existan pobres —*sujetos libres* que pueden disponer de su fuerza de trabajo— porque no aprovechan las ventajas que el mismo capital ofrece; eso los vuelve “ociosos”, “improductivos”. También se culpa a los estados por no mejorar los mecanismos internos y aceptar “reglas” externas que incentiven procesos de proletarización (apertura al libre mercado) o mejores regulaciones ambientales que hagan frente a la crisis ecológica. Nunca se condena al sistema en su totalidad. En cambio, si nos situamos desde el *pauper*, “desde abajo”, desde la “carnalidad” de la persona que busca poder satisfacer sus necesidades (y desarrollar sus capacidades) materiales para poder vivir, reproducir y hacer florecer su vida y la vida de su comunidad, de su familia, el capitalismo muestra su perversión, su lógica alienante por el cual el Otro es negado en su alteridad y es subsumido en cualquiera de las formas de control y de explotación del trabajo, es decir, en la identidad del capital. Es la misma lógica que se aplica al Sistema-Tierra. El sujeto se descubre que no es libre, sino oprimido. Y la Tierra es escuchada por su “clamor”, que grita en la mayor fuerza de los huracanes, la intensidad de los terremotos, el aumento de las sequías y lluvias torrenciales, que nos reclama el verdor de los pastos y árboles, la pureza de los ríos, y le duele la

⁶ Leakey, Richard, y Lewin Roger, *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Barcelona, Metatemas, 1997. Disponible en: <<http://galeon.com/fierasysabandijas/enlaces/libros/sexext.pdf>>.

⁷ BBC, “El cambio climático: ¿por qué el mundo está en una etapa crucial para su futuro?”, 3 de diciembre de 2018. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-46421432>>.

infertilidad de los suelos. El sistema en su totalidad es el problema. El capitalismo se limita a sí mismo afectando sus propias condiciones sociales y ambientales.

Por lo tanto, si estos hechos son producto de las contradicciones del mismo sistema capitalista, el sistema en su totalidad es el problema —un problema que está destruyendo minuto a minuto las condiciones materiales que posibilitan la producción y reproducción de la vida del ser humano y la naturaleza—. Ahora bien, este hecho obliga a ver al capitalismo como un sistema histórico, para dimensionar sus estructuras que se han configurado a lo largo de la historia y alcance espacial, y descubrir en éstas su lógica permanente. La categoría de análisis sistema-mundo propuesta por Wallerstein es de gran ayuda, porque permite tener claridad sobre la dimensión temporal y espacial del capitalismo. En su dimensión espacial, permite pensar todo hecho o acción concreta dentro de un entramado estructural global formado por múltiples unidades políticas y culturales, e impuestas por un conjunto de países (del centro) que representan y dominan una zona integrada de actividad e instituciones, las cuales obedecen a ciertas reglas sistémicas. Así, cualquiera de las experiencias, resistencias y luchas por la liberación de cualquier región del planeta (nivel micro) se hacen impensables por fuera de su interconexión en el entramado estructural global del sistema-mundo-mundial (nivel macro). En su dimensión temporal, vemos que este sistema no es solo un modelo de producción que surgió en un momento histórico determinado, es junto con la modernidad, y religado a esta, un *modelo civilizatorio* que se fue configurando y mundializando conforme se agregaban nuevos territorios o espacios mundo. De ahí que el sistema-mundo sea un sistema-mundo moderno-capitalista y colonial, pero esto lo explicaremos más adelante⁸.

Conviene ahora profundizar sobre la dimensión estructural del capital desde la unidad de análisis de sistema-mundo, para después explicar la lógica aniquiladora de su funcionamiento, con el objetivo de demostrar que capitalismo y vida son incompatibles. Lo uno requiere del sacrificio del otro para poder actualizarse en cada momento. Si tenemos éxito en demostrarlo, daría pie a afirmar que el capitalismo en religación con la modernidad y colonialismo, como paradigma actual del proyecto civilizatorio mundial ha fracasado, porque nos está conduciendo al exterminio de toda la vida en nuestro planeta.

⁸ Antes de continuar, conviene señalar que por sistema-mundo Wallerstein se refiere no a un sistema *del* mundo sino a un sistema que *es un* mundo, “una realidad social dentro de la que operamos y cuyas reglas nos constriñen”, pudiendo existir diversos sistemas-mundo en una zona geográfica. Solo que el sistema-mundo capitalista, de entrada, surgió en una parte del planeta que luego alcanzó una dimensión global (Cfr. Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*, XXI, México, 2017, pp.126- 129).

También que dicho paradigma es histórico y no inmutable, pues no siempre existió el capitalismo ni la historia no ha llegado a su fin⁹.

2.1. La estructuración del sistema-mundo moderno-capitalista-colonial: su dimensión temporal-espacial

Wallerstein señala que lo que distingue al sistema social histórico que llamamos capitalismo es que en este sistema *el capital* pasó a ser usado de una forma muy especial, “a ser usado con el objetivo o intento primordial de su autoexpansión”¹⁰. El capitalismo desde sus orígenes se va estructurando para responder y “dar prioridad” a una racionalidad dictada por la incesante búsqueda de acumulación de capital. La acumulación incesante es un concepto que para Wallerstein significa que “las personas y las compañías acumulan el capital al fin de acumular más capital”¹¹. Si decimos que “da prioridad” es porque existen mecanismos estructurales que castigan a los que actúan con otra motivación que no sea la de acumular más, siendo eliminados eventualmente. Mientras, quienes actúan con la motivación adecuada son recompensados, y, si tienen éxito, enriquecidos. Para hacerlo, se van configurando las relaciones sociales y los espacios geográficos. Ahora bien, es importante tener clara la contingencia de la racionalidad del sistema capital, porque si bien el sistema capitalista mundial goza de estabilidad, también en cuanto *sistema histórico* tiene un ciclo de vida. Este dejaría de existir como resultado de la “incapacidad para asegurar a escala global que el ritmo de expansión del consumo real iguale al ritmo del crecimiento de la riqueza”¹². Así, cuando las fuentes de acumulación del capital empiecen a agotarse, el sistema comenzará a afrontar problemas de muy difícil resolución. No obstante, el capitalismo busca superar estas contradicciones, al menos de manera momentánea, agudizando más su explotación y opresión.

La lógica de la acumulación es la fuerza estructuradora del capital. Wallerstein, permite entender cómo se estructura el sistema-mundo moderno-capitalista en función de

⁹ Ya otros autores han cuestionado el éxito del paradigma civilizatorio de la modernidad. El mismo Marx sin emplear el concepto de modernidad como eje de reflexión, realizó una gran contribución crítica a las manifestaciones concretas de la modernidad capitalista. No se trata en este momento de realizar una genealogía del pensamiento crítico al paradigma civilizatorio, sobre ello se puede consultar: Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo, *et.al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2011. Lo que tratamos es de no solo quedarnos con la pura crítica al modelo de producción capitalista sin tomar en consideración otras tradiciones críticas que ayudan a potenciar nuestra comprensión del actual sistema-mundo moderno-capitalista-colonial, como la tradición decolonial, intercultural y iusmaterial.

¹⁰ Cfr. Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico, op.cit.*, p.2.

¹¹ *Ibidem*, p.41.

¹² Pizarro Contador, Crisóstomo, Immanuel Wallerstein: *Globalización de la economía-mundo capitalista. Perspectiva de largo plazo*, Chile, FCE, 2016, p.27.

la estructuración de tres áreas en este sistema: centrales, semiperiféricas¹³ y periféricas. Esto obedece a la articulación del eje axial de división de trabajo el cual une a los procesos centrales y periféricos. Centro-periferia, es un par relacional que comenzó a usarse ampliamente cuando fue asumido por Raúl Prebisch y la Teoría de la Dependencia¹⁴ durante la década de los cincuenta. Wallerstein lo retoma para articular mejor su propuesta del eje de división del trabajo de la economía-mundo.

La división axial del trabajo a escala global, en una economía-mundo, ha consistido en la extracción del plusvalor por parte de los Estados centrales con respecto a los periféricos. La plusvalía es concebida como resultado de la transacción entre los productores de los países centrales de alto costo salarial hacia los productores periféricos de bajo costo salarial, generando un intercambio desigual. Para Wallerstein, ésta no es la única manera de transferir capital acumulado de regiones políticamente débiles a regiones políticamente fuertes, también está el pillaje—o el extractivismo no solo económico, sino también epistemológico y cultural que hoy en día sigue existiendo— usado ampliamente durante las primeras épocas de incorporación de nuevas regiones a la economía-mundo¹⁵.

Lo anterior implica que los Estados fuertes —que conforman y dominan el sistema-interestatal— impongan restricciones a los Estados más débiles. El derecho sin duda juega un papel importante. Wallerstein señala que el Estado ha sido un mecanismo crucial para la acumulación máxima del capital, siendo los derechos de la propiedad una pieza central del sistema capitalista. Aquí se evidencia una contradicción, pues se supone que la ideología capitalista implica que unos empresarios privados puedan realizar sus transacciones en igualdad de competencia en el mercado fuera de toda interferencia estatal. Sin embargo, en la práctica nunca ha sido así, por ello Wallerstein afirma que el capitalismo no podría haber florecido y continuado sin el papel activo del Estado: “los capitalistas han contado con la

¹³ *Ibidem*, p.21.

¹⁴ La teoría de la dependencia surge en los años 60 como reacción a la teoría de la modernización y el desarrollo. Esta, sugiere que los países del tercer mundo no pudieron desarrollar su mercado e incorporarse con éxito a la economía global debido a sus tradiciones o “modos de vida”. El desarrollo económico es asequible a los países subdesarrollados, siempre y cuando éstos ejecuten las políticas económicas adecuadas y abandonen sus modos tradicionales (bárbaros) de vida. Ante esto, los teóricos de la dependencia como Theotnio de los Santos y Fernando Cardoso, denunciaron el ocultamiento que estas teorías hacen, pues, para que el desarrollo y el privilegio de vida de unos países continúe en el tiempo, se requiere el subdesarrollo y sacrificio de los otros. En consecuencia, la dependencia no es un fenómeno coyuntural, sino estructural, inherente a la lógica propia del capitalismo mundial, véase Dos Santos, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, México, Plaza y Janés, 2002. Disponible en: <<http://ru.iiec.unam.mx/3099/1/TeoDep.pdf>>; Cardoso, F.H, “¿Teoría de la dependencia o análisis concreto de situaciones de dependencia?”, en *Política y Sociedad*, núm.17, Madrid, 1995. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9494220107A/30231>>.

¹⁵ Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*, op.cit., p.46.

capacidad de utilizar el aparato del Estado en beneficio propio”¹⁶. De ahí, que los Estados más fuertes conformados en un sistema-interestatal impongan restricciones y condicionen a los más débiles, materializándose en la constitución de organismos e instituciones financieras, que ante el mundo muestran una cara de legalidad y legitimidad por el derecho internacional. Sin embargo, no hay que omitir que si bien los países centrales se imponen a los débiles bajo la hegemonía de enormes grupos económicos y poderosas fuerzas imperialistas, esto también implica un fenómeno de “colonización interna” en relación con la debilidad de la burguesía nacional y su disposición a convertirse en socia menor del capital internacional, además de reproducir los mecanismos de dominación hacia el interior de los estados por razones, por ejemplo, epistémicas, raciales o de género.

Sin embargo, cuando Wallerstein propone al sistema-mundo como unidad de análisis de la realidad social, implica que dicha unidad es vista como una unidad de análisis universal, lo cual lo lleva a desconocer o incluso menospreciar la riqueza de los particulares. Tal vez ello genere que muchos procesos e información se pierdan. Esto es, establecer un único nivel de análisis como premisa para estudiar la realidad social conlleva a suponer que el resto de los niveles no solo son faltos de sustancia, sino simples derivaciones del nivel privilegiado. Así, las resistencias políticas-económicas que se dan en lo local o inclusive a nivel nacional contra alguna acción concreta del sistema-mundo-moderno —pienso por ejemplo en las resistencias que los grupos indígenas realizan para la preservación de sus territorios contra las grandes transnacionales apoyadas por sus países de origen que buscan apropiarse de los recursos naturales— son poco relevantes, cuando no simplemente despreciadas, porque no produce un cambio social al nivel de la totalidad del sistema-mundo. Coincidimos con Jaime Osorio¹⁷, al señalar que lo que acontece en las formaciones económico-sociales o en Estados nacionales tiene consecuencias en el sistema-mundo-moderno capital, mayores o menores según la magnitud del acontecimiento.

En cuanto a la modernidad, según Wallerstein, es posible gracias a la expansión territorial que España realiza en 1492. De ahí que afirme que la modernidad tiene sus orígenes en el siglo XVI. Esto no significa que considere la existencia como tal de la modernidad —como sí lo hace Dussel— antes del siglo XVIII, sino que gracias a la

¹⁶ Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, op.cit., p.47.

¹⁷ Para profundizar en las diversas críticas sobre la unidad de análisis de sistema-mundo, véase Osorio, Jaime, “El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación: Una lectura crítica”, en *Argumentos*, núm.77, Vol.28, México, 2015, pp.131-154.

expansión territorial española fue posible la modernidad. El sistema-mundo, que se origina en el siglo XVI, es un sistema-mundo-moderno —o premoderno en el sentido estricto del entendimiento histórico eurocéntrico de Wallerstein— con una economía-mundo capitalista. Por ello, se afirma que el sistema-mundo-moderno es capital. Es claro entonces que la modernidad ha posibilitado el florecimiento del capital. Y el capital ha condicionado el desarrollo de la modernidad. Sin embargo, se vuelve innecesario caer en discusiones bizantinas como algunos teóricos “decoloniales” sobre qué fue primero: la modernidad o el modelo de producción capitalista¹⁸. Tampoco es recomendable estudiar a la modernidad y el capitalismo de forma separada e independiente, un sistema-moderno por un lado y un sistema-capitalista por el otro, pues en algún momento de la configuración del actual sistema-mundo moderno-capitalista, capitalismo y modernidad quedaron religados. Además, existe otra nota constitutiva del paradigma civilizatorio moderno que Wallerstein no abundó en sus reflexiones: la colonialidad.

Ya en 1994, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein en su artículo “La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial”, señalaban la importancia en cuanto al papel de América como punto de partida o condición de posibilidad para un proceso de implicaciones globales. Para estos autores, América fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista, pues el mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América. Pasado los siglos, el “Nuevo Mundo” se convirtió en patrón del modelo entero del sistema-mundial. Lo importante de este artículo es la introducción de la noción de ‘colonialidad’ como un elemento esencial para la integración del sistema interestatal, construyendo un conjunto de reglas para la interacción entre los estados. Así, los países fuertes (del centro), en un principio coloniales, impusieron sus reglas y condiciones a los países débiles (periféricos), antes colonias, con base en el factor de la colonialidad. Para Quijano y Wallerstein, la colonialidad ha persistido hasta el día de hoy, en las jerarquías sociales y culturales, entre lo europeo y lo no europeo, entre otras razones por que las independencias en América Latina no deshicieron la colonialidad, sino que sencillamente solo transformaron su contorno.

¹⁸ No es motivo de este trabajo realizar un análisis histórico sobre las condiciones materiales en las que el capitalismo surgió como modelo de producción. Pero es importante tener en cuenta su lógica origen, de acumulación que lo lleva a ser expansionista y expropiatorio, así como el papel que jugó la conquista de América para su consolidación.

No obstante, Quijano tomará distancia de Wallerstein elaborando su propuesta de la *colonialidad del poder* a partir del análisis de la expansión del capitalismo como patrón global de poder. En Quijano, la modernidad y colonialidad operan como ejes del patrón mundial del poder capitalista: “con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy”¹⁹. La aportación principal del sociólogo peruano es el papel que le da a la colonialidad en el despliegue del capitalismo a escala mundial, cuyos componentes son heterogéneos —la heterogeneidad nos permitirá después superar todo determinismo estructural. Lo específico de la colonialidad es el hecho de que “se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo [...] y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”²⁰. Es así como, la idea de raza ha y sigue determinando la formación de relaciones sociales y la construcción de identidades, legitimando o naturalizando las múltiples modalidades de explotación.

En cuanto a la configuración de la modernidad, Wallerstein y Quijano se distancian de Dussel, si bien coinciden en la importancia del papel de América en la formación del sistema-mundial, existen diferencias sobre las consecuencias que trajo dicho papel. Para los primeros, América es constitutiva del sistema-mundo capitalista, mientras que para Dussel marca el primer momento de la modernidad. Por esto no es extraño que Dussel afirme: “Wallerstein [se] reserva el concepto de ‘modernidad’ para el tiempo de la Ilustración”²¹. Lo que va a distinguir entre la primera y segunda modernidad es la centralidad geopolítica del sistema-mundo. En Dussel la modernidad tiene como nacimiento 1492, aunque su gestación se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. De manera que 1492 será el momento del nacimiento de la modernidad “como concepto, el momento concreto del ‘origen’ de un ‘mito de violencia sacrificial’ muy particular [el mito de la modernidad] y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo”²². En consecuencia, en esta época de la *primera modernidad* europea, la modernidad en cuanto tal es hispánica, humanista, manufacturera y mercantil, con hegemonía sobre el Atlántico, más no del sistema-mundo,

¹⁹ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of world-systems research*, VI, 2, EUA, summer/fall 2000, p.342.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Dussel, Enrique, “Sistema mundo y transmodernidad”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2004, p. 204.

²² *Ibidem*, p.10.

pues el centro geopolítico sigue siendo el Mar de la China en el Sudeste asiático, con el Indostán y la China por fronteras. Ello significa, entre otras cosas, que Europa no habría sido “desde siempre” el centro y el fin de la historia universal. Ahora bien, la *segunda modernidad* surge con desplazamiento en la hegemonía del Este por Occidente, con lo cual el centro geopolítico del sistema-mundo pasó al Atlántico. Es en esta etapa en donde nace la hegemonía mundial europea. En consecuencia, su protagonismo es un acontecimiento reciente. La organización de Europa, como núcleo del orden mundial, no tendría más de doscientos años de antigüedad.

Por otro lado, Mignolo prefiere hablar de sistema-mundo *moderno-colonial* para enfatizar la colonialidad como momento constitutivo de la modernidad. Por eso, la noción de Wallerstein de un sistema-mundo moderno encuentra una diferencia sustancial con la propuesta de Walter Mignolo, ya que el énfasis de este en la colonialidad transforma la noción misma de modernidad—como un proyecto civilizatorio: “[...] no hay modernidad sin colonialidad”²³. Sin embargo, hay que notar que con frecuencia Mignolo olvida la articulación de la modernidad con el capitalismo y sus formas de control y explotación del trabajo.

En conclusión, las aportaciones de Dussel y su abordaje histórico de la modernidad, de Quijano con la articulación que realiza del capitalismo y la colonialidad, y de Mignolo, con el énfasis en el elemento colonial del sistema-mundo, enriquecen la unidad de análisis propuesta por Wallerstein: el sistema-mundo. Ahora bien, dicha unidad no solo permite estudiar el funcionamiento a nivel práctico de las estructuras socioeconómicas del capitalismo, sino que la modernidad-colonialidad permite ver la configuración de la lógica de acumulación del capital mediante su patrón de poder expropiatorio y estructurador (acumulación por desposesión) al crisol de la raza/género/clase y su justificación epistemológica e ideológica. Tenemos entonces, *como configuración de la organización de las bases materiales de la vida colectiva a nivel mundial al sistema-mundo capitalista-moderno-colonial*.

2.2. La acumulación por desposesión y su eje moderno-colonial del sistema-mundo

Marx señalaba como punto de origen del capital (la esencia del capitalismo) una acumulación originaria previa a la acumulación del capital, una acumulación que no es

²³ Mignolo, Walter, “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p.34.

resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida. Esta acumulación es posible gracias a la disolución de la propiedad colectiva de la tierra y de otros bienes comunes ahí contenidos. Se trata de un despojo doble, de los bienes comunes y del trabajo. La persona queda desnuda frente al capital, solo con su corporalidad que prostituye al capitalista para poder reproducir su vida, mientras que la naturaleza queda dispuesta a ser torturada y convertirse en mercancía. Ambos están listos para ser sacrificados y mantener con su sangre y destrucción al *Dios Mammón*. Esta “etapa originaria” deja de ser relevante para algunos autores debido a su adjetivo “originario”, es decir, es vista como una etapa ya superada. Sin embargo, esa acumulación basada en el fraude, la depredación y la violencia, y legitimada por la fuerza del derecho (un derecho expropiatorio) es, para David Harvey, una práctica persistente del capitalismo. “Dado que denominar ‘primitivo’ u ‘originario’ a un *proceso en curso* parece desacertado, en adelante voy a sustituir estos términos por el concepto de ‘acumulación por desposesión’”²⁴. Así, el capitalismo instaló el despojo, un *patrón de poder expropiatorio* como parte estructural del funcionamiento del actual sistema de producción. Este despojo se ha ido agudizando y configurando a lo largo de la evolución del sistema-mundo moderno-capitalista-colonial, ajustándose y renovándose de acuerdo con las condiciones y exigencias necesarias para seguir acumulando más capital, y superar al menos de forma provisional algunas de sus contradicciones sistémicas.

Harvey retoma a Marx en la descripción que hace sobre la acumulación originaria con el objetivo de revelar el rango de los procesos por desposesión. Estos incluyen:

“la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad —común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos ; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito”²⁵.

Al igual que Wallerstein, Harvey señala el papel preponderante que ocupa el Estado con su monopolio de la violencia y sus definiciones de la legalidad que respaldan y

²⁴ Harvey, David, *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p.113.

²⁵ *Ídem*.

promueven estos procesos. Estamos ante un patrón de poder expropiatorio utilizado por el Estado en función de un derecho expropiatorio, entendido expropiatorio en términos marxianos, para acumular más y más capital.

Como mencionamos líneas arriba, la desposesión o despojo en Harvey, se ha ido agudizando conforme a las exigencias de la acumulación para superar, al menos momentáneamente, las contradicciones del sistema. Harvey señala que han aparecido nuevos mecanismos de acumulación por desposesión, por ejemplo, las patentes y licencias de los materiales genéticos como la plasma de semillas, la biopiratería, el pillaje del stock mundial de recursos genéticos en beneficios de unas cuantas empresas, y la reciente depredación de los bienes ambientales (agua, tierra, aire) y proliferación de la degradación ambiental, han resultado en la total transformación de la naturaleza en mercancía. La fuerza de la acumulación conlleva a la mercantilización de todas las cosas (si no de dónde se obtendrían nuevas ganancias). Ya Karl Polanyi advertía que el capital es una formidable máquina de cosificación, es decir, que la economía capitalista de mercado se ha automatizado y funciona según sus propias leyes, leyes impersonales del beneficio y la acumulación (desencajadas de la sociedad). Esto supone “simplemente la transformación de la sustancia natural y humana de la sociedad en mercancía”²⁶. Y, toda mercancía cuando deja de producir valor es descartada, desechada. Cuánta razón encarnan las palabras de Marx cuando señala que “el capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo vivo [y la naturaleza] y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa [y cuanto más destruye a la naturaleza]”²⁷.

Por esto afirmamos que el capital y la vida son incompatibles. Es un sistema ecocida. Marx a través de su estudio científico del capital pudo “intuir” que la destrucción ecológica es necesaria para el funcionamiento del capitalismo, solo que no fue capaz de dimensionar sus alcances y la complejidad de sus contradicciones²⁸. Para Marx, el modelo de producción capitalista:

²⁶ Cfr. Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, FCE, 2006, p. 49.

²⁷ Karl Marx, *El capital. Tomo I. El proceso de acumulación capitalista*, Archivo Chile, p.191. Disponible en: <<http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0010.pdf>>

²⁸ Michael Löwy, señala que los asuntos ecológicos no tienen un lugar central en el dispositivo teórico marxista, lo cual no implica que Marx y Engels no hayan señalado las consecuencias ecológicas inherentes al desarrollo de las fuerzas capitalistas de su época. En ese sentido, el ecosocialismo es de gran ayuda para realizar una lectura de la realidad desde la mirada del otro gran oprimido y doblemente descartado por el capital: el Sistema-Tierra (Cfr. Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012).

“no solo destruye la salud física de los obreros urbanos y la vida espiritual de los trabajadores rurales, sino que además altera los intercambios materiales entre el hombre y la tierra, y la condición eterna de la fertilidad duradera del suelo [...] La producción capitalista, por tanto, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social sino socavando al mismo tiempo las dos fuentes de donde emana toda riqueza: la tierra y el trabajador”²⁹.

Así, *la fractura metabólica es inherente al modelo de producción capitalista*. Esta consiste en la ruptura en el sistema de intercambios materiales entre la Tierra y la satisfacción de las necesidades materiales de los seres humanos, en contradicción con las “leyes de la vida” (las fronteras planetarias)³⁰. La fractura metabólica está íntimamente asociada a la acumulación por desposesión, pues mientras esta acumulación se ha mantenido y ahondado, asociado a ello se ha incrementado con creces los llamados flujos biofísicos o energético-materiales³¹. Somos una sociedad altamente energívora. En concordancia con lo anterior nuestros flujos de residuos han incrementado, si consumimos más desechamos más, por ende, la degradación ambiental va en ascenso. Esto explica por qué en los últimos años se fue consolidando una nueva modalidad de rentabilidad en los territorios como sumideros de residuos tóxicos, un nuevo mecanismo de acumulación por desposesión. Donde el capital ve una oportunidad de ganancia tratará a como dé lugar de penetrar en las relaciones sociales y espacios territoriales, sometiéndolos y configurándolos a los imperativos de valorización.

En este punto, son útiles las críticas aportadas por el ecosocialista James O’ Connor, quien encuentra una segunda contradicción a la primera desarrollada por Marx³². Para O’ Connor, “la incesante búsqueda de acumulación capitalista, perjudica o destruye las propias condiciones del capital debido a los límites naturales que se imponen al propio proceso de acumulación, que apropia y utiliza de manera autodestructiva las condiciones

²⁹. Karl Marx, *El capital. Tomo I. El proceso de acumulación capitalista, op.cit.*, p.390.

³⁰ Houtart, François, Dierckxsens, Wim, *et.al.*, *Las relaciones Sur-Sur, y el desafío de un nuevo proyecto de civilización*, Ecuador, IAEN, 2017, p.154.

³¹ *Ibidem*, p.148.

³² Existen dos contradicciones del sistema capitalista. La *primera contradicción* es interna al sistema capital y se concentra en la dominación política y social del capital sobre el trabajo, lo que explica la causa de la desigualdad sistémica de la población en función de la división social del trabajo a nivel mundial, y la extracción y transferencia de su plusvalor (trabajo no pagado). Esta es la contradicción clásica propuesta por Marx. La *segunda contradicción* es externa al sistema y se da entre las fuerzas productivas y las fuerzas de trabajo con las condiciones de producción. O’ Connor define a las condiciones de producción como “cosas que no son producidas como mercancías de acuerdo con las leyes de mercado (ley de valor), pero son tratadas como si fueran mercancías. En otras palabras, se trata de bienes ficticios con precios fijos” (O’ Connor, James, “¿Es posible el capitalismo sostenible?”, en *Papeles de Población*, vol.6, núm.24, UAEM, abril-junio, 2000, pp.22-23).

de producción, generando una crisis de costos”³³. Para acumular más, el capital degrada las condiciones materiales y sociales de su propia producción. Este es el caso, por ejemplo, del descuido de las condiciones de trabajo con el objetivo de abaratar sus costos, lo que termina por producir un incremento en los costos sanitarios, de la degradación de los suelos y destrucción de los espacios socioterritoriales que encontramos en la producción de monocultivos, tan necesarios para que el capital pueda obtener ganancia en los agrocombustibles y superar la futura escasez de energía, o la desatención de las infraestructuras urbanas en proceso de deterioro, solo por mencionar algunos ejemplos.

Claro está que el despojo y su patrón de poder expropiatorio, como parte estructural del funcionamiento del actual sistema de producción, y su destrucción de los espacios socio-territoriales, se ordenen en función de la estructuración del sistema interestatal del sistema-mundo moderno-capitalista-colonial propuesto por Wallerstein: centro, semiperiferia y periferia. Por tanto, es patente el despojo estructurado (por ejemplo, de los recursos naturales) del Norte sobre el Sur, con graves implicaciones que de forma deliberada afectan a las comunidades pobres y excluidas³⁴. No es extraño entonces, que hoy se destine el 80% de los recursos naturales, explotados principalmente en los países del Sur, para el consumo individualizado del 20% de la población mundial concentrada en el Norte³⁵. Así, el Sur además del fenómeno de la deuda externa, adquiere una *deuda ecológica*, pues es el Sur quien paga las consecuencias de las externalidades (daños a la naturaleza e injusticias sociales) provocadas por el Norte.

La hegemonía del capitalismo no puede explicarse solo por su patrón de poder expropiatorio que despoja para acumular: necesita colonizar las mentes, la aceptación de la reproducción de las relaciones de dominación en la vida cotidiana. Quijano y su categoría de colonialidad, señala como característica del patrón de poder capitalista a la clasificación de la población mundial sobre la idea de raza —y Lugones agregará “género”³⁶, y desde

³³ Cfr. O'Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI, 2001, pp.201-202.

³⁴ Houtart, François, Dierckxsens, Wim, *et.al.*, *Las relaciones Sur-Sur, y el desafío de un nuevo proyecto de civilización*, *op.cit.*, p.153.

³⁵ *Ibidem*, p.255.

³⁶ Para Lugones no solo la raza es un elemento clasificador de las relaciones sociales de poder, también el género. Lugones crítica a Quijano en su propuesta de colonialidad del poder al concebir el género sin relación con la raza. Por esto, cuando se habla de “negro” se asocia al hombre “negro”, invisibilizando a la mujer “negra” y la doble opresión que ocupa en función a las estructuras de poder. De ahí que, se deba de problematizar desde el género nuestros enfoques teóricos y prácticos, de lo contrario, caeríamos en reproducir la lógica patriarcal moderna y seguir con las praxis de dominación, apropiación y explotación, “encubiertas de liberación”, sobre los cuerpos femeninos, que se vienen gestando en América desde 1492, y que muchas de las veces son invisibilizadas por no ser conscientes de ello. Normalizamos la violencia y

el marxismo se agrega “clase”—. Asocia la idea de modernidad a una racionalidad específica y eurocéntrica. Todo esto en función del despliegue del capitalismo en América. *Modernidad, capitalismo y colonialidad fueron configurando las bases materiales y sociales y su producción de ideas desde 1492, que se impondrá como modelo civilizatorio al resto del mundo, y que ha seguido un proceso de contradicciones internas (dialéctico).*

El patriarcado está presente en el Antiguo y Nuevo Testamento. Los valores masculinos ocupan los principales espacios sociales. Dios mismo es presentado como un Padre y Señor, una masculinización de la divinidad que ordena y ejecuta. “El padre Celestial promete la salvación si se desprecia el cuerpo y *se aspira a una existencia liberada de toda relación con la naturaleza*”³⁷. Las mujeres son reducidas al espacio de lo privado e identificadas con la naturaleza, lo “salvaje” lo “bruto”, y tentadoras de la corporalidad masculina. Para Segato, el despliegue de la conformación del sistema-mundo capitalista-moderno-colonial produce una mutación histórica de la estructura de género. El sujeto “masculino” (blanco, heterosexual, cristiano, burgués, europeo) se vuelve modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, al mismo tiempo que el espacio de las mujeres y todo lo relacionado con la escena doméstica “se vacía de su politicidad y vínculos corporados, de alianza y cooperación, de que gozaba en la vida comunal, para transformarse en margen y resto de la política”³⁸. El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado. El trabajo para el mantenimiento de la vida (reproductivo y de cuidado) es atribuido exclusivamente a las mujeres, sin el cual sería imposible la reproducción social. “El trabajo de las mujeres en el hogar del patriarcado capitalista consiste en una mediación con la naturaleza en beneficio de los hombres: satisfacción sexual, nacimiento y alimentación de los bebés, transportar a los más jóvenes, proteger sus cuerpos y socializarlos, cultivar y preparar los alimentos, mantener la vivienda...”³⁹.

En relación con la raza, que para Quijano no tiene historia conocida antes de América⁴⁰, se visibiliza mejor la opresión que ocupan las mujeres y hombres en función a

legitimamos sus estructuras. (Cfr. Lugones, María, “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 9, Bogotá, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101).

³⁷ H. Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2011, p.48 (*cursivas mías*).

³⁸ Laura Segato, Rita, “Manifiesto en cuatro temas”, en *Critical Times*, v.1, núm.1, 2018, p.4.

³⁹ H. Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, *op.cit.*, p.65.

⁴⁰ Abdennur Prado señala la existencia de una dimensión teológica del racismo, premoderna, en razón al “linaje” o “pureza de sangre”, no con un significado biológico, justamente poco antes de iniciar la empresa de la Conquista de América, en el contexto de la expulsión de los moros de Nueva Granada. Se puede

las estructuras de poder. La mujer europea ocupó un rango superior que la mujer “nativa”, “negra”, “indígena”, dentro de la escala patriarcal del patrón de clasificación. No es la misma “experiencia” y “horizonte de expectativas” de una mujer indígena perteneciente a la huasteca potosina, que es atravesada por la raza y el género de la colonialidad y el patriarcado, y además es relegada en la marginalidad económica por no ser “productiva” a los ojos del capitalismo (la clase), que una mujer europea de suburbios con acceso a una educación universitaria, que reclama igualdad en las prestaciones sociales ante la agudización de la explotación de las fuerzas de trabajo por el neoliberalismo. Es importante mencionar que el patriarcado no solo ha y sigue oprimiendo y expoliando el cuerpo de las mujeres, también oprime y moldea al hombre, y le exige constantes pruebas de la pertenencia a la clase de los “hombres”, propias de su género⁴¹.

En cuanto a la clase, vislumbrarla solo desde su contradicción material entre dos clases antagónicas, burguesía y proletariado, cae en una comprensión reduccionista y economicista del entramado complejo y estructural del poder, en el sistema-mundo capitalista-moderno-colonial, invisibilizando a $\frac{3}{4}$ partes de la población mundial, que no es ni burguesa ni proletaria en el sentido estricto y eurocéntrico de la construcción social de estas categorías. Por ejemplo, la organización del modelo producción del “indígena” para el marxismo ortodoxo no se puede considerar comunista, pues no se han desarrollado primero las relaciones de producción capitalistas que configuran las condiciones necesarias para el tránsito hacia el socialismo. Los “indígenas” y “negros” necesitan subjetivarse en proletariados para poder aspirar a un mundo Otro ¡Nada más contrario a Marx! Esto infiere una consecuencia interesante, sin la existencia del proletariado no se puede hablar de capitalismo, por lo tanto, no se puede hablar en sentido estricto de capitalismo en América durante la conquista y su despliegue, borrando de un plumazo el papel que jugó América y su configuración con la modernidad-colonialidad. Por esto, no es extraño que los marxismos ortodoxos identifiquen el paradigma civilizatorio como un paradigma económico capitalista, limitando su praxis de liberación exclusivamente a resolver los problemas de “clase”, como si reapropiándose de los medios de producción y desarrollando ilimitadamente a las fuerzas productivas en automático desaparecerán las

considerar esta experiencia como la antesala de una política de segregación y estratificación social para justificar la expansión territorial en América. Sin embargo, en la Conquista de América existe un gran salto cualitativo de la raza como dispositivo de control, generando devastadoras consecuencias. (Cfr. Prado, Abdennur, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, México, Akal, 2018).

⁴¹ Laura Segato, Rita, “Manifiesto en cuatro temas”, *op.cit.*, p.2.

otras opresiones (raza-género) y el Sistema-Tierra dejará de ser expoliado⁴². No obstante, no podemos negar la existencia de los problemas de clase que la estructura del despojo capitalista produce. Relacionar la clase al género y la raza permite comprender, por ejemplo, la existencia de una burguesía Aymara mayoritariamente masculina, que invisibiliza su pertenencia a una clase a través de un esencialismo indígena y reivindican un proyecto etnonacionalista, no encontrando en sus discursos la diferencia entre indígenas pobres y ricos, ya que solo se parte del hecho de ser “indígena”⁴³.

La raza/género/clase fueron establecidos como instrumentos de clasificación social básica de la población mundial y configuración de las estructuras del despojo, que también incluye el cuerpo de las mujeres, por eso tanto el despojo como sus consecuencias en las relaciones socioterritoriales y ambientales son de gran calado en las comunidades pobres y excluidas del Sur, afectando doblemente a las mujeres, con el fin de mantener los “privilegios” del Norte. Por otra parte, la raza/género/clase permite tomar conciencia del “lugar desde donde se enuncia la praxis” y “quien realiza la praxis”, y esto es importante, porque si no tomamos conciencia de ello correremos el riesgo de seguir reproduciendo y legitimando, en nuestros discursos y acciones, las estructuras de dominación y explotación del capitalismo moderno-colonial. A esto, hay que agregarle al otro gran oprimido por el ser humano: el Sistema-Tierra, pues de qué sirve la praxis de liberación de las subjetividades atravesadas por la raza/género/clase si no retoman en su clamor los gritos de la Tierra. No se trata solo de la liberación de la explotación del humano por el humano, sino de la liberación que nos permita a todos vivir en armonía con la naturaleza y sentirnos religados a ella, y ello nos incluye, ¿o acaso no somos parte de la naturaleza y compartimos un mismo origen?

Por otra parte, para la teoría decolonial la modernidad estuvo desde sus orígenes condicionada (más no determinada) y religada al capitalismo (en ese momento mercantil) y a la colonialidad. Como señalamos en el punto anterior, para Dussel la Conquista de América marca el primer momento de la modernidad, aunque su gestación se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. En Mignolo,

⁴² Esto se debe principalmente al reduccionismo economicista propagado por algunas interpretaciones dogmáticas del marxismo. Este consiste en que el análisis de la estructura o base económica de la sociedad es un elemento que en última instancia determina todas las relaciones sociales y se expresa también en expresiones en la superestructura ideológica, política y jurídica de la sociedad. Sin duda, esta visión reduccionista y simplificador, hiperbolizará la significación del factor económico en detrimento de la necesaria visión holística e integradora de la modernidad.

⁴³ Cfr. Stefanoni, Pablo, “¿A dónde nos lleva la pachasofía?”, 2010; Stefanoni, Pablo, “Indianismo y pachasofismo”, 2010. Disponibles en:<www.rebellion.org>.

modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda, y en Quijano el capitalismo se articula con la modernidad y colonialidad. Coincidimos con la teoría decolonial en que el nacimiento de la modernidad estuvo condicionado por el descubrimiento y conquista de América impulsada por la búsqueda de nuevas rutas comerciales (capitalismo mercantil), pues el descubrimiento le exigió al europeo y su *episteme cristiana* abrir su horizonte ontológico de comprensión del mundo de la vida cotidiana europea. El descubrimiento del “nuevo mundo” lleva a Europa a tomar conciencia de sí misma como “viejo mundo”⁴⁴. Sin embargo, el punto de quiebre de esta naciente modernidad se da cuando se aportan los presupuestos ideológicos para justificar la Conquista, dándose el “problema del indio”, y su colonización del mundo de la vida. “Decid. ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas...?”⁴⁵. Es a partir de la reelaboración y reinterpretación de los conceptos del derecho natural, canónico y de gentes, al igual que las doctrinas filosóficas antiguas, en especial las aristotélicas, que se intenta encontrar la validez de los títulos de dominación, es decir, ser dueños por derecho y autoridad de las nuevas tierras y sus habitantes⁴⁶. Se da una justificación teológica de la conquista y el racismo, con el fin de seguir manteniendo la privilegiada posición del imperio español y portugués, ganada con América, para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por la explotación y dominación del trabajo de los “negros”, “indios” y “mestizos”. El Otro, el “indio”, y posteriormente el “negro” y “mestizo”, es encubierto como Otro. Los conquistadores, ahora colonizadores, los vieron desde un yo homogéneo y cerrado en sí mismo para el cual toda diferencia debe ser combatida. No hay semejanza con el Otro, ni posible reconocimiento en cuanto Otro. La raza será una ficción política que naturaliza la incapacidad de encuentro. Estamos ante la negación del Otro, fuera del mismo europeo, de su mundo y de su proyecto vital. De ahí que la modernidad, desde sus orígenes, se articule con la colonialidad en pro de la acumulación del capital. *La modernidad-colonialidad, es el engranaje que sirve al capitalismo para poder seguir acumulando más. La acumulación incesante se vuelve el*

⁴⁴ Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Cambio XXI, 1994, p.36.

⁴⁵ Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias. Libro III*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html#I_0_>

⁴⁶ Moreno Orana, Rebeca, *Escritura, Derecho y Esclavitud. Francisco José De Jaca ante el Nomos Colonial*, Puerto Rico, Ediciones Puerto, 2016, p.36.

motor de la letal máquina. Y el poder expropiatorio es el combustible para impulsar al motor y el engranaje.

La modernidad-colonialidad aporta los presupuestos ideológicos que han justificado la existencia del sistema-mundo capitalista-moderno-colonial. El éxito de la colonización del capital radica en la “aceptación impuesta” de las estructuras de dominación y explotación por parte de la gran mayoría de los pueblos. El conquistado es aculturado y disciplinado en la episteme del conquistador, se internalizan las relaciones y estructuras de poder, imaginarios y representaciones, e inducen comportamientos y conductas, que terminan por reproducir en su vida cotidiana, así se va configurando la subjetividad del conquistado. Basta decir que los grandes centros de disciplinamiento y enseñanza fueron las iglesias y haciendas, luego las fábricas y universidades. Coincidimos con Raúl Prada al señalar que “las relaciones y estructuras coloniales, las instituciones coloniales, se inscriben de esta manera, en los cuerpos y en su espesor, se cristalizan en los huesos como violencia materializada”⁴⁷. La colonización del mundo de la vida sigue tan vigente como entonces y es tan necesaria, pues de lo contrario como se seguirían expropiando las conciencias de los pueblos sobre la materialidad de su existencia y religación con el Sistema-Tierra. Llegados a este punto, para caracterizar a la modernidad-colonialidad podemos afirmar que:

(i) *Es un proyecto de dominio sistemático de la naturaleza (antropocéntrico y androcéntrico)*. La idea moderna de naturaleza se abre paso contra el concepto medieval europeo de sobrenatural y contra la imagen panteísta y reverente del hermetismo. Tanto Bacon como Descartes condenan la admiración excesiva de los misterios naturales e intentan revelar aquellos mecanismos que eran considerados “misteriosos”. Tal como afirma Descartes, se trata de desarrollar un tipo de conocimiento utilitario con la finalidad de convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza. La imagen del universo se convierte en un reloj cuyo mecanismo interno el científico debe descubrir. La naturaleza es despojada de su carácter divino y animado y es reducida a mera extensión de lo mensurable⁴⁸. Este dominio sobre la naturaleza que se vuelve objeto de conocimiento conlleva una concepción antropocéntrica de la existencia del ser humano, que termina por romper la alianza de fraternidad y sororidad del ser humano con la Tierra — y entre el mismo— destruyendo su sentido de religación con todas las cosas, con parte de la

⁴⁷ Alcoreza Prada, Raúl, *Descolonización y transición*, Ecuador, Abya Yala, 2014, p.34.

⁴⁸ H. Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, op.cit., p.104.

comunidad cósmica que nos une a todos. Para Boff, esto es de suma importancia, ya que “la idea que el ser humano se hace de sí mismo y de su posición en el universo es determinante en la definición de sus relaciones con la naturaleza, con la Tierra en cuanto todo y con su destino”⁴⁹.

El dominio del hombre sobre la naturaleza tiene una matriz teológica. En el Génesis, primer libro de la Biblia, Dios manda a la pareja originaria de Adán y Eva a ser fecundos y multiplicarse, llenando la tierra y someténdola. El mismo énfasis en la dominación y en la población de la Tierra parece claramente en el relato del diluvio. Este dominio e instrumentalización total de la naturaleza tendrá su continuidad secularizada en la ciencia y tecnologías modernas. “Comienza entonces una sistemática conquista de la Tierra, explotando sus recursos como medios del ilimitado deseo humano de consumo, de bienestar, de felicidad”⁵⁰. Sin embargo, no hay que dejar pasar que es solo el hombre heterosexual blanco y burgués (cristiano) que se proclama señor de la naturaleza y no tanto la mujer. Como ya señalamos, éste considera a la mujer como parte de la naturaleza que él debe poseer con exclusividad, someténdola a su lógica racional. Por esto, el varón tiende a reprimir lo que está ligado con lo femenino tanto en él como en la mujer. Se rige por el espíritu objetivo, por el cálculo racional y la estrategia de la eficacia, valores propios de la ciencia emergente. El sujeto es objetivo con respecto al objeto que se vuelve “cosa”, sobre el cual hay que torturar para arrebatarle sus secretos. Así, el antropocentrismo se revela como androcentrismo, pues solo el hombre heterosexual blanco y burgués (cristiano), se vuelve el modelo de lo humano y sus valores se reafirman como universales.

(ii) *Afirma un racismo universal epistemológico e impone un tipo de racionalidad: la instrumental.* Ligado con el punto anterior, la tradición decolonial (incluida la Filosofía de la liberación), denuncia el racismo epistémico característico de la modernidad-colonialidad, según el cual “existe solamente una epistemología con capacidad de universalidad, y esta sólo puede ser de tradición occidental”⁵¹. Ya en los primeros años de la Conquista y la colonización del mundo de la vida, se impone el horizonte de vida cristiano desplazando otros horizontes (p.ej., el andino) y destruyendo otros saberes —de ahí el termino epistemicidio—. La episteme cristiana se afirma e instituye como universal, desvalorizando otras epistemes que son declaradas como no cristianas, “idolatrías”,

⁴⁹ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, España, Trotta, 2011, p.92.

⁵⁰ *Ibidem*, p.101.

⁵¹ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 69.

“heréticas”, y en un sentido secular e ilustrado, como “bárbaras”, “primitivas” o “atrasadas”, en función de considerar al mundo no europeo como menores de edad, situados en un grado inferior de desarrollo. Me permito añadir, que no solo las epistemes no europeas fueron reprimidas o destruidas, también aquellos modos de conocimiento populares europeos en tanto declarados como irracionales o supersticiosos. *Los pueblos europeos también fueron colonizados y su pluralidad destruida, en un proceso paralelo a la destrucción y colonización de los pueblos amerindios.* Toda tradición considerada como heterodoxa, rozando en la herejía, como San Francisco de Asís y su mirada generosa a las criaturas no humanas y religación con la creación de Dios, o el animismo renacentista serán declarados, como señalamos, de irracionales o supersticiosas. Al respecto, Alicia H. Puleo señala la existencia de una *Ilustración Olvidada* y ampliamente promovida por las mujeres⁵².

Desde Descartes se impone un universalismo abstracto en dos sentidos: el primero, en el sentido de los enunciados, ya que es un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno, encubriendo su origen geopolítico, y el segundo, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación, el cual es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía del poder mundial, es un sujeto sin rostro ni localización espaciotemporal, el de la ego-política del conocimiento que continua hasta nuestros días⁵³. El sujeto de conocimiento es un sujeto trascendente, el cual, si lo sometemos al crisol de la raza/género/clase, resulta que el conocimiento solo puede producirse desde el hombre blanco, heterosexual, cristiano/burgués, europeo. El conocimiento por él producido, se afirma en automático como universal, “uno” que define para todos, un punto de vista imperial válido para todos los particulares.

En la actualidad, la reproducción de este racismo universal epistemológico tiene como una de sus manifestaciones el privilegio epistémico del conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.). Al respecto Ramón Grosfoguel⁵⁴ señala que cuando se ingresa a

⁵² Cfr. H. Puleo, Alicia, “La ilustración olvidada” en *Ecofeminismo para otro mundo posible, op.cit.*

⁵³ Para Santiago Castro Gómez, con Descartes se inaugura la ego-política del conocimiento, dando paso a la filosofía del punto cero, “una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí”. (Cfr. Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2005).

⁵⁴ Cfr. Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XIV”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.19, julio-diciembre 2013, pp. 31-58.

cualquier departamento de ciencias sociales o humanidades, el canon de pensamiento que debe de aprenderse está basado fundamentalmente en la teoría producida por hombres provenientes de los cinco países ya antes mencionados. *Las universidades se vuelven reproductoras e instituyentes de los presupuestos ideológicos que justifican las relaciones de dominación del sistema-mundo capitalista-moderno-colonial.* Así funciona el eurocentrismo que se sustenta bajo el discurso de universalidad, es decir, que las teorías producidas por occidente, en especial, por los hombres de estos cinco países, tienen la “supuesta” capacidad para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo. Y, como veremos, el Derecho no está exento de este universalismo eurocéntrico funcional al capital.

El dominio e instrumentalización total de la naturaleza (incluido al propio ser humano) por crecientes intereses de la burguesía capitalista, exigirá un tipo de racionalidad adecuada. En su obra “Dialéctica del Iluminismo”⁵⁵, Horkheimer y Adorno tratan de dar cuenta de ello, preguntándose sobre el origen de esta racionalidad destructiva. Para responder, analizaron la historia de las ideas desde la filosofía griega, encontrando en la Ilustración el origen del carácter dominador de la ciencia y su razón. Así, el afán del hombre por dominar a la naturaleza y poner a la razón al servicio de esta empresa, conlleva al desarrollo de una racionalidad calculadora, de medio-fin, lo cual dio paso a la reificación primero del hombre y luego de la sociedad, una *racionalidad instrumental*.

Esta racionalidad, que toma claridad desde Descartes, implica consecuencias epistemológicas para la comprensión de la realidad social, y en su metodología. Horkheimer, desde su ensayo “Teoría Tradicional y Teoría Crítica” las desenmascara, denunciando a la “ciencia pura”, expurgada de toda noción metafísica y motivada por una noción de exactitud, de su falsa neutralidad, teniendo más bien un carácter ideológico usado por las élites dominantes de la sociedad industrial como un instrumento de dominación⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. Horkheimer, Max, Adorno Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, Argentina, Caronte filosofía, 2013.

⁵⁶ En este ensayo Horkheimer sienta las bases normativas para la construcción de una teoría crítica contrastándola con la Teoría Tradicional (TT). Horkheimer comienza por criticar a la TT de la sociedad, pues ésta toma su método de las ciencias naturales, principalmente de la física, aplicándolo a la sociedad en general. La realidad social es traducida por un lenguaje matemático: “Si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y de las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática. Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por

En conclusión, la racionalidad instrumental, fundada en un racismo universal epistemológico, fue condicionada por el medio de su emergencia, la búsqueda de la instrumentalización total de la naturaleza con el objetivo de explotar mejor sus recursos para satisfacer el ilimitado deseo humano de consumo, sirviendo muy bien a los intereses económicos de la burguesía. De ahí que el capitalismo “reduzca” y “abstraiga” la complejidad de la realidad socio-material, para realizar sus cálculos, en función de la racionalidad instrumental.

(iii) *Afirma un metarrelato histórico que legitima la expansión colonial y capitalista (el mito de la modernidad)*. No hay modernidad sin filosofía de la historia⁵⁷. Desde los albores de la Conquista existía en el horizonte del mundo de la vida de los cristianos, lo que Boff denomina, una “ideología tribal de elección”. “La conciencia de hebreos, cristianos y musulmanes de ser pueblos elegidos por Dios los llevo hacer la guerra contra todos los demás o a intentos de someterlos e incorpóralos a su visión de las cosas”⁵⁸. La Conquista y su proyecto colonizador fue justificado desde las Escrituras y fe cristiana, desde una visión escatológica del horizonte mundo, inaugurando el mito de la modernidad. Ya Dussel, encuentra en Ginés de Sepúlveda a un pensador moderno en el sentido actual de la palabra, porque muestra el sentido emancipador de la razón moderna, al justificar la Conquista como un acto emancipatorio que permite salir al bárbaro de su “inmadurez”, es decir, de su atraso tecnológico, estructuras y prácticas políticas o económicas “bárbaras e incultas”, o el grado del ejercicio de la subjetividad (autonomía) menos desarrollado, pues: “¿[q]ué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud, y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en *hombres civilizados* en cuanto pueden serlo?”⁵⁹. Pero, al mismo tiempo que se proclama la emancipación moderna a través de la narrativa cristiana, se oculta el proceso de violencia y dominación

imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales”. (Cfr. Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 2008, p. 225). Frente a esto, Horkheimer señala que las teorías sociales se deben contrastar con la realidad social para de ahí encontrar las contradicciones existentes, sino estaríamos frente a una teoría ahistórica, que posibilite su uso ideológico y justifiquen intereses particulares. (Cfr. *Ibidem*, pp. 244-245).

⁵⁷ Aunque la tradición posmoderna trate de negar los grandes metarrelatos de emancipación moderna con el fin de liberar al individuo despojándolo de todas las ilusiones de las utopías centradas en la lucha de un futuro utópico, para que este pueda vivir y gozar el presente siguiendo sus propias inclinaciones y sus gustos, lo que termina, paradójicamente, afirmando las estructuras de dominación del proyecto histórico capitalista-moderno-colonial como gran paradigma civilizatorio (gran metarrelato).

⁵⁸ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.105.

⁵⁹ Ginés de Sepúlveda, cit. por Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, op.cit., p.89.

que la modernidad ejerce sobre otras culturas, su ideología tribal —de ahí el mito moderno—. “Ellos nos enseñaron el miedo, por ellos se marchitaron las flores. Para que su flor viviese, dañaron y devoraron la nuestra...”⁶⁰. Así, lo universal en Cristo, se ha hecho particular materializándose en la Conquista y colonización, y desde esa particularidad aspira a imponerse en todo el mundo como universal.

La narrativa histórica cristiana dejará de ser funcional al sistema-mundo capitalista-moderno-colonial, debido a los movimientos reaccionarios de la burguesía frente al “oscurantismo” y poder absoluto de las monarquías, secularizándose en una narrativa histórica grandiosa y totalizadora, en donde el europeo (hombre blanco heterosexual cristiano/burgués) sigue siendo el “elegido” y “portador” del desarrollo civilizador del mundo. Esta narrativa coadyuvó y legitimó muy bien a la expansión del capitalismo industrial, pues justificó la liberación del burgués frente al poder absoluto sometiéndolo a su control, beneficiándose directamente de la posición privilegiada ganada con el control del oro, la plata y otras mercancías provenientes de América, lo que les otorgó una ventaja decisiva para hacerse del control del tráfico comercial mundial. Detrás de esta narrativa aún subyace la ideología tribal y su visión mesiánica que adoptaran muy bien los norteamericanos (p.ej. el destino manifiesto).

En conclusión, todo gran metarrelato histórico, utopía o paradigma civilizatorio, siguiendo a Lyotard, consiste en “legitimar las instituciones y las prácticas, sociales y políticas, las éticas, las maneras de pensar”⁶¹, pero sobre todo, en orientar todas las realidades humanas a una idea a realizar, a un proyecto futuro. Funge como mito legitimador del poder. La filosofía de la historia, de matriz cristiana y, posteriormente secular, apuntan siempre a la transformación del mundo, ya sea por medio de la evangelización, o la liberación del ser humano de los atavismos considerados como parte del pasado y sus modos de producción no capitalistas o pre-capitalistas. Esto trae graves consecuencias. Una primera, el modelo de civilización capitalista europea/norteamericana es superior por naturaleza y, por ende, portador del designio histórico civilizador. En segunda, la destrucción de lo Otro fuera de la mismidad de lo europeo, queda justificado en razón al atraso del Otro. El “indio”, “negro”, “mestizo”, se vuelve culpable de su “atraso”

⁶⁰ Esta cita es tomada de Leonardo Boff, quien escribió una reflexión al cumplirse el quinto aniversario de la Conquista, en donde propone repensarla desde la visión del conquistado, véase Boff, Leonardo, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, España, Editorial Sal Terrae, 1991.

⁶¹ François Lyotard, Jean, *La postmodernidad explicada para niños*, España, Gedisa, 1987, p.29.

y el europeo/norteamericano es inocente de la violencia y dominación que aplica a este, pues se hace por el beneficio de la humanidad. En tercera, fuera de todo proyecto histórico, que no se ajuste al capitalismo-moderno-colonial, es negado, y constituido como un peligro para la humanidad, pues va en contra de todo progreso civilizador.

Así, detrás del gran metarrelato histórico o paradigma civilizatorio moderno se encuentra la idea del *progreso* como superación del presente, que termina por llevar a la humanidad a justificar un dominio sistemático de la naturaleza. Un progreso infinito en un planeta finito. El capitalismo y su identificación con la idea del progreso, contenido en el paradigma civilizatorio de la modernidad, le resulta vital para seguir justificando su acumulación incesante y toda destrucción biocida por despojo. Las víctimas del violento poder expropiatorio se vuelven culpables por no ajustarse al modelo de producción capitalista que vehemente busca emanciparlos de sus formas “primitivas” de organización de las bases materiales de su vida colectiva.

2.3. Primera conclusión: capitalismo y vida son incompatibles

Capitalismo y vida son incompatibles. Requiere de su sacrificio que “devora” a los humanos y socava a la naturaleza para seguir reanimándose. Trata de lavar la sangre de este sacrificio justificándose con presupuestos ideológicos que terminan por someter a los pueblos en “servidumbre voluntaria”. Por esto, afirmamos que el paradigma civilizatorio moderno, el fetiche construido por la sordida avaricia del cristiano burgués y reproducido por el balido incesante de sus corderos “ideologizados”, nos está conduciendo a la muerte de todo lo existente y dado por un larguísimo proceso cósmico.

En este primer punto demostramos la configuración y contenido de la letal máquina. Se configura en una estructura global de acumulación estructurada en centro, semiperiferia y periferia. Esta acumulación es posible gracias a la disolución de la propiedad colectiva de la tierra y de otros bienes comunes ahí contenidos. Se trata de un despojo doble: de los bienes comunes y del trabajo. Pero no basta solo con la violencia ejercida por el poder expropiatorio, se requiere de colonizar las mentes, de criar corderos para el matadero que acepten voluntariamente su servidumbre. Es aquí en donde la modernidad juega un papel fundamental, pues va justificando el encubrimiento y despojo de lo “Otro” (incluida la Tierra) en función de la raza/género/clase, mediante la colonización del mundo de la vida, afirmando un racismo universal epistemológico e imponiendo *una* narrativa histórica, cuyo protagonista (hombre heterosexual blanco y cristiano/burgués) se vuelve el portador del

designio histórico de la humanidad. Esta modernidad es configurada y condicionada por la colonialidad y el capital, eliminando toda pluralidad de organización colectiva de la vida, incluida la europea, por considerarse “heterodoxa” “primitiva” “supersticiosa”. En consecuencia, no toda la modernidad puede ser considerada como absolutamente negativa, como algunos teóricos decoloniales sostienen, ni tampoco caer en “populismos epistémicos” que tienden a esencializar lo “Otro” como si la modernidad-colonialidad no los haya penetrado. De ahí la importancia de tener una referencia crítica material que permita discernir entre los equívocos. Hay que tomar lo que sirva de la modernidad para la liberación material de los pueblos de tal forma que no caigamos en procesos de liberación excluyentes. La liberación (o descolonización) implica tanto al colonizador como al colonizado, al oprimido como al opresor, teniendo siempre en consideración ante toda interpelación del oprimido, el “lugar desde donde se enuncia la praxis”, “quien realiza la praxis” y “para qué la realiza”.

3. La crisis del paradigma civilizatorio moderno: la acumulación capitalista y nuestra condena de muerte

El modelo de producción capitalista y su lógica de acumulación ilimitada, no consigue producir riqueza y desarrollo, sin producir simultáneamente degradación ambiental y socavar la corporalidad humana que sufre la desigualdad social. En cuanto a la crisis ecológica, el mito del progreso y el crecimiento ininterrumpido e ilimitado, el gran metarrelato moderno, ha montado una máquina industrialista-productivista y publicitaria fantástica. Se han agilizado todas las fuerzas productivas para extraer todo en cuanto se pueda de la naturaleza, y crear un culto a la mercancía, para consumirla, mediante ágiles estrategias publicitarias (produciendo falsos satisfactores). En palabras de Boff, “se ha organizado un asalto sistemático a sus riquezas en el suelo, en el subsuelo, en el aire, en los mares, en la atmosfera exterior. *Se ha llevado la guerra a todos los frentes*”⁶². La producción de víctimas es inaudita. Cada vez son más los grandes templos de la biodiversidad del planeta que son transgredidos por la lógica de acumulación, despojando de manera violenta a sus guardianes históricos de los espacios territoriales, y ocasionando grandes holocaustos naturales y humanos (p.ej. el amazonas). La muerte, y no la vida, prevalece.

⁶² Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op. cit., p. 88.

Al mismo tiempo, el capitalismo produce inevitablemente desigualdad en la distribución de la riqueza. En la actualidad, como hemos indicado, según datos de Oxfam Internacional, el 99% de la población mundial posee menos riqueza que el 1% más pudiente de la población del planeta. Y aunque datos de otros estudios puedan ser más optimistas, lo que es un hecho es que la acumulación de capital privado conduce a la concentración cada vez mayor de la riqueza y el poder en unas cuantas manos. Como ya mencionamos, la estructuración del capitalismo está en función a la lógica de la acumulación. El despojo es algo inevitable dentro del sistema capitalista. Sin embargo, algunos podrán objetar, con justa razón, que, en décadas anteriores, después de la Segunda Guerra Mundial, la desigualdad no era tan distante como ahora, con políticas económicas que se fundamentaban en un desarrollo ampliado del Estado social y sus políticas. El Estado jugaba un papel preponderante en la regulación del mercado, con el objetivo de evitar posibles aumentos en la concentración de los ingresos en pocas manos. Para algunos, durante esta época el capitalismo adquirió un rostro humano, una añoranza que hoy se quiere repetir para rescatar al sistema. ¡Pero no nos dejemos engañar con miel envenenada! Como lo hicieron los socialdemócratas, el capitalismo jamás tendrá un rostro humano. Franz Hinkelammert⁶³, nos abre los ojos y devela que el rostro humano del capital solo se trató de un arma para ganar la Guerra Fría, dado que en el otro bloque se tenían países socialistas de corte productivista, que buscaban llevar a su población a una situación de satisfacción de necesidades en un grado alto y suficiente para todos. El bloque capitalista, principalmente los Estados Unidos, los consideró un enemigo peligroso sobre todo por razones ideológicas. El Estado de bienestar es utilizado para la contención del cambio social y la perpetuación de la servidumbre voluntaria de los pueblos⁶⁴.

Por lo anterior, no es extraño que los EUA y sus aliados europeos, cuando sintieron que habían ganado la Guerra Fría, el rostro humano del capitalismo ahora les sobraba, impulsándose toda una serie de medidas liberalizadoras del mercado. Ahora la ideología neoliberal, impulsada por los grupos económicos de poder, amparados por Thatcher y Reagan, declaraban enemigo de la libertad toda intervención al mercado. Ahora el mercado se le declara como una “institución perfecta”, en la cual no se debe de intervenir o adaptar bajo ninguna condición. La ley del mercado es la ley absoluta, y toda acción humana si es

⁶³ Hinkelammert, Franz, *Totalitarismo del mercado*, México, Akal, 2018, p.156.

⁶⁴ Marcuse habla sobre la contención del cambio social que genera el Estado de Bienestar. De ahí su crítica a la socialdemocracia y al llamado a la revolución permanente. (Cfr. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, España, Planeta-Agostini, 1993, p.82).

posible, tiene que ser privatizada, para que esté también penetrada por el *laissez faire*. Esto da lugar para Hinkelammert a un *totalitarismo del mercado*. Ya no hay otro proyecto histórico, aunque de misma matriz moderna-colonial como lo fue el socialismo, que contradiga al sistema capitalista. La postmodernidad ha cumplido su fin —como veremos más adelante— deslegitimando todo proyecto histórico que busque una alternativa, pues solo existe el capitalismo. ¡Vivimos en un totalitarismo! Solo que ahora del mercado.

La respuesta del sistema a la contradicción ecológica y de la desigualdad social apunta al desarrollo de un capitalismo sostenible o sustentable en función al desarrollo social. En el informe Brundtland de 1987 de la ONU (llamado también “nuestro futuro común”) se proyectó el ideal de desarrollo sostenido, entendiéndolo como “la capacidad de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de las futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades”. No obstante, el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y otros actores económicos internacionales relacionaron el desarrollo sustentable con el crecimiento económico. Años más tarde, en 1997, en el informe “Cambio Global y Desarrollo Sustentable”, la noción de sustentabilidad relacionada al crecimiento económico estaba ya bien enraizada en el PNUMA, al afirmar que “la protección ambiental y el crecimiento económico a largo plazo no son incompatibles, sino complementarios...y mutuamente dependientes...”. Esta visión de sustentabilidad se ha refrendado cumbre tras cumbre, desde los “Objetivos del Desarrollo del Milenio” hasta los “Objetivos del Desarrollo Sustentable” del 2015⁶⁵.

La noción de sustentabilidad, proyectada en estos informes y acuerdos que se han derivado, nunca abandona la matriz económica productivista con fines acumulativos, aun en su versión de economía verde impulsada en Rio+20 en 2010⁶⁶. Se parte del hecho que pobreza y degradación ecológica se condicionan y producen mutuamente, en lo cual coinciden diversos analistas y movimientos de las periferias. Sin embargo, no se analizan las causas reales que originan la pobreza y el deterioro ambiental, produciendo un gran equívoco, al afirmar que cuanto más desarrollo menos miseria y mejor protección ambiental. En ese sentido Boff se pregunta: “¿[s]e puede aplicar la sustentabilidad [y su enfoque de economía verde] al tipo de desarrollo/crecimiento moderno cuya lógica se

⁶⁵ En esta página se pueden consultar las principales cumbres y conferencias del Departamento de asuntos económicos y sociales: Disponible en: <<https://www.un.org/development/desa/es/about/conferences.html>>

⁶⁶ Para una breve explicación sobre la economía verde consúltese la siguiente página: <<https://www.ecointeligencia.com/2016/01/economia-verde/>>

apoya en el saqueo de la Tierra y en la explotación de la fuerza de trabajo?”⁶⁷. Está claro que Boff configura en la pregunta una contradicción *in adiecto*. *No es posible esperar la solución al problema medio ambiental y de la desigualdad social desde la lógica de acumulación capitalista que los causó*. El discurso se renueva, pero su lógica sigue siendo la misma, al tiempo que los problemas ambientales y la desigualdad social se agudizan conforme voy escribiendo estas líneas.

En contradicción con el capitalismo sustentable o “verde”, y los denominados “estados plurinacionales”, especialmente desde la periferias, surgen movimientos sociales de carácter antisistémico, que tienen como objetivo la construcción de otro mundo y no agotan sus fuerzas en una reforma del sistema, entrando así en la búsqueda de otro paradigma capaz de transformar la lógica de la muerte del capital. En ese sentido pasan del simple antihegemonismo (propio de la dimensión de lucha del paradigma postmoderno multicultural) a una postura antisistémica. La dimensión ecológica está cada vez más presente en la acción y reflexión de estos movimientos, que no se limitan solo a organizaciones ecologistas, sino también va siendo una consideración más tenida en cuenta por los movimientos campesinos, feministas, indígenas, religiosos, como se demostró en la amplia red heterogénea del Foro Mundial de Porto Alegre celebrado en 2001 y foros posteriores. Löwy destaca, como un sorprendente ejemplo de esta integración orgánica de las cuestiones ecológicas, al Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) brasileño, por su lucha de una reforma agraria radical y por otro modelo de agricultura, pues sus cooperativas agrícolas practican una agricultura biológica cuidadosa con la biodiversidad y el medio ambiente en general⁶⁸. La experiencia brasileña no es la única. En otros muchos países se conocen este tipo de movimientos que encuentran un amplio apoyo de la población.

Esta crisis también se evidencia en la dificultad que experimenta el Norte hegemónico para hallar soluciones oportunas e imaginar nuevas alternativas históricas al paradigma civilizatorio actual, no así en las periferias. Desde la década de los 60, con las atrocidades de las guerras en los distintos frentes y el ánimo revolucionario que aún se encontraba vivo en la época, empiezan a surgir al margen de la totalidad moderna (África, Asia y América Latina), movimientos críticos que partían de su propia realidad regional,

⁶⁷ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.89.

⁶⁸ Cfr. Löwy, Michael, “Ecología y altermundismo” en *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, op.cit.

protagonizados por aquellos Otros que la modernidad encubrió históricamente⁶⁹. También desde las metrópolis imperiales, lo subalterno interpela exigiendo voz y derechos, gestándose movimientos raciales (afrodescendientes), feministas, obreros, homosexuales, estudiantiles. Lo disidente, lo diferente, empieza a tomar protagonismo en la historia mundial, *proclamándose el agotamiento de la modernidad*. Así, durante esta década y sobre todo en los 70, surge lentamente una cierta crítica al modelo civilizatorio moderno en su universalismo, fundacionalista o dogmático.

En América Latina, se sucedieron secuencialmente entre la década de los 60 y 70, toda una serie de acontecimientos históricos que exigían un cambio en las estructuras y una reorganización en el poder, desde el populismo como vía alterna al capitalismo hasta eventos que significarían una irrupción ideológica como la Revolución Cubana, el Concilio Vaticano II expresado en la Conferencia Episcopal de Medellín, la Guerra Fría y el surgimiento de figuras políticas como Fidel Castro, Ernesto Guevara, Salvador Allende, Camilo Torres, entre otros. La situación histórica provocada por las estructuras deshumanizadoras y aberrantes ocasionó la reacción en los diversos ámbitos, como el mundo de la investigación, la política y la práctica religiosa. Esto se manifestó en la toma de conciencia de la realidad del mundo periférico que dio pie al surgimiento de un pensamiento latinoamericano de liberación, repensando al colonialismo europeo y su herencia. Se trataba de una ruptura epistemológica frente al carácter colonial de las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, y una incesante búsqueda de la concientización emancipadora de los sujetos para la transformación de la realidad institucionalizada.

Como respuesta a esta crisis, se va gestando desde el Norte hegemónico el paradigma postmoderno con matiz multicultural, pues resultó funcional al sistema-mundo capitalista-moderno-colonial, ya que, paradójicamente, terminó por afirmar las estructuras de dominación del proyecto histórico capitalista-moderno-colonial como único paradigma civilizatorio (metarrelato), solo que con un rostro postmoderno y comprensivo con las minorías étnicas. La postmodernidad surge como una expresión de rechazo total del paradigma civilizatorio de la modernidad en crisis. El rechazo a sus modos de racionalidad, valores y grandes narrativas, que antes respondían íntegramente a las inquietudes y necesidades de la humanidad. Ante la creciente desconfianza en modelos unívocos

⁶⁹ Esto no significa que desde 1492 con el “mal llamado” descubrimiento de América no se dieran las primeras críticas al modelo civilizatorio de la modernidad y sus lógicas genocidas y encubridoras del Otro.

filosóficos y científicos como el racionalismo liberal y el formalismo positivista, el movimiento postmoderno muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia de la racionalidad moderna. Se antepone la diferencia, la multiplicidad, la fragmentariedad y deconstrucción de todo macro relato universal. Se abre la puerta a lo equívoco como comprensión de la realidad social, repensando patrones alternativos de fundamentación.

Por ejemplo, en 1979, Lyotard, en su texto *La condición posmoderna*, señala la incredulidad y la deslegitimación de los metarrelatos. Con la cultura postmoderna “el gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”⁷⁰. Lyotard identifica cuatro metarrelatos (el cristianismo, el marxismo, el iluminismo y el capitalismo) para los cuales señala que han perdido legitimidad entre la gente al contrastarlos con los hechos. Aceptar estas premisas de Lyotard, conllevaría a la muerte metafísica del hombre, pues cuál sería la motivación para tomar la historia en sus manos y ser protagonista de ella, si no existe un proyecto en común al cual aspirar. Paradójicamente el paradigma de la postmodernidad impide la emergencia de un paradigma que supere y proponga una solución alternativa ante la crisis civilizatoria de la modernidad. De ahí la importancia para nuestro objeto de estudio, pues si queremos superar las condiciones históricas que a la luz de los hechos niegan de manera progresiva o tajante la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos y destrucción de la naturaleza, es necesario un proyecto histórico que posibilite a los sujetos una praxis de liberación con miras a la construcción de otro modelo civilizatorio.

Por otro lado, Vattimo admite la no existencia de valores ni verdades universales. Propone el pensamiento débil como rechazo a las categorías fuertes y legitimaciones omnicomprendivas frente a toda clase de pensamiento que habla en nombre de la verdad y de la unidad de la totalidad. Para este autor, el pensamiento débil “busca la debilitación de los absolutos objetivos como emancipación del hombre”⁷¹. Es una actitud frente al mundo

⁷⁰ François Lyotard, Jean, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2014, p.73.

⁷¹ Cfr. Vattimo, Gianni, Conferencia ¿Pensamiento débil, pensamiento de los débiles?. Dictada el 4 de Octubre 2011, en la Universidad de Deusto, Campus San Sebastián. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=fpl5pkPSbJc>>. Para Vattimo “un pensamiento débil lo es, ante todo y principalmente, en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo como concibe el ser y la verdad: en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar a la superioridad que el saber metafísico exigía [...]” (Cfr. Vattimo, Gianni, *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, 1983. Disponible en: <<http://librosoterico.com/biblioteca/metafisica/Dialectica%20diferencia-y-pensamiento-debil.pdf>>.

que no toma demasiado en serio lo que parece verdad absoluta, por ello es más un pensamiento negativo que positivo. El pensamiento débil en cierta medida es útil para repensar desde una perspectiva crítica “los dogmas” o “fundamentos universales” de la modernidad. No obstante, dicha postura corre el peligro de caer en un relativismo exagerado negando todo parámetro epistémico-político sobre el cual construir una instancia crítica de la realidad.

Con la muerte de los metarrelatos se niega todo proyecto histórico que tenga por programa la idea de que el mundo puede ser transformado en favor de “los condenados de la tierra”, que ofrezca una fuerza alternativa a la barbarie del sistema-mundo capitalista-moderno-colonial. Con la postmodernidad se inaugura el discurso que se resume en el conocido mensaje de “no hay alternativa”, hemos llegado al fin de la historia y el horizonte de expectativas de vida del oprimido se reducen en pensarse solo desde el capital.

En lo que respecta al matiz multicultural de la postmodernidad, como mencionamos, a partir de la década de los 60, *lo disidente, lo diferente*, empieza a tomar protagonismo en la historia mundial a través de movimientos sociales y críticos, en respuesta a las contradicciones económicas, culturales, epistémicas y políticas generadas por el sistema-mundo capitalista-moderno-colonial. El sistema tiene que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen reconocimiento de su identidad y respeto a su diversidad cultural, encubiertos históricamente por la modernidad. Para gestionar este conflicto étnico-cultural se dio paso al multiculturalismo. El paradigma postmoderno toma a la diversidad cultural como un aspecto multicolor e inconmensurable. Pero detrás de este supuesto reconocimiento de los derechos de las “minorías” (aunque no siempre de alcance universal), forjados por las luchas sociales, se esconde una estrategia para engullir otras visiones del mundo y perpetuar el síndrome de la ideología de la cultura superior característico de la modernidad-colonialidad. En pocas palabras, mediante el multiculturalismo, el sistema-mundo capitalista-moderno-colonial, de carácter globalizador y postmoderno, acepta y parte de la diversidad (exterioridad) étnico-cultural — multiculturalismo— y busca subsumir lo “diferente” dentro de su lógica de acumulación y poder en sus estructuras establecidas, presentando el diálogo entre culturas como algo inconmensurable, o a lo mucho en un diálogo unidireccional que se abstrae de toda materialidad, dejando intacta las asimetrías poder existentes.

También en este artículo Vattimo vincula el pensamiento débil con una ética de la tolerancia y la no violencia véase Martín, Carmelo, Vattimo: "El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante", en *El País* 14 de junio de 1989. Disponible en: <https://elpais.com/diario/1989/06/14/cultura/613778404_850215.html>.

El reconocimiento de las “minorías” y su incorporación al sistema resulta muy funcional al capitalismo, pues vuelve productivo al “indio(a)”, “negro(a)”, “mestizo(a)”, encuentra ganancia en el homosexual (p.ej. los negocios *gay friendly*), y apoya las luchas de igualdad femenina para abaratar más los costos de mano de obra al incorporarla en el mercado laboral. Esta incorporación de las “minorías” explica la aparente paradoja señalada por Wallerstein de porqué en momentos de estancamiento económico los propietarios-productores impulsan procesos de proletarización, ocasionando cambios en las relaciones de producción, cuando aparentemente estas medidas tendrán una reducción de los niveles de ganancia. La respuesta es sencilla: la incorporación de nuevas zonas económicas y por ende mano de obra, permite exportar los costos de producción y externalidades a las periferias, y obtener grandes ahorros porque en ellas la mano de obra es peor pagada que en el centro del sistema-mundo, además de otras ventajas que los estados periféricos les dotan para incentivar la inversión (flexibilidad laboral, débil regulación ambiental, incentivos fiscales, etc.). El aprovechamiento de las minorías resulta esencial, ya que dadas sus condiciones histórico-materiales que se vienen configurando desde la colonización europea, por el patrón de poder expropiatorio sobre el control y explotación del trabajo y la naturaleza, posibilita que acepten una “servidumbre voluntaria” a cambio de un salario muy por debajo de la mano obrera del Norte, y además le sirve al capital para desplazar todo modelo de producción que no es capitalista, al penetrar sus intereses de mercado en los espacios socio-territoriales. Como vemos, los mecanismos de despojo se renuevan según las circunstancias.

En contradicción a este postmodernismo multicultural, que es afirmado por muchos estados latinoamericanos, desde los grupos indígenas y afrodescendientes se ha propuesto como proyecto ético-político liberador y descolonial a la interculturalidad. Esta tradición la retomaremos más adelante, pero por el momento basta con señalar que la interculturalidad permite un diálogo entre las distintas tradiciones culturales, con el objetivo de enriquecerse mutuamente y construir una alternativa al actual paradigma civilizatorio, plural e histórica (p.ej. la práctica del Sumak Kawsay y su economía solidaria de los pueblos andinos).

3.1. Segunda conclusión: La lógica de acumulación capitalista ha provocado una crisis de civilización y ello nos obliga buscar alternativas históricas al paradigma actual

La crisis actual está poniendo en peligro no solo la supervivencia del género humano y la Tierra, también del mismo sistema. Las fuentes de acumulación del capital empiezan agotarse. El capitalismo se limita a sí mismo al afectar sus propias condiciones sociales y ambientales (*fractura metabólica*). Para Wallerstein, el capitalismo histórico entró en su crisis estructural a comienzos del siglo XX, encontrando un desarrollo de ganancia artificial, ya no en la economía real (una caída del sector productivo), sino en la del sector financiero mediante la especulación (economía virtual). Además, con la explotación de los recursos naturales que se intensificó, especialmente después de la segunda guerra mundial y en particular con el Consenso de Washington, se han disparado el rango per cápita del consumo de energía, y por ende, el aumento de los residuos. En pocas palabras, esta fase del capitalismo se caracteriza por una explotación acelerada de la naturaleza y el incremento alarmante de la desigualdad entre la población mundial. El capitalismo nos está despojando de las últimas migajas de pan arrebatadas al burgués por las luchas sociales, generando la respuesta de nuevas demandas en los movimientos sociales y antisistémicos (p.ej. ecológicas). En ese sentido, no es extraña la advertencia del execonomista en jefe del Fondo Monetario Internacional, Raghuram Rajan, cuando señala que “el capitalismo está bajo una seria amenaza porque “ha dejado de proveer para las masas”. Y, cuando eso sucede, las masas se rebelan contra el capitalismo”⁷².

En consecuencia, coincidimos con Houtart, cuando afirma que la lógica del capitalismo ha creado una crisis de civilización, lo que nos obliga a revisar el paradigma mismo (la orientación de base) del vivir colectivo de la humanidad del planeta, tal como fue definido por el capitalismo, y agregaría, la modernidad-colonialidad, que hoy se ha globalizado. Como ya demostramos en este tercer punto, este paradigma nos está conduciendo a la muerte, y movido por la lógica de la acumulación, siempre busca superar toda contradicción, “subsumiendo el daño a la lógica del capital”, al menos de manera provisional, resultando en nuevos mecanismos de acumulación por desposesión, y

⁷² BCC Mundo, “El capitalismo está bajo seria amenaza”: las advertencias de Raghuram Rajan, el economista que predijo la crisis financiera global”, 18 de marzo del 2019. Disponible en: <<https://acento.com.do/2019/economia/8661964-capitalismo-esta-seria-amenaza-las-advertencias-raghuram-rajan-economista-predijo-la-crisis-financiera-global/>>

agudizando cada vez más el daño ambiental y social. Es un ciclo biocida. Esta grave realidad nos obliga buscar alternativas al paradigma actual. No desde la lógica del capital, pues sería querer solucionar un problema con la misma metodología que lo causó. “Ante los problemas modernos no pueden darse soluciones modernas”⁷³.

4. El sistema imperial de los derechos humanos (contraderechos) y la expropiación del Derecho de los pueblos y de la naturaleza

Hace 500 años, los españoles dan comienzo a la guerra expropiatoria imperial de las tierras, medios de producción y fuerza de trabajo de los pueblos originarios. Con ello se da comienzo al despliegue de las relaciones imperialistas y coloniales del naciente sistema-mundo, configurando la estructura del despojo, un patrón de poder expropiatorio violento como parte estructural del funcionamiento del actual sistema de producción. Para Antonio Salamanca⁷⁴, no solo nos expropiaron las tierras y los bienes comunes ahí contenidos, también el derecho. En consecuencia, se puede hablar de una expropiación originaria del derecho de los pueblos y apropiación de su pluspoder, para imponer un sistema imperial de *contraderechos* (un sistema-mundo jurídico), que expropia la consciencia del estado del sistema de necesidades/capacidades populares, y los medios de positivización, así como la fuerza jurídica positivadora. En pocas palabras, elimina la participación del pueblo en la creación de sus propias costumbres jurídicas y leyes legítimas y su capacidad coactiva de poner al derecho en acción de la satisfacción de sus necesidades materiales, imponiendo un falso Derecho.

La tradición iusmaterial (IM) parte del *hecho del Derecho*. Y el hecho del Derecho es *la praxis de los pueblos de producción, circulación y apropiación de satisfactores de su sistema de necesidades/capacidades, con la ayuda de la fuerza física coactiva de la comunidad [su plus-poder]*⁷⁵. El derecho *es una acción*, una praxis, no un texto que lo inmoviliza y virtualiza las necesidades materiales de los pueblos, despojándolos de su capacidad de poder satisfacerlas. Para el IM, el Derecho y “sus derechos” se fundan en la materialidad, pues reconoce el estado de necesidad histórico de los pueblos, recuperando la corporalidad viviente transida de necesidades, como lo haría Marx, de la vida de los sujetos en comunidad, y que la modernidad vació en un sujeto abstracto. “Los pueblos están

⁷³ De Sousa Santos Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009, p.338.

⁷⁴ Cfr. Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría Socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo I y Tomo II, Ecuador, Editorial Jurídica del Ecuador, 2011; Salamanca Serrano, Antonio, *El fetiche jurídico del capital: hegemonía global mediante los estudios de derecho*, Ecuador, IAEN, 2016.

⁷⁵ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría Socialista del Derecho*. Tomo I, *op.cit.*, p.33.

determinados y forzados por su sistema de necesidades/capacidades”⁷⁶. Toda necesidad se funda en las exigencias que impone la vida, “la especie homo sapiens sapiens, y de la misma materia del cosmos, postula un sistema de necesidades/capacidades que le es propio a la especie”⁷⁷. El sistema de necesidades/capacidades es una constante histórica del homo sapiens sapiens⁷⁸. En cambio, los satisfactores para estas necesidades sí están abiertos a creación histórica y sociocultural, ya que varían de acuerdo con las particularidades históricas y de las condiciones materiales que impone el circuito natural de los pueblos. Por ejemplo, no todos comemos lo mismo, sin embargo, todos comemos para poder vivir. No todos hablamos el mismo idioma, pero todos hablamos para poder comunicarnos. En la dialéctica histórica de la satisfacción (del florecimiento humano y de la naturaleza): creación histórica de la pluralidad de satisfactores vs. la constante histórica del sistema de necesidades/capacidades está contenida la complejidad de la praxis humana, opresora o liberadora, colonial o descolonial.

A cada necesidad corresponde un derecho como satisfactor, conformando un sistema estructural dinámico de derechos fundamentales, que Salamanca denomina derechos subjetivos, mejor conocidos como derechos humanos. Así, para el IM, los derechos humanos han existido desde la aparición de la vida comunitaria de la especie *homo sapiens sapiens*, y no como afirma la doctrina jurídica eurocéntrica y colonial, que el origen de los derechos subjetivos se dan gracias a los pensadores europeos como Duns Scoto y Guillermo de Occam. Los derechos humanos no se fundan en una supuesta naturaleza del hombre, ya sea en clave teológica o ilustrada, como lo postula el iusnaturalismo, ni tampoco los otorga el Estado, a través de su positivización en los textos constitucionales, como lo afirma el iuspositivismo, dando lugar al fetiche jurídico.

Sin embargo, se ha impuesto un sistema imperialista de los derechos humanos. Para Salamanca, desde la Conquista y colonización del mundo de la vida, no solo se desplegó un sistema-mundo de matriz capitalista que condicionará la aparición de la modernidad religada a la colonialidad, a la par se desplegó un sistema-mundo jurídico hegemónico que

⁷⁶ *Ibidem*, p.156.

⁷⁷ Salamanca Serrano, Antonio, “Iusmaterialismo teoría del derecho de los pueblos”, en *Revista Crítica Jurídica*, núm. 29, UNAM, México, enero- junio del 2010, p.99.

⁷⁸ Salamanca propone un listado de necesidades “materiales” que los pueblos requieren para poder producir, reproducir y desarrollar su vida, las cuales clasifica en tres tipos: *Necesidades de Comunicación material*, *Necesidades de libertad material* y *Necesidades de verdad material*. A cada uno de los tipos corresponde una serie de necesidades (Cfr. Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, *op.cit.*, pp. 362-429).

se encarga de seguir expropiando el derecho de los pueblos —ya sea en sus dos tradiciones *common law* y *romano-germánica*— y articula un sistema estructural dinámico de contraderechos global y local, teniendo como presupuestos ideológicos la modernidad-colonialidad que justifican su existencia. En términos de Wallerstein, los Estados más fuertes configuran un sistema-estatal de reglas (contraderechos) que imponen a los Estados más débiles, de manera violenta, y mediante una guerra expropiatoria continua. Lo vimos con el golpe militar chileno o el nuevo intento de golpe de Estado hacia el pueblo venezolano.

Los países del centro se apropian del plus-poder de los países periféricos para seguir imponiendo el sistema de contraderechos, y no permitir que los pueblos adquieran autodeterminación para satisfacer sus propias necesidades/capacidades y ejercer su principal derecho, el de la revolución, pues es justamente el capital quien debe de proveer falsos satisfactores para seguir acumulando más y más. *La lógica de la acumulación por despojo y su estructuración no es ajena al derecho, al contrario, gracias a este puede seguir actualizándose en cada momento.*

La producción del contraderecho es ideológica. Por el término “ideológica” no se quiere decir que no es real, que no ocurre en el mundo. Salamanca advierte de la virtualización de las necesidades, es decir, la desmaterialización del sistema de necesidades que se predicán en los discursos idealistas de los derechos humanos, de matriz moderna-colonial. El contraderecho expropia la conciencia y los *satisfactores* del sistema de necesidades y capacidades de los pueblos y la naturaleza. Sin embargo, el sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y la naturaleza sigue, no puede desaparecer, por más que lo traten de encubrir y virtualizar. “Es esta resistencia materialista de alienación ideológica imperial lo que hace difícil tragar [subsumir] a todos los pueblos, y todo el tiempo, que su estado de necesidad, esto es, su ignorancia, hambre y esclavitud, es consecuencia ineludible de su inferioridad cultural, “indigestión”, y subdesarrollo social”⁷⁹. En pocas palabras, la modernidad-colonialidad se materializa en estructuras jerarquizadoras que coadyuva al capital a expropiar la conciencia de los pueblos, creándoles falsos satisfactores y alienándolos a justificar a su verdugo, el colonizado busca parecerse a su colonizador.

⁷⁹ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría Socialista del Derecho*. Tomo I, *op.cit.*, p.48.

Podemos distinguir dos tradiciones de los derechos humanos, de acuerdo con el despliegue y configuración sistema-mundo. La primera tradición corresponde a la primera modernidad señalada por Dussel. En esta etapa, Europa era periférica respecto al mundo chino, musulmán e indostánico, y requería de la extracción del oro y la plata para poder comerciar con ellos. Ello explica la gran voracidad destructora sobre los pueblos originarios, la expropiación de su trabajo, imponiendo un sistema de explotación y control de toda forma de trabajo, y el despojo de sus bienes comunes, todo para saciar su sed de oro y plata. Se crea todo un sistema estructural dinámico de contraderechos, conformado por un conjunto de legislaciones (Leyes de Indias) que terminaban por expropiar los satisfactores del sistema de necesidades/capacidades de los pueblos originarios. En respuesta, surge la primera tradición de los derechos humanos (reivindicada por Jesús Antonio de la Torre y Alejandro Rosillo Martínez), que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el grupo de primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos humanos a partir del pobre⁸⁰. Jesús Antonio remarca la importancia de esta primera tradición por el uso político que significó en la defensa de los “indios”. En contra parte, se distancia de la segunda tradición de corte “ilustrado”, ligada a la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista, y desarrollada por los burgueses ilustrados que buscaban justificar su ascenso al poder, afirmando su libertad frente al Estado, y la acumulación de tierras y esclavos en los nuevos territorios conquistados (p.ej. Locke). Así, el sistema de contraderechos del sistema-mundo jurídico pasó de ser interpretado en clave teológica a clave racionalista y secular (positivista), y funcional a la naciente etapa del capitalismo industrial⁸¹.

Marx, en *La cuestión judía*, rechaza la ideología burguesa de los derechos humanos (los contraderechos de la segunda tradición). Para Marx no son otra cosa “que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”⁸². Son expresión abstracta del idealismo metafísico universalista burgués, que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende

⁸⁰ Cfr. De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Tradición Iberoamericana de derechos humanos*, México, Porrúa, 2004; Rosillo Martínez, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, San Luis Potosí-Aguascalientes, UASLP-CENEJUS, 2011.

⁸¹ Es en esta etapa cuando en el sistema-mundo Europa se volvió hegemónica, gracias a la caída del dominio de la región asiática dominadas por China y el Indostán, y a la extracción de oro y plata, lo que les permite el desarrollo de la Revolución Industrial (Dussel, Enrique, “Sistema-mundo y transmodernidad”, *op. cit.*, p. 213).

⁸² Marx, Karl, *Manifiesto comunista/Sobre la cuestión judía*, México, Editorial Lectorum, 2016, p.28.

ser eterno, encubriendo su origen geopolítico, y ocultando el sujeto de enunciación, un sujeto sin necesidades materiales, un espíritu que no come ni sufre por el dolor material que le causa su explotación. También, es durante esta etapa cuando se consolida el formalismo codificador sea en la deriva normativista (tradición romano-germánico) o jurisprudencial (tradición del *common law*) suplantando al derecho mismo como praxis jurídica y quitándole fuerza satisfactoria a los derechos humanos. Por lo tanto, la ideología moderna-colonial de los derechos humanos (contraderechos), (i) afirma un universalismo incluyente en el texto, y excluyente en la realidad, un universalismo racista/sexista/clasicista, (ii) virtualiza las necesidades/capacidades de los pueblos, y (iii) levantando como fetiche la mediación escrita de la formulación de los derechos humanos, para que se adore por todo el mundo.

Para Antonio Salamanca, el sistema imperialista de contraderechos, maliciosamente llamado por los dominadores como derechos humanos, también expropia *la ley de los pueblos, su justicia y aplicación*. El imperio impone ordenamientos internacionales, nacionales y locales. En el ámbito internacional, la agresión del sistema imperial tiene por objetivo la expropiación del *Derecho Internacional de los Pueblos*. Escruta permanentemente las Constituciones, leyes y tratados para destrozarlos e imponer el propio dominio ideológico de matriz capitalista-moderna-colonial. En el ámbito nacional, el sistema arrebató a los pueblos toda constitución revolucionaria o lo que haya de revolucionaria en ellas, para terminar de despojar cualquier intento de autodeterminación de los pueblos (de su plus-poder), e imponer el propio dominio ideológico (un colonialismo jurídico interno). Al respecto, no es casualidad que a nivel mundial los principales estudios del derecho respondan a las exigencias del fetiche jurídico del capital, que a grosso modo son:

“a) formalismo codificador, normativista o jurisprudencial; b) dogmatismo monodisciplinar; c) colonialismo etnocéntrico; d) enclaustramiento universitario; e) metodología de la investigación monodisciplinar exegético-glosadora de textos; f) pedagogía docente de clase magistral dogmático deductiva [...]”⁸³

La fuerza incesante de acumulación del capital del sistema imperial hegemónico y global, expropia la justicia de los pueblos. El contraderecho expropia al Derecho su justicia, y a esta todo contenido material. En su lugar, “se abre la puerta a la injusticia,

⁸³ Salamanca Serrano, Antonio, *El fetiche jurídico del capital: hegemonía global mediante los estudios de derecho*, op.cit., p.153.

llenando los ordenamientos normativos con cualquier contenido al servicio del imperio [al servicio de la lógica de la acumulación] y dotándolos de con el poder de la violencia”⁸⁴, pues aquellos pueblos que busquen la liberación del sistema para su autodeterminación les nace el contraderecho de matarlos o intervenir “humanitariamente” en nombre de los “derechos humanos”. La justicia solo se ajusta a la aplicación concreta del contraderecho. Así, este sistema jurídico materializa no la justicia sino la maldad. Finalmente, el sistema imperial hegemónico y global expropia la aplicación del Derecho. Solo unos cuantos sacerdotes que tengan la llave para descifrar las claves del sistema-jurídico, pueden interpretar y aplicar el derecho, de acuerdo con el sistema de contraderechos.

En conclusión, es oportuno preguntarse: ¿[s]e pueden materializar los derechos de los pobres y de la naturaleza, desde el sistema imperialista de los derechos humanos y su ideología, el cual se configura en función a la lógica de la acumulación del capital y la modernidad-colonialidad? Al igual que la pregunta anterior se configura una contradicción *in adiecto*. Está claro que los derechos de los pueblos y de la naturaleza (nuestra propuesta biocéntrica), no se materializarán mientras el paradigma civilizatorio moderno siga siendo hegemónico y global. Lo cual no quiere decir que las luchas y resistencias por parte de los movimientos sociales sean en vano. Es un hecho que muchos de estos utilizan una estrategia jurídica como parte de su combate. Sin embargo, esta puede quedarse solo en una batalla virtual en el plano jurídico (normativo), alienándose, sin saberlo, en la ideología imperialista. Se subvierte el contraderecho por un derecho al momento en que los movimientos sociales (los pueblos) hacen efectivo su plus-poder y empiezan a satisfacer, en lo más que se pueda, sus derechos (bienes jurídicos como necesidades/capacidades): educación, vivienda, alimentario, autodeterminación, etc. (p.ej. MST), reapropiándose de la fuerza jurídica del trabajo jurídico que los tribunales y el sistema de contraderechos les quitan, es decir, los movimientos sociales se reapropian el poder de la acción jurídica, y es su obligación empoderar a los demás⁸⁵.

Dadas las múltiples dimensiones de la crisis causada por el paradigma actual y su configuración de los fundamentos de la vida colectiva impuesta a los pueblos del mundo, se vuelve imperativo la dimensión ecológica en todas las luchas por los derechos humanos, visibilizando los derechos de la naturaleza. De qué sirve solo luchar para que el pobre tenga pan en su mesa, si la tierra donde cosecharon el trigo para ese pan se volverá infértil.

⁸⁴ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría Socialista del Derecho*. Tomo I, *op.cit.*, p.133.

⁸⁵ *Ibidem*, p.218.

De qué sirve darle agua al sediento, si después de dársela la seguiremos contaminando, olvidando que donde hay agua hay vida. De qué sirve vestir al desnudo, si al vestirlo seguiremos desnudando a la Tierra en sus bosques, selvas y maravilloso verdor, ocasionando grandes holocaustos naturales. De qué sirve luchar solo para la liberación del oprimido, si por liberarlo terminaremos oprimiendo a la Tierra, destruyendo nuestra casa común, cometiendo un genocidio a la creación. ¡El derecho a la revolución de los pueblos, es también el de la revolución de la Tierra!

4.1. Tercera conclusión: El sistema estructural de contraderechos, maliciosamente llamado derechos humanos, no puede responder a la crisis civilizatoria del paradigma moderno

En este punto, mostramos que los derechos humanos han existido desde la aparición de la vida comunitaria del homo sapiens sapiens. Ello si se entienden como praxis, como acciones de los pueblos (personal y colectiva) y la naturaleza para satisfacer sus sistemas de necesidades y capacidades (acotados, positivados) como bienes jurídicos, contando la coacción de la fuerza tutelar de la comunidad. Es el derecho que el joven Marx llama el “derecho de los pobres” en su denuncia de la criminalización del robo de la leña por la Dieta renana. Los pueblos de hace siete mil años, por ejemplo, crearon sus derechos para asegurar la producción y reproducción de sus vidas, dando lugar a un sistema de derechos humanos: derechos a la defensa, al agua, al alimento, la vivienda, el ocio, a la participación política, etc. No obstante, con el despliegue del sistema-mundo jurídico iniciado por la Conquista, se fue configurando un sistema imperialista de los derechos humanos (contraderechos) —ya sea en sus dos tradiciones *common law* y *romano-germánica*— el cual se fue expandiendo conforme se sometían y expropiaban el derecho a los pueblos del mundo y comenzaban a extraer sus recursos naturales (extractivismo).

De ahí que afirmemos que, desde el sistema estructural de contraderechos, no se puede responder a la urgencia planetaria en que nos encontramos, pues aliena ideológicamente a los pueblos “virtualizando” sus necesidades en textos normativos, y expropiándoles el plus-poder para satisfacer sus necesidades materiales y las de la naturaleza. Es imprescindible la dimensión ecológica en toda praxis de derechos humanos, visibilizando los derechos de la naturaleza. En consecuencia, hay que traspasar los límites impuestos por el paradigma antropocéntrico (dualista y jerarquizado) contenido en los derechos humanos, a una praxis de liberación integral en donde se sitúe el sentido de la

praxis desde el paradigma biocivilizatorio, para no seguir luchando solo por la liberación del oprimido sino también de la Tierra. Escuchad y recordad con gran atención ¡El derecho a la revolución de los pueblos, es también el de la revolución de la Tierra!

5. Conclusión del capítulo: La necesidad de transitar hacia un nuevo paradigma civilizatorio: la configuración de un nuevo sistema-mundo

Muchos analistas estiman que el capitalismo como sistema histórico llegó al fin de su papel histórico, pues capitalismo y vida son incompatibles. La búsqueda incesante de acumular cada vez más nos está llevando a la mercantilización de todas las cosas y a nuevos mecanismos de despojo, garantizado por un sistema estructural y dinámico de contraderechos, y enajenando la conciencia de los pueblos con los presupuestos ideológicos de matriz moderna-colonial. Las contradicciones del capital son insostenibles en un planeta finito. Esto nos obliga a pensar en nuestro futuro como humanidad y de nuestra casa común. Hay quienes piensan que el capitalismo caerá por sí mismo, producto de sus mismas contradicciones, postulando una visión parcial y mecanicista de la historia (marxistas ortodoxos). Hay otros que luchan por una “revolución alienante” debido a que no se liberan de la escoria productivista, como los “socialismos reales”, en donde el desarrollo productivista de las fuerzas de trabajo es visto como medio para potenciar su liberación hacia relaciones de producción más sociales. Sin embargo, es una “revolución alienante”, ya que, si bien se buscaba la liberación del *pauper*, esta se daba en función de la opresión y explotación de la Tierra. Este ha sido uno de los desafíos para los regímenes progresistas de América Latina, que han superado en varios aspectos la fase neoliberal del capitalismo, pero no así en relación con la hegemonía del capital sobre la sociedad, basando su desarrollo económico en el neoextractivismo⁸⁶ y expropiando el derecho de las “minorías” con base en el multiculturalismo. Y desde luego están los que postulan reformar al sistema para rescatarlo, impulsando con cinismo la falacia del capitalismo verde y su economía verde.

Marx, señalaba que los seres humanos somos protagonistas de nuestra historia. El dinamismo material histórico (el motor de la historia), es la realización de los derechos humanos y derechos de la naturaleza (satisfacción de las necesidades/capacidades de los

⁸⁶ En el *neoextractivismo* el papel del Estado se vuelve más activo en la empresa extractivista, y aunque se dé una profunda y mejor distribución de la renta que genera posibilitando la ampliación del Estado social, a nombre del desarrollo se permitirá la degradación de la naturaleza y el ejercicio de prácticas políticas autoritarias que atentan principalmente en contra de los pueblos, que son despojados y afectados sus territorios para llevar a cabo la extracción de los recursos naturales (gas, petróleo, cobre, estaño, zinc).

pueblos). El sistema-mundo de matriz capitalista-moderno-colonial seguirá configurando las bases materiales de la vida colectiva hasta donde se lo permitamos. Toda transición de un sistema a otro es resultado de un proceso social que no puede realizarse sin luchas ni transformaciones en las relaciones de fuerza y su sistema de contraderechos. Exige una visión holística de la realidad para saber hacia dónde ir. No se puede acabar con el patriarcado, la colonialidad y la destrucción de la naturaleza solo con la liberación y reconocimiento de “derechos” del proletariado. Tampoco implica una participación “restringida” de unos, como depositarios del designio revolucionario, a costa de la exclusión del resto. Los pueblos deben generalizar procesos democráticos en todas las relaciones sociales y en sus instituciones (acrecentar su plus-poder), teniendo presente en no caer en la reproducción de un colonialismo interno (la reproducción de la enajenación de las conciencias “internas” de los pueblos, reproduciendo los esquemas de la modernidad-colonialidad). Pero, sobre todo, se hace necesario la redefinición de un nuevo paradigma de la vida colectiva de la humanidad, fundado en la materialidad del estado de necesidad de los pueblos y de la naturaleza (necesidades/capacidades), que medie toda acción transformadora y vaya estructurando un nuevo sistema de derechos humanos, para que garantice el derecho a la revolución permanente de los pueblos y de la Tierra. Nosotros proponemos transitar hacia un paradigma biocivilizatorio.

CAPÍTULO SEGUNDO
DEL PARADIGMA MODERNO AL PARADIGMA BIOCIVILIZATORIO.
ALGUNOS POSTULADOS TEÓRICOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DESDE
LA SUBALTERNIDAD

1. Introducción: Antes de iniciar pensar en dos caminos

Vivimos en tiempos de una barbarie manifiesta. Hoy como nunca, el “genocidio omisivo” pone en peligro las bases materiales que posibilitan la existencia, desarrollo y reproducción del sistema-vida y el Sistema-Tierra. Se multiplican las agresiones al planeta, afectando a los múltiples ecosistemas y sus ciclos, hasta el clima. La vida de los pueblos se destruye por la desposesión de sus territorios en búsqueda de la acumulación del capital hegemónico. Como analizamos en el capítulo anterior, se ha estructurado todo un sistema estructural y dinámico que requiere de la muerte para seguir existiendo, y conforme se va reproduciendo va minando cada vez más las posibilidades de la vida de los pueblos y del Sistema-Tierra (instaurando un círculo vicioso perverso). En pocas palabras, el sistema histórico de matriz capitalista-moderno-colonial ha irrumpido en el equilibrio del Sistema-Tierra, que James Lovelock pone de manifiesto en su hipótesis Gaia. Esto está obligando al Sistema-Tierra a inventar nuevas adaptaciones para poder encontrar nuevamente su equilibrio, y continuar con su trayectoria evolutiva. Por lo tanto, el futuro de la humanidad y del Sistema-Tierra, dependen de transitar hacia un paradigma de la vida, “ecologizando” (desde lo local hasta lo global) las bases en las que se fundamenta la organización colectiva de la sociedad (económicas, políticas, culturales y epistémicas), todo en función de satisfacer el sistema de necesidades/capacidades que la materia de la especie *homo sapiens sapiens* y el Sistema-Tierra, en cuanto totalidad, imponen para producir y reproducir la vida y buena convivencia en equilibrio entre ellos.

En nuestro horizonte de posibilidades y condiciones materiales dadas por el actual sistema-mundo, se nos presentan dos caminos, el primero, el “omisivo” —causante de los mayores genocidios—. Aunque parezca paradójico la praxis integra a la omisión. La vida de los pueblos se materializa en el mundo siempre mediante acciones, y análogamente, también la del complejo Sistema-Tierra. La omisión también es una modalidad de acción, y consiste en no hacer otra cosa de “lo debido”, que en este caso, la materialidad de la

especie *homo sapiens sapiens* y el Sistema-Tierra nos imponen *una opción*: ejecutar una praxis vital o biocida. La omisión (consciente o inconsciente) es una praxis biocida, aunque aparentemente no hagamos algún daño a la naturaleza y al prójimo, el simple acto de no responder al estado de insatisfacción de sus sistemas de necesidades conlleva al mayor crimen de nuestros días: el “genocidio omisivo”. Si queremos evitarlo, nos lleva al segundo camino, el de la praxis vital histórica de liberación.

Si optamos por este segundo camino, necesitamos una profunda liberación/transformación personal, una liberación de nosotros mismos que nos lleve a ser conscientes (en un proceso de desalienación) de la realidad en la que nos encontramos. Ellacuría nombra a este momento como “el hacernos cargo de la realidad” (el momento intelectual de la praxis), es conocer la realidad, ver la realidad tal cual *es*, en palabras del teólogo de la liberación Jon Sobrino “se trata de llegar a captar la verdad y llegar a responder a la realidad, no sólo como superación de la ignorancia y de la indiferencia sino ante y contra la innata tendencia de someter la verdad y dar positivamente un rodeo ante la realidad”⁸⁷. Como ya vimos, el hecho en la realidad es que el 20% de la humanidad se apoderó de la mayoría de las riquezas, dejando al 80% restante en la indigencia de satisfactores para poder producir y reproducir su vida. Al mismo tiempo, se están diezmando ecosistemas enteros, alterando los ciclos necesarios para poder recuperarse frente a su pérdida de biomasa, ocasionando calentamiento global y crecientes extinciones en la biodiversidad, comprometiendo el equilibrio del Sistema-Tierra y por ende de su existencia. Ante este hecho en la realidad que nos interpela, implica optar por la praxis vital, pues el sufrimiento y el despojo del Otro (en cuanto humano y en cuanto Naturaleza), al ver su indigencia de satisfactores, nos obligan a hacernos responsable de ese Otro, implicando una actitud de compasión, uniendo el clamor de los pobres con el de la Tierra, a este momento Ellacuría lo denominó “cargar con la realidad” (el momento ético de la praxis). Esta interpelación nos lleva asumir hasta sus últimas consecuencias la praxis de liberación, lo que en términos teológicos significaría “bajar de la cruz al pueblo y la Tierra crucificados”, es el momento de “encargarnos de la realidad” (el momento ejecutivo de la praxis)⁸⁸.

⁸⁷ Sobrino Jon, “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, T. II, Madrid, Trotta, 1994, p. 453.

⁸⁸ Siguiendo a Tamayo Acosta los temas fundamentales del pensamiento de Ignacio Ellacuría en su “enfrentamiento con la realidad” se dividen en las siguientes tres dimensiones: “a) El hacerse cargo de la realidad, lo que supone un estar real en la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas; (b) El cargar con la realidad, esto es, tener en cuenta el carácter ético fundamental de la inteligencia;

Por su puesto, lo anterior también implica una transformación colectiva (una praxis vital histórica de liberación), que nos lleve a respetar y vivir de acorde a los ritmos de la naturaleza, teniendo como horizonte civilizatorio un paradigma de la vida y de la Tierra (biocivilizatorio). A este proceso el papa Francisco, en su encíclica “Alabado seas”, lo llama “conversión ecológica global”, pero agregaría el sustantivo “revolucionaria”, pues el llamado a la conversión no es suficiente frente aquéllos que tienen y ejercen el poder. Lo revolucionario nos recuerda que tarde o temprano, si queremos transformar las estructuras dominadoras y deshumanizantes, se hace necesario enfrentarse al ejercicio despótico del sistema capital, *en su totalidad*, lucha que le ha y le sigue costando la vida a los pueblos que se atreven a construir un proyecto histórico civilizatorio alternativo al actual. ¡Pero quién dijo que el largo camino por el desierto en la búsqueda de la tierra prometida era fácil!, ¡alegrémonos! como lo hacen los pueblos cuando marchan junto con todas las criaturas, cantando y danzando, “que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza”⁸⁹. ¿Y tú, qué camino seguirás: el del genocidio omisivo o en ti nacerá una conversión ecológica y revolucionaria global?

En el presente capítulo, se esbozará la propuesta de un paradigma biocivilizatorio y sus postulados, como un paradigma alternativo al actual. Para la construcción de sus postulados se han retomado las siguientes tradiciones intelectivas subalternas: la teoría materialista, la interculturalidad, la teoría de la complejidad, la teoría descolonial, y la teoría biocéntrica. Esta última nos servirá como guía, porque permite resituar al ser humano como “parte de” y no “sobre de”, dentro del ecosistema global, y sobre todo, comprender a la Tierra como un macroorganismo vivo. Sin embargo, la teoría biocéntrica se distingue de nuestra propuesta, ya que, articularemos su contenido en función a tres substantividades materiales que interactúan en la praxis histórica de los pueblos: la naturaleza, la comunidad, y la persona. De ahí que agreguemos el prefijo “bio” a lo “civilizatorio”, porque evita caer en reduccionismos, que como veremos, se reproducen en algunas posturas biocéntricas; por ejemplo, el conservacionismo ecológico o una igualdad

c) El encargarse de la realidad, es decir, reconocer el carácter práxico de la inteligencia”. (Cfr. Tamayo Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1989, p. 225). Estas tres dimensiones de la praxis de la realidad histórica parten del entendimiento que tuvo Ellacuría de su maestro Zubiri: “aprehensión primordial de la realidad, atemperamiento a la realidad y voluntad (ejecución) de realidad”. Lo que para Zubiri es el resultado de su filosofía será el punto de partida filosófico de Ellacuría incorporando las categorías zubirianas solo que en “clave histórica”, es decir, dotándolas de un carácter material.

⁸⁹ Sumo Pontífice Francisco, *Carta encíclica alabado seas. Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, México, Nueva Palabra, 2015, pp.109-110.

biocéntrica poco práctica y dogmática, que niegan o limitan el sistema de necesidades/capacidades del ser humano.

2. La teoría biocéntrica: ¿el nuevo imperialismo “ecológico”?

La búsqueda del progreso ilimitado y la acumulación de la riqueza presuponen la dominación de la naturaleza y del ser humano, explotándolos bajo criterios utilitaristas. Este paradigma civilizatorio se fue configurando desde el siglo XVI, sobre las fuerzas emergentes de la burguesía cristiana europea y su deseo de conquistar el mundo. A la par, el naciente capitalismo fue condicionando la aparición de “ideologías,” que atendieran a los fines utilitaristas, necesarios para la creciente acumulación. Esto termina por imponer una modernidad estructurada bajo criterios raciales, de género y de clase, intrínsecamente dualista, jerarquizante y simplificadora, como lo señalamos en el capítulo primero.

En otras palabras, se va estructurando un sistema desigual (en función de la raza/género/clase), global y dinámico, de guerra permanente expropiatoria en contra de los pueblos y la naturaleza (sistema-mundo), que expropia a los pueblos no solo las tierras y sus bienes comunes ahí contenidos, también sus conciencias y su relación con su entorno natural, y capacidades de autodeterminación (plus-poder), imposibilitándoles satisfacer sus necesidades materiales y minándoles sus capacidades de satisfacción al reproducir las desigualdades. También fragmenta la complejidad de vida del Sistema-Tierra, a “objetos” que cobran valor en tanto produzcan riqueza. No es extraño que el control actual adquirido sobre la naturaleza y el alto grado de urbanización, es decir, la manera en cómo las relaciones mercantiles estructuran los espacios socio-territoriales y condicionan el desarrollo y fines tecnológicos, han hecho olvidar a la mayoría de los seres humanos, que en última instancia dependen del Sistema-Tierra para poder vivir, desligándolos de todo conocimiento y valoración del territorio donde viven⁹⁰.

Este antropocentrismo, que más bien es androcentrismo, de matriz teológica primero y secular moderna después, lo encontramos desde los primeros conquistadores, y adquiere forma a partir de Descartes. La mediación del ser humano con su mundo (ontología), se fundamenta en un dualismo/jerarquizado/simplificador. Se comienza por separar al ser

⁹⁰ Boff nos da claridad sobre la relación que se establece entre el ser humano y su territorio y de la cual no somos conscientes, porque nos es expropiada por el capitalismo. Para Boff, el “territorio...se circunscribe normalmente a un área definida por ríos y macizos de montañas. Tiene un cierto tipo de vegetación, unas características geográficas, una fauna y flora determinadas y muestra su propia cultura local con sus costumbres, tradiciones, valores, religión e historia propios” (Boff, Leonardo, *Una ética de la madre Tierra. Como cuidar la casa común*, México, Ediciones Dabar, 2016, p.112).

humano de la naturaleza (encontrando resistencia del concepto medieval europeo de lo sobrenatural, la imagen panteísta y animista), reduciendo a ésta a un “objeto” sobre el cual se deben de extraer sus secretos para su pleno dominio. No por nada Francis Bacon, formulador del método científico moderno, osó, sin medias palabras, decir que “tenemos que tratar a la naturaleza como el inquisidor trata a su inquirido: torturarla hasta que entregue todos sus secretos”⁹¹. En la escala jerárquica el ser humano se termina imponiendo sobre todo. No obstante, este antropocentrismo será patriarcal y colonial, ya que construye toda alteridad, que no forme parte de la mismidad europea (varonil, blanca, cristiana/burguesa), como subjetividades ligadas a la naturaleza; de ahí que el “indio(a)”, el “negro(a)” y la “mujer europea” (entre otros), son considerados “cuasi humanos” o “mansos salvajes”, que se deben poseer con exclusividad, sometiénolas a su lógica racional. Es simplificador, porque la racionalidad, al ser dualista e instrumental-analítica, base de la ciencia y desarrollo tecnológico moderno, postula como principio de verdad “las ideas claras y distintas”. Para Edgar Morín, “la simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)”⁹². Es por ello que a partir de este paradigma, no se puede pensar al ser humano ligado con la naturaleza, como parte de un sistema de complejidad, lo que Lovelock postula como Gaia, o Pachamama para los andinos. En consecuencia, la ciencia en general es una ciencia al servicio de la ignorancia y dominación y explotación de los pueblos y la naturaleza. Si bien son inconmensurables los beneficios para la humanidad, desde los avances médicos que han prolongado la vida del ser humano, pasando por las comodidades domésticas, hasta explorar nuestro cosmos y comprender la complejidad del Sistema-Tierra, los avances técnicos y científicos han sido subsumidos, casi desde sus inicios, por el capitalismo.

Esta ontología moderna y de matriz occidental, ha dominado y reemplazado otras formas de ser y estar en el mundo y relacionarse con la naturaleza. Por esto, afirmamos que se ha impuesto un sistema estructurado, dinámico y global de expropiación constante de la diversidad de satisfactores materiales, que los pueblos y la naturaleza requieren, imponiendo una sola forma de producirlos, circularlos y apropiarlos, todo en función de la búsqueda constante de acumulación, dando lugar lo que Boff definió como un *círculo vicioso perverso*: “para producir más y más se requiere explotar más y más los recursos de

⁹¹ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012, p.44.

⁹² Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2005, p.89.

la naturaleza [y agregaría el ser humano]”⁹³. Y cuanto más se explotan más escasos se hacen, y más contaminación se produce, y más se va alterando el equilibrio característico, que permitió la vida tal cual la conocemos, del Sistema-Tierra. Así nuestra manera de relacionarnos con la naturaleza y el cosmos sigue siendo instrumental y experimental⁹⁴. ¡La seguimos torturando y relegando como stock de mercancías!

En contradicción al androcentrismo y el utilitarismo capitalista, que definen las relaciones con la naturaleza y han desatado la crisis ecológica existente, algunos autores van más lejos y ponen en tela de juicio el enfoque de tales perspectivas, proponiendo un paradigma biocéntrico. En términos generales, en esta perspectiva se incluyen el conjunto de posiciones que reconocen en la naturaleza una consideración moral por sí misma, otorgándole valores propios a la vida, sean en individuos, especies o ecosistemas. El biocentrismo coloca a la vida en el centro de todas sus manifestaciones, siendo el hombre parte integrante de ella, sin ocupar una posición jerárquica superior, en tanto la interacción de todos los elementos en un sistema complejo. La ecología, juega un papel importante en el fundamento de este paradigma. Además, desde el biocentrismo, autores como Leonardo Boff, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Evo Morales, entre otros, proponen nuevos conceptos como los derechos de la naturaleza —mismos que trataremos con mayor detalle en el siguiente capítulo—.

Para Gudynas, los antecedentes del biocentrismo pueden encontrarse en las posturas románticas y trascendentalistas frente a la Naturaleza, expresadas sobre todo por R.W. Emerson, y H.D. Thoreau en los Estados Unidos, o las posturas conservacionistas de John Muir y Aldo Leopold⁹⁵. Otros autores coinciden en que la tendencia más extendida de este paradigma es la representada por la *deep ecology* o ecología radical del filósofo noruego Arne Naess⁹⁶. Antonio Aledo ofrece una clasificación útil para localizar a las diversas posturas del paradigma biocéntrico, situándolas en un biocentrismo que va desde lo débil hasta lo fuerte, en función a dos ejes: radical o conservacionista⁹⁷. El biocentrismo es débil o fuerte dependiendo del grado jerárquico que se le otorga al ser humano frente a la

⁹³ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, op.cit., p.45.

⁹⁴ Por ejemplo, mediante la tecnociencia la humanidad ha ocupado el 83% de la superficie del planeta, pero la ha ocupado depredando sus recursos escasos, modificando la base físico-química de su infraestructura ecológica.

⁹⁵ Cfr. Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Quito, Abya-Yala, 2016, p.56.

⁹⁶ Para una introducción sobre la diversidad de las posturas biocéntricas y un análisis crítico sobre la ecología radical véase Aledo, Antonio, *Problemas socioambientales II: las ecoutopías*, s/f. Disponible en: <<https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2725/4/cap4.pdf>>

⁹⁷ *Ídem*.

materia viva e inorgánica, es decir, se postula una igualdad biocéntrica, en donde, en ocasiones se valora más la vida de un ecosistema que la del ser humano. Es radical o conservacionista, a partir de la definición que se otorgue al medio ambiente. Si este queda reducido exclusivamente al medio natural (naturaleza salvaje), en donde el ser humano no pueda intervenir, es conservacionista, en cambio, si se incluye dentro del medio ambiente las esferas sociales y culturales (p.ej. las posturas de Boff y el Papa Francisco) es una ecología radical, o en algunos casos llamada una ecología integral —la cual dista de la ecología radical de Naess, ya que es un biocentrismo fuerte y radical—.

Por ejemplo, si tratamos de responder a la pregunta ¿hasta dónde respetaremos, como seres humanos la vida de los otros seres vivos?, las respuestas dependerán según el tipo de postura biocéntrica que asumamos. Si es una postura tendiente al conservacionismo, la vida del ser humano se vuelve una amenaza para otros seres vivos, por lo cual sus acciones estarán encaminadas a la preservación de una naturaleza intocada o restauración de las áreas degradadas, dejando fuera al ser humano. En esto, subyace una postura “fuerte” biocéntrica, ya que pone en igualdad al ser humano frente a los demás seres vivos (igualitarismo ecológico o biocéntrico), lo cual posibilita darle preponderancia a todo ser vivo que pueda resultar perjudicado por las actuaciones humanas, sin importar la búsqueda del ser humano de satisfacer sus necesidades materiales. Por otro lado, una postura radical y fuerte como la *deep ecology* de Naess, que desde el inicio se distanció de una “ecología superficial”, ya que considera que solo se enfoca a la lucha contra la contaminación, el cambio climático y el agotamiento de los recursos naturales, propondrá la necesidad de un cambio cultural que resitúe al ser humano dentro del ecosistema global en un plano de igualdad con respecto al resto de componentes del ecosistema. A diferencia del conservacionismo, la ecología radical de Naess incluirá dentro de sus políticas de acción a las esferas sociales y culturales, llegando a postular la necesidad de un ajuste de la población humana y del crecimiento económico a los límites físicos del planeta⁹⁸. Como vemos, en ambas posturas subyace la idea de no utilizar bajo ningún punto de vista ni valoración superpuesta a otros seres vivos, en virtud del respeto del *telos* (el fin) de cada organismo según su ecosistema, para su florecimiento, dado la igualdad biocéntrica que tenemos todas las especies (incluido el ser humano). Hay un respeto, casi absoluto, a la vida de los otros seres vivos.

⁹⁸ Cfr. Naess, Arne, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”, en *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile vol.1, núm.23, 2007, pp. 98-101.

En cambio, si respondemos a la pregunta desde una postura biocivilizatoria (un biocentrismo débil y de tendencia radical), en situaciones de sobrevivencia, en donde el ser humano requiere satisfacer sus necesidades materiales frente a la creciente amenaza de su insatisfacción, el ser humano ocupa preponderancia frente a otras especies (animales/vegetales), sin caer en un antropocentrismo que no considera a todos los seres vivos “dignos” de existir. Se habla de un *antropo-responsabilizante*. En ese sentido, la ecología radical aporta mucho, ya que sin terminar en una postura de biocentrismo fuerte e irracional, es necesario un cambio radical en el cual resitúe al ser humano dentro del ecosistema global, para cambiar las bases en las que se fundamenta la organización colectiva de la sociedad (económicas, políticas, culturales y epistémicas).

Frente a estas posturas, que se pueden geolocalizar como una respuesta a la crisis ecológica de parte del norte global crítico, desde la realidad periférica han surgido críticas a este paradigma y sus políticas de acción hasta ahora implementadas. Por ejemplo, Guha ha criticado seriamente a la ecología radical del ambientalismo estadounidense, debido a su implantación de áreas salvajes protegidas en varios países periféricos (p.ej. India, en algunos de África, Costa Rica, Chile, entre otros.), lo cual ha resultado en un despojo territorial de las poblaciones nativas, con supuestos fines conservacionistas (biocentrismo fuerte), también en un transferencia directa de recursos de los países pobres a los países ricos, ya que las áreas salvajes demarcadas son manejadas primariamente para beneficio de los turistas ricos, además que los países pobres les pagan a los ricos para su manejo y conservación⁹⁹. El imperialismo en vez de disfrazarse de humanitario ahora lo hace sigilosamente de ecológico y en términos “aparentemente” pacíficos. Por eso, de seguir el círculo vicioso perverso del capital, a riesgo de sonar apocalíptico, las intervenciones militares ya no serán más a nombre de los derechos humanos, sino a nombre de la ecología mundial, con la finalidad de asegurarse los “recursos naturales” —término capitalista— para un supuesto abastecimiento “cuidadoso con el ambiente”, y “democrático” entre las poblaciones de los países cada vez más afectados por su escasez.

Otra crítica radica en la identificación “acrítica” de este paradigma con los modos de sentir y vivir de las poblaciones indígenas manifestados en la construcción discursiva del Buen vivir o Sumak Kawsay, existentes tanto en la Constitución ecuatoriana y análogamente en la boliviana. Si bien Gudynas reconoce que no todas las prácticas de los

⁹⁹ Cfr. Guha, Ramachandra, “El ambientalismo estadounidense y la preservación de la naturaleza: una crítica tercermundista”, en *Ecología política*, núm. 14, 1997, pp.33-46.

pueblos originarios son necesariamente compatibles con un estricto biocentrismo postulado por la ecología radical, defiende que las tradiciones andinas expresadas en el Sumak Kawsay, y la ética ambiental promovida por la ecología profunda y radical, tienen mucho en común¹⁰⁰. Sin embargo, para Andrey Viola y Adriana Gloria Ruíz, el referido biocentrismo no refleja las demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas, sino incluso podrían verse amenazadas por las políticas de conservación ambiental implementadas en otros países (p.ej. las señaladas por Guha). Ambos autores señalan que, aunque los pueblos indígenas tradicionalmente han reclamado una relación más respetuosa y equitativa con la Pachamama, difícilmente podrían suscribir un planteamiento que absolutizara los llamados “derechos de la Tierra”, ya que los enfrentaría potencialmente con el derecho a su propia subsistencia, es decir, su derecho a la producción, desarrollo y reproducción de su vida, y para ello es necesario transformar a la naturaleza¹⁰¹. Gloria Ruiz crítica también la mitificación de la “comunidad” indígena y su relación armónica con la naturaleza, noción que subyace en el discurso del Sumak Kawsay. Esto implica convertir a las comunidades indígenas andinas en “gente sin historia”, en sociedades autocontenidas, autosuficientes, prístinas y románticamente idealizadas, cuando la historiografía y antropología han demostrado abundantemente lo contrario, revelando la penetración de las relaciones mercantiles en las comunidades indígenas, así como las estrategias de participación de estas en el mercado, lo que conlleva a un desequilibrio entre la relación del ser humano y la naturaleza por la extracción de sus “recursos” .

Hasta aquí, en general, la postura biocéntrica nos brinda categorías que permiten realizar una crítica radical al paradigma civilizatorio moderno, tanto en su dualismo/jerarquizador/simplificador, que rompe la alianza de fraternidad y sororidad del ser humano con la Tierra, y destruye su sentido de religación con los demás seres, así como una crítica al modelo de producción capitalista, cuya lógica que explota a las clases y somete a los pueblos a los intereses de unos cuantos países ricos y poderosos, es la misma que depreda a la Tierra y expolia sus riquezas, teniendo como gran instrumento a la ciencia y la técnica, además de imponer como práctica cultural la acumulación y consumo desmedido de falsos satisfactores, a fin de poder disfrutar el breve paso por este planeta.

¹⁰⁰ Gudynas, Eduardo, “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador”, en *Revista de Estudios Sociales*, vol.51, núm.4, p. 40.

¹⁰¹ Cfr. Viola Recasens, Andrey, “Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, núm.48, 2014, pp.55-72.; Ruiz Arrieta, Adriana Gloria, “El vivir bien o la mitificación de la comunidad”, en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, núm.24, 2010, pp.751-762.

Sin embargo, como vimos, las posturas biocéntricas no terminan por unir, en un proyecto integral, el clamor de los pobres con el clamor de la tierra, cayendo en un imperialismo disfrazado de ecológico. No podemos negar la justicia ecológica en detrimento de la justicia social y viceversa. Para ello, son importantes las aportaciones de la “ecología integral”¹⁰², ya que incorpora claramente las dimensiones humanas, teniendo una visión holística y relacional del papel del ser humano con la naturaleza.

3. Los postulados del paradigma biocivilizatorio. Un nuevo modo de sentir, pensar y habitar la Tierra

El paradigma biocéntrico eurocentrado, e incluso el adoptado por los críticos del sur global, se ha fundamentado en un reconocimiento de la naturaleza como sujeto moral. Esto conlleva a situar su fundamento en un naturalismo que reconoce un valor intrínseco en ella, por el hecho de existir, generando obligaciones. La naturaleza tiene valor por sí misma, al igual que el ser humano tiene dignidad por el hecho de *ser* humano, y la manera en cómo reconocer a ese valor intrínseco y universal termina por recaer en la razón, por más que se quiere situar todo fundamento de la praxis moral fuera de lo humano, es decir, desde la naturaleza, tratándola análogamente como “racional” y “sintiente” (biocentrismo fuerte). En cambio, desde un paradigma androcéntrico se otorga, más no se reconoce, un valor especial a la naturaleza, como resultado de un diálogo, pacto o consenso, en función a los intereses del ser humano (un racionalismo dialógico). En ello se suscriben las posturas formalistas, la manera en cómo se efectúa el acto humano en relación con la naturaleza y el estatus de protección que se le otorga a esta. En ambas posturas, subyace el dualismo/jerarquizador/simplificador de la epistemología moderna-colonial. Un idealismo, que Salamanca caracteriza de burgués e imperial, porque abstrae de toda materialidad esferas o ámbitos (p.ej. la moral, espiritualidad, cultura, poesía, el arte...) que son tan materiales como las relaciones de producción, ya que no hay nada que pueda escapar de la materia. Es dualista porque abstrae la materialidad en clave binaria, esto es, en función de la división constante, por ejemplo, materia/espíritu, humano/naturaleza, entre otras. Es jerarquizado porque la razón está por encima de la materia, o más bien, la racionalidad (lo objetivo) atribuida al hombre blanco, europeo, cristiano/burgués, está por encima de lo “corpóreo” que se liga a lo pasional y subjetivo. Y es simplificador, porque al ser dualista/jerarquizado, fragmenta la realidad en partes simples e identificables.

¹⁰² Para profundizar en los postulados de una ecología integral véase, Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op. cit., pp. 53-85.

Ya, en la década de los años 80, la Filosofía de la liberación reflexionó, principalmente por el estudio sobre Karl Marx, en el contenido material del acto humano, referido en último término a la vida. Dussel, en su *Ética de la liberación*, desarrolló el aspecto formal gracias al debate con K.O. Apel. Es decir, la manera en cómo se efectúa el acto humano, teniendo como criterio de validez el contenido del acto, que en Dussel es material. Esto lo llevó a postular, como principio de validez “ético material universal”, para la diversidad de praxis de liberación, a la “la producción, reproducción y desarrollo autorresponsable, de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad [...] teniendo por referencia última a toda la humanidad”¹⁰³. Sin embargo, es con Antonio Salamanca, el cual retoma el materialismo de Marx enriqueciéndolo con el estudio y estructuración de la realidad de Zubiri y Ellacuría, y las aportaciones de A. Heller, M. Neef, y J. Boltvinik, entre otros, que postula la tesis de que “el fundamento de la vida humana es praxis histórica de satisfacción del sistema material de necesidades/capacidades”¹⁰⁴. Este sistema, como vimos en el capítulo anterior, se estructura en función de la praxis de la especie *homo sapiens sapiens*, y de la misma materia del cosmos. Esto permite fundar materialmente el principio ético de Dussel, superando las críticas de caer en un “principalismo” sin un fundamento claro, evitando todo esencialismo de la vida.

En los últimos años, Salamanca no solo toma como hecho de partida la vida de los pueblos como praxis material histórica de satisfacción de su sistema de necesidades/capacidades, también incluye al “ecosistema de la Madre Naturaleza” o la “vida de la naturaleza”¹⁰⁵. En consecuencia, esto abre un horizonte para postular un paradigma biocivilizatorio (distinto al biocéntrico) fundado en la materialidad, tanto del ser humano (como parte relacional de un sistema complejo) como de la Naturaleza, o, preferentemente Sistema-Tierra (sistema complejo relacional con lo humano). También la materialidad posibilita darle contenido a la diversidad de las praxis subalternas, situándolas dentro el movimiento dialéctico de la estructura dinámica de la realidad —ello ira quedando claro a lo largo del capítulo¹⁰⁶.

¹⁰³ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 74.

¹⁰⁴ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, op. cit., pp. 576-577.

¹⁰⁵ Salamanca Serrano, Antonio, “Ética del sumak kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza”, en *Revista Sarance*, Ecuador, Universidad de Otavalo, núm.27, 2011, p.18.

¹⁰⁶ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, op.cit., p.564.

Por lo tanto, los principales postulados que caracterizan al paradigma biocivilizatorio son los siguientes.

3.1. Primer postulado: fundamenta la vida de los pueblos y del Sistema-Tierra desde la materialidad

Postulamos que el paradigma biocivilizatorio es materialista en su fundamento porque sitúa la materialidad de las relaciones sociales de los pueblos, dentro de un entramado complejo e interdependiente que Lovelock denomina Sistema-Tierra (Gaia). Es material porque fuera de la materia (energía) no hay nada, o por lo menos no se ha demostrado lo contrario. Es la materia viviente del ser humano la que en primer término se analizará, entendida como una corporalidad con procesos orgánicos altamente autorreferenciales¹⁰⁷.

Salamanca entiende por *necesidad* el sistema de carencias materiales de los seres vivos en general, y de los pueblos y las personas en particular, que impone obligatoriamente su satisfacción para poder producir y reproducir sus vidas¹⁰⁸. En otras palabras, somos materia orgánica viviente y autoconsciente, que se estructura en un sistema de necesidades, propias de nuestra especie *homo sapiens sapiens*, y que satisfacemos mediante nuestra fuerza material que posibilita y ejecuta la satisfacción (a nivel personal y colectivo). A esta fuerza material Salamanca la denomina *capacidades*. El término material no debe entenderse como lo opuesto a lo espiritual, pues caeríamos en el dualismo/jerarquizador/simplificador de la epistemología moderna, sino en “el sentido de la energía de lo físico, lo químico, biológico, etc., materializando lo espiritual”¹⁰⁹. La vida material de los seres humanos no es un mero impulso indiferenciado (*conatus sese*

¹⁰⁷Para Antonio Salamanca, el fundamento biológico de la materia viviente referente a la vida humana es comprendido como un *sujeto con unidad corporal*, en sentido amplio, como la integración de un sistema: “1º Material, físico-químico molecular tridimensional, interactivo en cada uno de sus componentes entre sí y de éstos con todo el sistema; 2º Que interactúa constantemente con el entorno, atemperándose al mismo mediante cambios físico-químicos, y necesitado de extraer, transformar y usar energía de la materia del entorno para crear y mantener sus estructuras mecánicas, químicas, osmóticas y eléctricas; 3º Autorreplicativo, que determina la diferente duración temporal del individuo y la especie. El sistema autorreplicativo está formado por: 1º Una estructura material de 23 pares de cromosomas formados por genes (genotipo); 2º Que interacciona con el entorno dando lugar a la expresión de la especie y de los individuos (fenotipo); 3º La permanencia de la estructura material del sistema cromosómico (genotipo) en la autorreplicación permite la permanencia temporal del individuo y de la especie en la pluralidad histórica de expresiones fenotípicas” (*Ibidem*, p.574).

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.557.

¹⁰⁹ *Ídem*.

conservando primum et unicum virtutis est fundamentum) sino la satisfacción de un sistema de necesidades/capacidades materiales.

Así, en función de la estructura de la praxis de la especie *homo sapiens sapiens*, y de la misma materia del cosmos, Salamanca postula un sistema de necesidades/capacidades, el cual advierte que no pretende ser una verdad dogmática, sino que está abierto a la verificación o refutación científica:

Primer grupo las necesidades de comunicación material:

1. Necesidades de comunicación material eco-estética: Necesidad de un medioambiente saludable (1), Necesidad nutritiva diaria (2), Necesidad de una vivienda saludable (3), Necesidad de transportarse (4), Necesidad de atención médica (5), Necesidad estética (6). 2. Necesidades de comunicación material ero-económica: Necesidad de reconocimiento afectivo personal y familiar (7), Necesidad de reconocimiento afectivo comunitario (8); Necesidad de trabajo (9), Necesidad de apropiación personal (como prestación personal (cooperativa y estatal) de los medios de producción laboral (10), Necesidad de apropiación personal del fruto del trabajo (11). 3. Necesidades de comunicación material político-institucional: Necesidad de participación política en la comunidad (12), Necesidad de instituciones comunitarias al servicio de la reproducción de la vida de los pueblos y cada uno de sus miembros (13): 1° Necesidad institucional de seguridad ecológica; 2° Necesidad institucional de salud popular; 3° Necesidad institucional de un sistema público de transporte; 4° Necesidad institucional afectivas; 5° Necesidad institucional estéticas (lúdicas, deportivas, etc.); 6° Necesidad institucional de sistema económico socialista o comunista; 7° Necesidad institucional de dirección estatal revolucionaria (legislativa, judicial, ejecutiva), locales, regionales y nacionales; 8° Necesidad institucional internacional revolucionaria; 9° Necesidad institucional de información del pueblo; 10° Necesidad institucional de opinión crítica del pueblo; 11° Necesidad institucional educativa popular; 12° Necesidad institucional de liberación (v.gr. centros de desadicción,); 13° Necesidad institucional de Derecho y Centros de Reorientación de la Autodeterminación y Rehabilitación; 14° Necesidad institucional de policía revolucionaria; 15° Necesidad institucional de ejército revolucionario (defensa, soberanía territorial, etc.).

Segundo grupo las necesidades de libertad material:

Necesidad de empoderamiento con la fuerza de liberación personal y comunitaria (14). Necesidad de autodeterminación revolucionaria en el proyecto personal y comunitario (15). Necesidad de fortalecimiento en la permanencia histórica hegemónica de la ejecución del proyecto político revolucionario (16).

Tercer grupo las necesidades de verdad material:

Necesidad de información veraz (17). Necesidad de opinión bien formada (crítica) (18). Necesidad de conocimiento (19).

Teniendo en cuenta este sistema de necesidades/capacidades, Salamanca sostiene que la vida de los pueblos es la dialéctica histórica, originaria y radical, entre el sistema de necesidades materiales humanas, el *cual es universal, estructurado y constante de la especie homo sapiens sapiens*, y el movimiento histórico de satisfacción (florecimiento o realización) /insatisfacción material de las mismas (*dialéctica de la estructura dinámica de la realidad*). Esto le permite despojar al materialismo histórico de Marx el sesgo metafísico o idealista heredado por Hegel, y situar toda praxis de liberación dentro de este movimiento dialéctico. Por ejemplo, todo movimiento social, popular, revolucionario, o manifestaciones colectivas, se explican por la búsqueda de los satisfactores, que en un determinado momento histórico, dada las condiciones materiales de producción, circulación y apropiación de la variable del sistema de satisfactores históricos (estructurado bajo un modelo capitalista), los pueblos consideren urgentes de satisfacer, desencadenando la reversión de dicha insatisfacción. No habría movimientos indígenas exigiendo la interculturalidad como proyecto político, sí el sistema político-moral (satisfactor institucional), reconociera la diversidad de modos de satisfacer las necesidades materiales y relacionarse con la naturaleza de los pueblos. No existiría teoría decolonial si el sistema epistemológico de la modernidad-colonialidad reconociera las necesidades de verdad material, propias de los pueblos, y su participación en la comprensión de la realidad desde sus saberes, lo cual da origen a una diversidad epistemológica, no imponiendo una sola forma que defina la verdad material, lo que no significa en caer en un relativismo, pues la realidad está ahí, actuante. No habría movimientos feministas, antirraciales y populares, si el sistema histórico capitalista de matriz moderno-colonial no estructurara la producción, circulación, y apropiación, del sistema histórico de satisfactores dada las condiciones materiales, de acuerdo a criterios raciales/género/clase, lo que impide el igual acceso a los satisfactores (p.ej. educación, vivienda, salud, alimento, estética, participación política en la comunidad: ayllus, asambleas, sindicatos, movimientos sociales, etc.) desencadenando la insatisfacción de las necesidades materiales.

Si el fundamento de la vida humana es la praxis histórica de *satisfacción* del sistema de necesidades/capacidades, generando un movimiento dialéctico que se da entre dicho sistema y el movimiento histórico de satisfacción, el Sistema-Tierra aparece como límite a este movimiento histórico de satisfacción, pues gracias a la transformación de la naturaleza se obtienen los satisfactores. Ya en el capítulo primero señalamos cómo el Sistema-Tierra está poniendo límites naturales al modelo de producción capitalista, ya que, su constante explotación y extracción de “recursos naturales”, y los desechos producidos por el consumo, minan su capacidad de regeneración, reproducción y coevolución para poder mantener su equilibrio dinámico y así posibilitar la vida en su totalidad. La Tierra, como un todo, está viva, es un macroorganismo vivo, “si no la vemos así no entenderíamos la naturaleza de la tierra”¹¹⁰, como lo postula Lovelock. Esta visión subyace a la idea de la Tierra como una realidad viva. Presentada como hipótesis en los años 70 del siglo pasado, se convirtió en teoría científica a partir del año 2001, cuando la comunidad científica reconoció la validez de los argumentos presentados por Lovelock y la microbióloga Lynn Margulis.

Lovelock fue el encargado por parte de la NASA, en la era de los viajes espaciales, de desarrollar modelos capaces de detectar la vida fuera de nuestra atmósfera exterior. Partió de la hipótesis de qué si hubiera vida, esta utilizaría a los océanos y la atmósfera, como depósitos y medios de transporte de los materiales necesarios para su metabolismo. Tal función ciertamente cambiaría el equilibrio químico de la atmósfera, de tal manera que aquella que tuviera vida se presentaría de una manera diferente de la que no. Al comparar la atmósfera de la Tierra con la de nuestros vecinos Venus y Marte, arrojaron resultados sorprendentes, mostrando el inmenso equilibrio de la Tierra, la cual ahora es vista como un sistema, y su impresionante dosis de todos los elementos benéficos para la vida:

[...] hoy vemos que nuestro planeta es totalmente distinto a sus hermanos muertos, Marte y Venus. Como si fuera uno de nosotros, controla su temperatura y composición en función de su bienestar, y lo lleva haciendo desde que comenzó la vida, hace más de tres mil millones de años. Dicho sin rodeos, los planetas muertos son como estatuas de piedra, que, metidas en un horno y calentadas a 80 °C, no sufren ningún cambio. Si a usted o a mí nos metieran en ese horno, moriríamos. A la Tierra le sucede igual¹¹¹.

¹¹⁰ Lovelock, James, *La venganza de la tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, España, Planeta, 2007, p.18.

¹¹¹ *Ídem*.

Lo que Lovelock y la bióloga norteamericana Margulis demostraron es que la Tierra tiene la capacidad de mantenerse siempre cerca de la temperatura óptima y de la composición química adecuada para la vida. Existe un equilibrio sutil entre todos los elementos químicos y físicos, entre el calor de la corteza terrestre, los océanos y rocas, todos bajo los efectos de la luz solar. Este equilibrio dinámico, los lleva a afirmar que la Tierra se comporta como un macroorganismo vivo:

“La Tierra funciona como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos. Las interacciones y flujos de información entre las partes que lo componen son complejos y exhiben gran variabilidad en sus múltiples escalas temporales y espaciales”¹¹².

Pero este equilibrio sutil no se hace presente solo en la Tierra, forma parte del movimiento del cosmos y lo comprobamos con las cuatro fuerzas que sostienen el universo y la Tierra —como parte del movimiento cósmico—. Estas cuatro fuerzas que en el principio se cree que estaban unificadas son: la fuerza nuclear débil, fuerza nuclear fuerte, la fuerza electromagnética, y la fuerza gravitatoria. Por ejemplo, si la fuerza nuclear débil (responsable del decremento de la radioactividad) no hubiera mantenido el nivel que posee, todo el hidrogeno se habría transformado en helio, lo cual haría imposible el nacimiento de las estrellas y del agua. Si la fuerza nuclear fuerte (mantiene el equilibrio de los núcleos atómicos), hubiera aumentado, aunque sea un 1%, nunca se habría formado el carbono, elemento indispensable para la vida, pues posibilitó la aparición del ADN. Igualmente, si la fuerza electromagnética (responsable de las partículas cargadas y de los fotones de luz), fuera un poco elevada, las estrellas estarían frías y no podrían explotar las supernovas, y de su explosión, no se formarían los planetas ni surgirían otros elementos más pesados (p.ej. N. y P.) necesarios para la producción y reproducción de la vida. Y si la fuerza gravitacional no se hubiera mantenido al nivel que posee, no se explicaría por qué el universo es tan uniforme en una escala más amplia, y la Tierra no giraría alrededor de nuestro Sol, tan necesario para el florecimiento de la vida.

Como vemos, el movimiento (el poder de la acción) del universo en sus cuatro fuerzas básicas, se articula sinfónicamente, demostrando la existencia de un equilibrio cósmico, tan necesario para la evolución cada vez más compleja de la materia, lo que ha

¹¹² *Ibidem*, p.14.

posibilitado el nacimiento del ser humano. Para Boff, esta interacción equilibrada constituye la lógica interna del proceso evolutivo, “la mente ordenadora del propio cosmos, donde continúan actuando [siempre en movimiento] sinérgicamente para el mantenimiento de la actual flecha cosmológica del tiempo rumbo a formas de seres cada vez más relacionales y complejas”¹¹³. ¡Somos hijos e hijas del universo! en nuestra corporalidad está contenida una larga y compleja travesía cósmica, no por nada algunos señalan que ¡somos polvo de estrellas!

La hipótesis Gaia tiene una gran plausibilidad y encuentra un creciente consenso en la comunidad científica internacional. Al menos en Europa, se empezó a romper el hielo, y en 2001, durante una conferencia en Ámsterdam en las que se encontraban representados las cuatro grandes organizaciones que se ocupan del cambio climático global, más de mil delegados firmaron una declaración que tenía como primera afirmación: “La Tierra se comporta como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos”. Lovelock ve a la evolución de los múltiples elementos materiales animados e inanimados que conforman el Sistema-Tierra (animales, vegetales, rocas, aire, océanos y ser humano) como parte de una única historia de la Tierra, en la que la vida y su medio físico evolucionan como una sola entidad¹¹⁴. Todo esto presupone una comprensión compleja (holística) del ser humano y su relación con la Tierra, pensada ya como sistema. Pero de ello se desprende una clara advertencia:

“[...] nuestra autorreguladora Tierra había evolucionado favoreciendo a las especies que dejaban un mejor entorno para su prole y eliminando las que destruían su hábitat, pero no me di cuenta de que habíamos sido destructivos hasta tal punto y habíamos dañado tan gravemente la Tierra que ahora Gaia nos amenaza con la pena capital: la extinción¹¹⁵”.

Las propiedades globales como la composición de la atmósfera y los océanos y el clima imponen restricciones que garantizan la estabilidad del sistema. En consecuencia, los organismos deben vivir dentro de los límites de estas propiedades, de su medio ambiente. A lo largo de estas líneas, hemos mostrado cómo la estabilidad del Sistema-Tierra se está viendo amenazado por la actual lógica civilizatoria de acumulación y despojo. Por lo tanto,

¹¹³ Boff, Leonardo, *Una ética de la madre Tierra. Como cuidar la casa común*, op.cit., p.19. Ya en otros textos abordo su cosmología.

¹¹⁴ Lovelock, James, *La venganza de la tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, op.cit., p.65.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp.212-213.

dado la estructuración de la materialidad del cosmos en un sistema complejo, único y autorregulado: *el Sistema-Tierra le impone una obligación al ser humano*, la de satisfacer todas sus necesidades materiales¹¹⁶ y respetar sus capacidades que le permitan alcanzar su equilibrio, para poder producir y reproducir una buena convivencia entre ellos que potencie el florecimiento de la vida, de lo contrario Gaia nos amenaza con la pena capital: la extinción.

En conclusión, fundar el paradigma biocivilizatorio desde el materialismo, permite situar en la materialidad del sistema de necesidades/capacidades la vida material de los pueblos, y en la estructuración de la materialidad del cosmos en un sistema complejo, único y autorregulado, la vida material del Sistema-Tierra. De aquí se desprende un movimiento dialéctico, entre el sistema de necesidades materiales humanas y el movimiento histórico de satisfacción material en un dinamismo estructural de producción, circulación y apropiación, en función a la totalidad del Sistema-Tierra y sus límites materiales que nos impone, resultando en el florecimiento o realización o insatisfacción material de las mismas (del ser humano y la Tierra). Este movimiento dialéctico, es *complementario/recíproco* con el Sistema-Tierra.

3.2. Segundo postulado: una comprensión compleja de la relación entre ser humano y el Sistema-Tierra

Para Lovelock, Gaia es un sistema intrincado y complejo y, en muchos sentidos, se parece al cuerpo humano. Sin embargo, el dominio del pensamiento atomizado y reduccionista en la ciencia, durante los últimos dos siglos, ha provocado una visión cerrada y provinciana de la Tierra, afirmando el androcentrismo (la dominación del hombre sobre la naturaleza). Este paradigma halló en la física y en la matemática su realización ideal. Desde el dualismo cartesiano (separación entre cuerpo y mente), así como la relegación de todos los seres vivos a una interpretación mecanicista (newtoniana) y, la física relativista de Einstein, con su constante búsqueda de encontrar una fórmula única y simple que lo

¹¹⁶ Al momento de escribir estas líneas, no se cuenta con un sistema estructurado de necesidades materiales del sistema-Tierra, como el postulado por Antonio Salamanca en función a las necesidades materiales de los seres humanos. Sin embargo, como demuestra Lovelock, la Tierra actúa como un ente vivo, que siempre tiende al equilibrio lo que le permite dotar de las condiciones necesarias para la habitabilidad de todo lo existente. Por ello requiere de necesidades propias de su sistema para mantenerse en equilibrio, por ejemplo, la necesidad de tener la dosificación adecuada de los elementos físico-químicos que posibilita la existencia de toda la vida en la Tierra, la cual está siendo alterada por el sistema de producción del ser humano. Como capacidades, encontramos de regeneración, reproducción y coevolución.

explique todo, y mediante la cual todo ha sido creado, impulsaron el pensamiento reduccionista. La reducción es la disección analítica de “algo” hasta sus componentes más pequeños, para luego reensamblarlo y entenderlo como una unidad, ocultando todo lo que religa e interactúa, y anulando toda diversidad. No cabe duda que este paradigma condujo a grandes logros en el campo de la física y de la biología, por ejemplo, los avances en la medicina que han alargado la vida de los seres humanos, pero ahora, frente a la crisis del Sistema-Tierra y el papel del ser humano en ella, este paradigma está siendo replanteado debido a los límites que ha encontrado, al solo dar una respuesta “mutilada”, “parcial”, débil e incompleta de la crisis global. Por lo tanto, si queremos hacer frente a la crisis ecológica actual, debemos tener una comprensión compleja de la Tierra, lo que permite entenderla como un macroorganismo vivo del cual formamos parte.

Para llegar a comprender la complejidad se han formulado las teorías de la cibernética y de los sistemas (abiertos y cerrados). Mediante ellas se intenta comprender la interdependencia de todos los elementos y su funcionalidad global. Al respecto Edgar Morin propone pensar a la complejidad como un “paradigma distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir”¹¹⁷. Por ejemplo, para Josef Estermann, en las cosmovisiones y filosofías indígenas no existe una separación entre lo que tiene vida (seres vivos) y lo que, según la cultura occidental no lo tiene (objetos inanimados). El cosmos o *pacha*, es como un organismo vivo, cuyas “partes” están en íntima interrelación e interdependencia, de tal modo que la vida es definida por el grado de equilibrio o armonía que existe entre ellas, “el vivir depende fundamentalmente de “con-vivir” en un sentido antropológico, ecológico (o “ecosófico”) y cósmico”¹¹⁸, de ahí que Gudynas señale que las ontologías andinas son relacionales y múltiples, donde muchos integran una comunidad expandida¹¹⁹.

Como señalamos, Gaia (o Sistema-Tierra) es un sistema intrincado y complejo, el cual forma parte de un mega-sistema abierto llamado universo. Ello exige un pensamiento complejo para descubrir su verdadera naturaleza: un macroorganismo vivo. No se puede

¹¹⁷ Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, op.cit., p.34.

¹¹⁸ Estermann, Josef, *Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Ecuador, Abya-Yala, 2015, p.160.

¹¹⁹ Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, op.cit., p.146.

aislar a los seres, organismos, y fenómenos del conjunto de sus inter-retro-relaciones¹²⁰ que son los que los constituyen en concreto. Por ello la importancia del saber distinguir sin separar. “Conocer a un *ser* es conocer su ecosistema y la trama de sus relaciones”¹²¹. Esto nos lleva a entender al ser humano como un nudo de relaciones integrales. Antonio Salamanca, retomando a Marx, parte de la idea de que el ser humano puede definirse como ser humano no solo biológica, anatómica y fisiológicamente, sino también psicológicamente. Esto implica pensar al ser humano *como parte de un entramado complejo de inter-retro-relaciones (que incluyen a los seres animados e inanimados), que responde a la dinámica global de un sistema mayor y complejo: el Sistema-Tierra*. En la medida en que el ser humano satisface su sistema de necesidades materiales, se van alterando los ciclos y ritmos de la naturaleza, así como la biocapacidad de cada ecosistema. Los seres humanos poseen su relativa autonomía, pero siempre en un contexto de implicación e interconexión. Así, nuestro destino está indisolublemente ligado al destino de las demás especies y de la Tierra, y del cosmos en el que se inserta la Tierra¹²². Como testimonia el papa Francisco, en su encíclica “Alabado seas”: “La interdependencia de las criaturas... El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión, las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existe sino en dependencia de unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente”¹²³.

La complejidad exige otro tipo de racionalidad y de ciencia. La ciencia clásica está orientada hacia un paradigma simplificador, cuya racionalidad es analítica e instrumental, lo cual sirve bien a los fines utilitarios del capital. Desde esta postura, el estudio de los ecosistemas es fragmentado en componentes que impiden comprenderlos como parte de

¹²⁰ Esta visión sostiene que el universo está constituido por una inmensa red de relaciones, de tal forma que cada ser vivo vive por el otro, para el otro y con el otro; que el ser humano es un nudo de relaciones dirigidas en todas direcciones. La inter-retro-relación, ayuda a explicar que el ser más apto para interactuar con los otros es la clave para comprender la sobrevivencia y multiplicación de las especies, y no simplemente la fuerza de la adaptabilidad del individuo que impone a los demás en razón de su propia fuerza (Cfr. Boff, Leonardo, *Una ética de la madre Tierra. Como cuidar la casa común*, op.cit., 24).

¹²¹ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.42.

¹²² Siguiendo la lógica de la evolución se ha de sostener que la evolución del ser humano solo se comprende en el contexto de la evolución de los otros seres vivos en general, y, estas evoluciones a su vez, solo se comprenden en el contexto de la evolución del cosmos. Desde esta perspectiva científica todos venimos del mismo polvo cósmico sucedido hace 13 700 millones de años (Cfr. Plasencia Llanos, Vicente, *Ser humano: un proyecto inconcluso. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la antropología*, Ecuador, Abya-Yala, 2017, p.30).

universo hasta el ser humano, no se puede entender, p. 30, el ser humano, un proyecto inconcluso.

¹²³ Sumo Pontífice Francisco, *Carta encíclica alabado seas. Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, op.cit., p.45.

una unidad compleja (en donde se encuentra inserta el ser humano), ya que solo se busca la utilidad para el mercado de alguno de estos componentes. Por ejemplo, se crea la infraestructura tecnológica necesaria para la mejor extracción y explotación de la madera de los bosques (máquinas, medios de transporte, carreteras, etc.) pues solo esta, y no su follaje, tiene valor en el mercado. El estudio de los ecosistemas les brida la capacidad de desarrollar una gestión ambiental (de la vida silvestre o de recursos naturales) en términos económicos. Así, el componente social de los ecosistemas se deja a un lado, restringiéndose al campo biológico, es decir, solo se limitan a describir la estructura, funcionamiento y evolución de los ambientes, para el mejor aprovechamiento de los “bienes” y “servicios” ambientales¹²⁴. Detrás de esta visión de la naturaleza, subyace el androcentrismo de la ciencia clásica dualista/jerarquizadora/simplificadora. También la ciencia busca “pureza” en su racionalidad, afirmando que el sujeto no debe implicarse con el objeto analizado, pues no garantiza la objetividad del conocimiento. Se confía absolutamente en un racionalismo instrumental (de medio-fin), el cual es lineal y causal, para descifrar la realidad y buscar la verdad de las teorías —como lo abordamos en el capítulo primero—.

Frente a ello, Boff propone recuperar la razón cordial o sensible. Esto no implica negar la racionalidad instrumental prescindiendo de la razón. Para el autor brasileño debemos incorporarla a un ámbito mayor en el cual adquiere plena importancia como instauradora de lucidez, criterios y límites. “Las aguas del río caudaloso están bien representadas por el afecto, por las pasiones, y por el corazón. Pero son los márgenes y los límites, por lo tanto, la razón, los que construyen su curso y garantizan que las aguas lleguen al mar”¹²⁵. Ambas realidades, corazón y cabeza, son tan necesarias y complementarias. Si bien Horkheimer y Adorno denunciaron la razón instrumental —la cual llevo al exterminio de millones de judíos en los campos de concentración, despersonalizando al sujeto, reduciéndolo a un simple número para mejor aniquilarlo, (aplicando criterios de efectividad y eficacia)— mediante el rescate de una racionalidad emancipadora, no tuvieron en cuenta el lado sensible y cordial de la razón (el corazón). En ella reside la sensibilidad, el amor, la compasión, la ética o espiritualidad. La inteligencia cordial nos hace sentir el sufrimiento, no solo del pobre y oprimido, también el de la

¹²⁴ Véase las diversas críticas que realiza Boff a las “ecologías primermundistas” (Cfr. Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres, op.cit.*).

¹²⁵ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario, op.cit.*, p.29.

Tierra. Como insiste el papa Francisco en su ya citada encíclica, la inteligencia cordial nos hace sentir “como nuestro el sufrimiento del mundo” y nos lleva siempre a unir “el clamor de la tierra [con] el clamor de los pobres”¹²⁶. La razón cordial nos lleva al compromiso ético en nuestra praxis enunciado por Ellacuría: cargar con la realidad, para mejor encargarnos de ella. De la razón cordial “nacen actitudes de respeto, compasión hacia la naturaleza que sufre, y de amor a todos los seres [biofilia]”¹²⁷. Por su puesto que la razón cordial está fundada en la materialidad, pues forma parte de la praxis moral material de los pueblos, siendo ineludiblemente biológica (sentimientos y la razón), ya que, como vimos la materialidad nos impone una obligación, entre tener que optar por acciones que reproducen la vida de todos los seres vivos, manteniendo el equilibrio del Sistema-Tierra (praxis bioflica), o caer en acciones que conducen a la muerte de los seres vivos (praxis biocida, incluida la omisión) —esto lo abordaremos con mayor detalle en posteriores líneas—.

Por lo tanto, la ciencia se convierte en una ciencia que busca la verdad para la vida de los pueblos y de la naturaleza, dejando a un lado una ciencia que se fundamente en una racionalidad neutral, dualista, jerarquizadora y simplificadora de la realidad, que *de suyo* es compleja. Esto significa abandonar una postura androcéntrica de los “modos” de llegar a la verdad. La complejidad, obliga a la ciencia a articular la diversidad de saberes relativos a las varias dimensiones de lo real, captando la multidimensionalidad de todo (interdisciplinarietà e interculturalidad, entre las ciencias y saberes). Lleva a conjugar lo local con lo global, el ecosistema con las relaciones sociales humanas, lo contrario con la totalidad más abarcante. La complejidad en la ciencia conlleva a una ecología integral. La ecología es *la ciencia de ciencias*, que estudia:

“las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos... de la manera en que todos los seres dependen unos de otros...[formando] un gran sistema homeostático o, lo que es lo mismo, un gran sistema equilibrado y autorregulado”¹²⁸.

Esta ecología integral no sustituye a los saberes particulares, como la física, la biología, la oceanografía, la botánica, la química, sociología, el derecho, economía, etc.,

¹²⁶ S.S. Francisco, *Carta encíclica alabado seas. Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, op.cit., p.29.

¹²⁷ Cfr. Boff, Leonardo, *La casa común, la espiritualidad, el amor*, México, Ediciones Dabar, 2017, p.64.

¹²⁸ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.16.

pero sí invita a las distintas ciencias a construirse atentas unas de otras, pues la realidad de los “objetos” que estudian es interdependiente, es decir, los “objetos” que ellas estudian guardan relación entre sí. Por ejemplo, las ciencias sociales no pueden estudiar la organización colectiva de las sociedades y sus fundamentos, sin relación con el conjunto de condiciones materiales que lo constituyen dentro de la complejidad de un ecosistema del Sistema-Tierra, y en equilibrio con todos los demás representantes de la comunidad de los vivientes (biótomo y biocenosis). De ahí la importancia del saber ecológico integral, ya que *la singularidad del saber ecológico reside en su transversalidad*, pues cada saber se redefine en cierta medida por la indagación ecológica, haciendo que la praxis histórica del ser humano obedezca a la lógica de la propia naturaleza o bien, potencie lo que seminalmente se encuentra dentro de ella. Así, la producción y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza es el criterio “metodológico para aprehender, juzgar y verificar la conformidad de la realidad con el propio método, en cada una de sus modalidades”¹²⁹, y en el que se fundamenta la ecología integral.

3.3. Tercer postulado: una teoría de la moralidad biológica de la praxis. Hacia una ecología de la mente y el corazón

La teoría materialista afirma que el modo concreto histórico en que se manifiesta la vida de los pueblos y la naturaleza es realizando acciones. La acción es *de suyo* a la materialidad (materia-energía) del cosmos, es decir, el movimiento (acción) es algo inherente a él, pues siempre se encuentra en expansión y en dirección hacia formas de estructuración cada vez más complejas de la materia (p.ej. la vida humana). Por lo tanto, la vida de los pueblos y de la naturaleza, “de suyo solo es acción”, aquella acción en que los pueblos y la Tierra (sistema único y autorregulado, “aparentemente consciente”) —como lo demostró Lovelock y las ecosofías indígenas— “se realizan a sí mismos en posesión de sí”¹³⁰. Boff, encuentra una lógica de la acción del cosmos siguiendo la siguiente secuencia de movimiento: orden-desorden-interacción-organización-creación. Estas conexiones deben ser concebidas de adelante hacia atrás y de atrás hacia adelante. “De ello resultan siempre totalidades orgánicas, ya sea en el campo de la micro y macrofísica (átomos, astros, conglomerados de las galaxias), ya en el campo de la biología (campos morfogénicos), ya en el campo humano (entidades eco-bio-socio-antropológicas, culturas, formas de

¹²⁹ Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, op.cit., p.587.

¹³⁰ *Ibidem*, p.553.

organización social)”¹³¹. Todo ello pone de manifiesto la riqueza de la pluralidad del despliegue de la acción del cosmos. ¡No podemos escapar del movimiento universal del cosmos! ¡Somos su expresión consciente!

El cosmos en su totalidad plural es en cada instante el poder de una acción única. Salamanca retoma a Zubiri para afirmar que no debemos entender a la *unidad del cosmos* como “ordenación de acciones”, sino como “unidad constitutiva de sustantividad material”. Y solo por serlo tiene una “acción única, determinante de la acción de cada uno de sus momentos”¹³², que tienden al equilibrio (demostrado en las cuatro fuerzas básicas). En sencillas palabras, el movimiento del cosmos conforma una unidad compleja cuyo despliegue se manifiesta en formas diversas, que en apariencia son acciones propias, pero son aspectos de una *única acción del cosmos* en cada instante. Por ejemplo, la diversidad del despliegue de la acción humana, como praxis histórica de satisfacción de sus necesidades materiales, se articula desde la unidad en la diversidad del poder de la acción del cosmos. ¡Vaya fundamento para la interculturalidad!

Ahora tiene sentido que afirmemos que la vida de los pueblos y de la naturaleza en su conjunto (Sistema-Tierra) se materializa en el mundo siempre mediante acciones, condicionadas por el sistema histórico de posibilidades materiales, dado por las capacidades históricas que particularmente, como especie *homo sapiens sapiens*, hemos desarrollado (p.ej. los avances tecnológicos me permiten satisfacer mi necesidad material de salud con mayor efectividad que en el siglo pasado). El Sistema-Tierra también está en acción para mantenerse con vida y es condicionado materialmente por el sistema histórico humano, por ejemplo, en estos momentos, el impacto ambiental dado por el sistema histórico de posibilidades materiales del ser humano (estructurado bajo el dinamismo del capital), le dificulta recuperar su equilibrio en general, amenazándolo gravemente y ocasionando re-acciones cada vez más destructivas hacia los circuitos naturales (aumento en la intensidad de los ciclones, de las sequías, lluvias, etc.). Hay una re-acción a las acciones del ser humano para preservar la integralidad del sistema: la producción y reproducción de su vida. ¡La Tierra se resiste a morir!

¹³¹ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.42.

¹³² Cit. Zubiri, por Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, op.cit., p.554.

En consecuencia, las acciones son la mediación más radical e inescapable para la concreción histórica de la vida de los pueblos y de la naturaleza. Las acciones humanas pueden ser opresoras o liberadoras, conscientes o inconscientes, omisivas, etc., pero siempre serán acciones. Y buscarán satisfacer las necesidades materiales para la reproducción de la vida. Las acciones de la Tierra, en sus múltiples elementos inter-retro-relacionados (animados e inanimados), no pueden ser calificadas como las humanas, y no necesariamente favorecen siempre a nuestra especie y más cuando actuamos biocidamente. Lo que sí es claro es que estas buscan mantener un estado de equilibrio dinámico para sustentar la habitabilidad de la Tierra, *el florecimiento diverso de la vida*. Y sin ellas no existiríamos. Por lo tanto, la praxis humana es física e ineludiblemente moral. Como ya lo adelantamos en la introducción de este capítulo, es una praxis moral, porque no se puede escapar de dos imposiciones consustanciales con la materia viva de la especie *homo sapiens sapiens* y el Sistema-Tierra: 1) la imposición material de tener que optar entre acciones que producen y reproducen la vida de los seres humanos —en función del respeto a los límites materiales de la Tierra y coadyuvándola a mantener su equilibrio dinámico para beneficio de todos los demás seres, respetando o haciendo florecer sus capacidades, entablando una buena convivencia (una praxis biofílica) —, o que producen y reproducen la muerte en la totalidad del Sistema-Tierra (biocidas). 2) Y la obligación de elegir y ejecutar aquella praxis biofílica si quiere vivir y reproducir la vida —el momento ético de la praxis—. El fundamento último de la moral no se encuentra en la opción, sino en el hecho de la imposición del dinamismo material de la opción en la especie humana entre la vida y la muerte. Hecho de lo cual no podemos escapar ¡ni por consenso! como las éticas formalistas.

La opción de la praxis moral es siempre bivalente: biofílica o biocida. No podemos escapar de elegir y comprometernos a uno de los dos caminos. Ya sea de manera consciente o inconsciente no pueden dejar de ser acciones morales. “Las acciones de los inconscientes como el bebé, el niño, el perturbado mental, etc., podrán ser moralmente buenas o malas, pero nunca podrán dejar de ser materialmente morales, esto es, nunca podrán dejar de promover sus vidas, y la de los pueblos, y la naturaleza o sus muertes”¹³³. ¡Incluida la omisión!, la culpable del más grande genocidio ecológico y humano.

¹³³Salamanca Serrano, Antonio, “Ética del sumak kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza”, *op.cit.*, p.24.

Pero, ¿por qué somos responsables por el Otro y en este caso de la Tierra? Zubiri define a la conciencia como la sustantivación del “darse cuenta” mismo, dando paso a los actos conscientes de índole muy diversa. Dichos actos están siempre activados, “están siempre ya ellos mismos”. Zubiri señala que aquello que en virtud de lo cual los actos conscientes se encuentran ya activados es la aprehensión primordial de la realidad, siendo esta la condición necesaria para todo acto consciente, pues si no estuviera ya la cosa en la intelección ¿de qué sería consciente el acto consciente? “[...] El darse cuenta es siempre darse cuenta de algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino me doy cuenta porque está ya presente”¹³⁴. El sujeto posee autoconciencia porque se sabe distinguir del Otro captando la diferencia del “sí mismo”, “tomando conciencia del estar conociendo como un sujeto consciente” —la sustantivación del “darse cuenta” de Zubiri— y de pertenecer a una comunidad hablante, distinta de una mera realidad dada de suyo, con un léxico recordado desde el horizonte del pasado como lengua de una comunidad, volcándose al futuro en proyectos históricos. Esto permite “darnos cuenta” en que tenemos la vida a cargo, puesto que nos sabemos vivos y distintos a los Otros, por consiguiente, responsables por el Otro e ineludiblemente optamos por satisfacer su sistema de necesidades/capacidades materiales o la insatisfacción de estas¹³⁵.

En consecuencia, nos distinguimos de las otras especies porque en nuestras manos recae en ser el ángel guardián del paraíso o el satanás en la Tierra y continuar pecando ecológicamente. En nuestras manos está la destrucción o el florecimiento de la vida. Por

¹³⁴ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p.21.

¹³⁵ Siguiendo en la línea de la descripción neurológica-científica del cerebro, el tema de la responsabilidad por el Otro y su reconocimiento como Otro (alteridad), que Dussel define como momento de la «razón ético-pre-originaria» - esta capacidad para sentirse en la piel del Otro- es posible gracias a la existencia de las neuronas espejo. Determinadas neuronas cercanas al área de Broca, o de la corteza pre-motora o del lóbulo parietal inferior. El mecanismo de las neuronas espejo permite la comprensión inmediata del estado emocional de los demás – anterior a todo otro ejercicio de la razón (razón ético pre-originaria)- antes que cualquier mediación cultural o lingüística. Si interpretamos que en el Otro existe sufrimiento, se activan en nosotros dichas neuronas que nos permiten entender el sufrimiento del Otro (*empatía*), por eso se denominan espejo porque imitan al Otro y nos posibilita actuar en función de nuestra comprensión del Otro, por consiguiente, antes de toda decisión, compromiso, partiremos del Otro, de la responsabilidad por el Otro, si decido actuar o no, no me exime de ésta responsabilidad ya que en mi ha surgido la razón ético-pre-originaria. Para mayor profundización del tema véase: Albiol, Luis Moya; Neus Herrero y Bernal Consuelo, M., “Bases neuronales de la empatía”, en *Revista de Neurología*, núm. 50 (2), 2010. Disponible en: <<http://www.neurologia.com/pdf/Web/5002/bd020089.pdf>>; Boto, Ángela, "Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro", en el *País*. Disponible en: <http://elpais.com/diario/2005/10/19/futuro/1129672806_850215.html>; Punset, Eduardo, *Redes 56: "Mentes conectadas sin brujería"*. Fechas de emisión: 18 y 21/04/10. Disponible en: <<http://www.redesparalaciencia.com/2644/redes/2010/redes-56-mentes-conectadas-sin-brujeria>>.

más que algunas posturas biocéntricas apuntalen hacia un igualitarismo biológico, tratando de fundar toda praxis moral fuera de lo humano ¡que contradicción!, por ende, sus acciones terminan por invisibilizar e inclusive negar el sistema estructural y dinámico de las necesidades y capacidades del ser humano (p.ej. el despojo a los nativos denunciado por Guha o un veganismo dogmático). Somos *antropo-responsabilizantes* por el Otro, que es la Tierra. Requerimos de transformar a la naturaleza para poder vivir, solo que no desde una relación antropocéntrica, la cual ha estructurado un sistema de pretensión universal, estructural y dinámico, de valores morales de la muerte de los pueblos y la naturaleza (bajo la dinámica del capital) negándole a esta última todo valor de vida, y solo concediéndole un valor utilitario¹³⁶. Este sistema nos condiciona a actuar biocidamente, nos tienta en el desierto de nuestra mente y corazón. Quien actúa en contra de la cultura del descarte, sintiendo compasión hacia la naturaleza que sufre y el pobre que clama justicia, es relegado a la marginalidad del sistema, cuestionando su cabalidad, pues estorba a su dinámica acumuladora, la cual, cuando se ve amenazada dicta sentencia de muerte.

Optar por el camino de la praxis biofílica o vital requiere el desarrollo ético de nuestra praxis. De nada sirve ejercitar el aspecto intelectual ni darle primacía al aspecto ejecutivo, si no me despierta el sufrimiento del Otro, si el dolor del mundo no nos abre al prójimo y me invita tomar partido por él. No se trata de ayudar al prójimo por “principios éticos”, porque eso a la larga, nos acomoda en nuestros privilegios. Solo dura lo que se hace por cariño y eso implica privilegiar el encuentro con el Otro, de cara-a-cara, sacudiendo mi “conciencia acomodada”, e invitándome a la acción futura. Situar me desde “esa extraña autoridad desarmada”—desde la exterioridad— me permite vislumbrar con mayor claridad las estructuras deshumanizadoras y sus falsos valores. Solo así podremos escuchar los gritos de dolor provocados por la injusticia material en el desierto de nuestra mente y corazón, solo así podremos convertirnos en verdaderos profetas, que caminan “junto con” los pueblos del mundo guiados por la esperanza de la liberación¹³⁷.

Hoy el gran Otro que debe ser rescatado y cuidado es la Tierra. Para ello, Boff propone una ecología mental, que permite unir el clamor del pobre con el de la Tierra. Si el

¹³⁶ Cfr. Salamanca Serrano, Antonio, “Ética del sumak kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza”, *op.cit.*, p.25.

¹³⁷ Entiéndase por profeta, no a una persona que puede prever el futuro, como un oráculo griego, sino en el sentido del Antiguo Testamento, como aquel que llama la atención del pueblo sobre las amenazas futuras que pueden ser cambiadas, y buscan hacer justicia a los que padecen la injusticia.

mundo está enfermo, es porque nuestra psique también está enferma. Si hay agresiones contra la naturaleza y voluntad de dominio, privilegiando al hombre sobre todas las cosas, es que el sistema de valores de los pueblos se asienta (o estructuran) en una praxis biocida, que conduce a exclusiones y violencias. El capitalismo configura los sistemas de valores de los pueblos, enajenando su acción moral en función a la dinámica de acumulación. “El mismo mundo de los productos industriales, de la tecnificación de las relaciones, genera una subjetividad colectiva asentada sobre *el poder, el estatus, la apariencia* y una precaria comunicación con los demás”¹³⁸. La ecología mental intenta construir una integración psíquica del ser humano con la naturaleza, despertando sentimientos de benevolencia hacia ella. Ello implica desarrollar el aspecto sensible de razón, religar mente y corazón — desligados por el pensamiento dualista de la modernidad— en una razón cordial. Es a partir del corazón y no de la cabeza en que vivimos los valores: en donde reside nuestros impulsos más generosos. La razón, nos posibilita pensar en mediaciones para la concreción histórica de nuestra vida material, en conjunción con el corazón, que nos permite pensar lo real profundamente, en abrimos hacia el Otro y hacer nuestros sus sufrimientos, tanto de la naturaleza como los padecimientos de las personas más vulnerables. La razón cordial nos guía hacia una praxis biofílica, nos hace conscientes y responsables por nuestra praxis.

3.4. Cuarto postulado: establece una serie de condiciones para la construcción de un proyecto comunal (socialista o comunista) de carácter biocivilizatorio

La praxis moral es constitutivamente praxis política. Desde la teoría materialista y su postulado de sistema de necesidades/capacidades, Salamanca entiende por política a la satisfacción o insatisfacción de la necesidad material político-institucional de los pueblos. Esta necesidad tiene por contenido específico, la *mediación institucional* de la satisfacción o insatisfacción de todas las demás necesidades materiales de vida de los pueblos¹³⁹, es decir, la manera que tienen los pueblos para organizar su vida comunitaria y asegurar la satisfacción o insatisfacción de su sistema de necesidades/capacidades. Así entendida la política, toda acción personal o colectiva es ineludiblemente política. De ahí que el campo de la moral y la política coinciden: una praxis moral-política.

¹³⁸Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, op.cit., p.19.

¹³⁹ Salamanca Serrano, Antonio, *Política de la revolución*, México, CENEJUS-UASLP, 2008, p.19.

La diversidad de las praxis moral-políticas, o los distintos modos de satisfacer la necesidad política-institucional de los pueblos, en función de asegurar tanto la satisfacción de su sistema de necesidades/capacidades como el del Sistema-Tierra, necesariamente lleva al reconocimiento de la pluralidad de la praxis histórica —dada la diversidad del despliegue de la acción humana en la realidad— y su necesaria articulación frente a toda contradicción para construir un proyecto comunal “desde abajo” y de alcance global (interculturalidad). Los pueblos satisfacen su sistema de necesidades/capacidades y se relacionan con la naturaleza de distintas maneras, condicionados por la materialidad de sus relaciones sociales y del entorno natural en el que habitan (configurando un sistema de posibilidades y capacidades, una cultura). Ellacuría nos da claridad sobre este punto¹⁴⁰.

Ellacuría comienza por el estudio de la praxis histórica cuya *unidad agrupa a las diversas praxis*. De ahí que no deba de hablarse de distintas formas de praxis en un primer momento (científica, teórica, jurídica, etc.) sino que esta debe comprenderse como “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto”¹⁴¹. Esto no significa que se deba negar la pluralidad de la praxis para solo concebir una praxis uniforme. Al contrario, la unidad de la praxis responde a la unidad de lo humano constituida en una diversidad que es dada por la pluralidad en las dimensiones de lo histórico. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de praxis. Se trata entonces, de una unidad estructurada en donde las diversas praxis conservan una cierta autonomía¹⁴², dentro de la praxis histórica total. Por lo tanto, la praxis histórica tiene una estricta unidad sin que esto niegue su complejidad, se trata de una unidad- dialéctica en caso de praxis contradictorias- que estructura una compleja pluralidad y que no uniformiza.

Toda praxis histórica, unificadora de la diversidad práxica se crea o produce a partir de la praxis humana, y no se limita solo a la interacción entre el ser humano y el mundo, sino que además conlleva una transformación de la realidad. Todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues

¹⁴⁰ Cfr. Ellacuría, Ignacio, *La filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2007.

¹⁴¹ Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, p.57. Disponible en: <<http://biblio3.url.edu.gt/Revistas/ECA/vol40teoArc.pdf>>.

¹⁴² Siguiendo a Alejandro Rosillo, entendemos por autonomía al hecho de que una praxis no sea, en principio, un mero reflejo mecánico de otras instancias y el hecho de que tenga capacidad para actuar sobre otras instancias. (Cfr. Rosillo Martínez, Alejandro, *Praxis de liberación y derechos humanos. Una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría*, CEDHSLP, UASLP, San Luis Potosí, 2008).

ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto educativas, especulativas, jurídicas, técnicas, religiosas etc. Sin embargo —he aquí la importancia de la reflexión sobre la praxis que realiza Ellacuría— no toda praxis humana es liberadora, ya que puede crear o producir posibilidades de una praxis de explotación y opresión —y continuar reproduciendo las estructuras de poder de la colonialidad-modernidad-capitalismo— por eso Ellacuría pone el énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes. En consecuencia, Ellacuría niega la existencia de un solo paradigma para la liberación humana válido en todo tiempo y espacio, dando lugar a una *concepción pluralista del proceso de liberación* que no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, ni mucho menos negar la unidad de la humanidad, sino comprender a la liberación como un *proceso integral* que requiere de una pluralidad en las praxis de liberación como parte de la praxis histórica de liberación.

La pluralidad de praxis de liberación requiere de la interculturalidad, tanto para su reconocimiento (de la diversidad cultural), como para su articulación en un proyecto comunal, biocéntrico y liberador: una praxis histórica de liberación integral. La interculturalidad se fundamenta materialmente, ya que responde a la satisfacción de la necesidad material de empoderamiento de los pueblos y su necesidad material de comunicación, mediante el enriquecimiento mutuo entre su sistema histórico de satisfactores y desarrollo creacional de sus capacidades, así como formas más armónicas de relacionarse con la naturaleza. El objetivo de la interculturalidad es el enriquecimiento de la vida entre los pueblos y la naturaleza (mediante la circulación solidaria de los satisfactores). La interculturalidad permite tender “puentes”, siendo solidarios con aquellos pueblos del mundo que sufren la insatisfacción de su sistema de necesidades/capacidades, acompañándolos en sus procesos de empoderamiento para su reversión. Este acompañamiento se da en relación cara-a-cara, de igual a igual, es decir, de manera simétrica y dialógica (razón cordial) y no dialéctica, porque esto último supondría una colonización disfrazada de proyecto revolucionario. Ello deriva en una actitud de apertura (momento ético de la praxis de los pueblos) para la comprensión de los distintos sistemas de valores de la vida de los pueblos y de la naturaleza, por eso es una praxis moral-política.

La interculturalidad, en sentido crítico, permite juzgar a las diferentes culturas no mediante un duelo caballeresco en el tribunal de la razón, sino en la justicia material. Se entiende por justicia material, el florecimiento de la vida de los pueblos y la naturaleza. Y *su realización* es la satisfacción material del sistema de necesidades/capacidades de los pueblos en función de los límites materiales que la Tierra impone, así como su potenciación o respeto de sus capacidades (de regeneración, reproducción y coevolución) que le permitan alcanzar su equilibrio, dando lugar a una convivencia armónica entre ellos. La justicia es la praxis que produce y reproduce sus vidas, pero también es la praxis de los pueblos que revierten tanto su muerte como la de la naturaleza. Por esto, la justicia material es un valor transcultural, porque está presente en todas las culturas fundado en la especificidad material de la especie *homo sapiens sapiens* y del Sistema-Tierra. Esto impide caer en relativismos o fundamentalismos culturales. Desde esta postura se rechaza todo aquello que produzca injusticia, mediante la insatisfacción material del sistema de necesidades de las personas, comunidades y naturaleza, no potencializando sus capacidades para acrecentar y enriquecer su vida. Por ejemplo, algunas comunidades indígenas podrán tener una relación de respeto con la naturaleza, pero seguir reproduciendo, al interior de sus comunidades, las asimetrías del patriarcado (culturalmente aceptado por ellos), lo que imposibilita a las mujeres el pleno desarrollo de sus capacidades de autodeterminación, y a una participación más activa en la producción, circulación y apropiación del sistema de satisfactores de la comunidad. Se podrá exigir, desde las periferias, la dictadura “mestiza” del proletariado, pero a costa de satisfacer su sistema de necesidades con base en un programa económico de cuño extractivista o productivista, resultando perjudicial para el Sistema-Tierra.

La interculturalidad, como praxis intelectual subalterna, pone en evidencia el orden hegemónico monocultural y asimétrico, propio del sistema-mundo-moderno. Se ha impuesto una ÚNICA manera de satisfacer el sistema de necesidades/capacidades de los pueblos (producción, circulación y apropiación de los satisfactores), y una ÚNICA manera de relacionarnos con la naturaleza, todo bajo el horizonte monocultural del modelo consumista occidental (capitalista-moderno-colonial), condicionando la acción humana a una praxis biocida. La interculturalidad fundada en la materialidad (crítica) se distingue de la “interculturalidad funcional” o multiculturalismo postmoderno de matriz capitalista, ya que esta solo busca incluir, a los pueblos históricamente excluidos y expropiados de su sistema histórico de satisfactores, a la cultura dominante, negando la existencia de las

asimetrías del poder estructuradas en función a la raza/género/clase, con fines acumulatorios. Este multiculturalismo sirve de herramienta política para la acumulación por despojo en su modalidad epistémica y territorial. Por ejemplo, el Banco Mundial, a través de su directiva operativa para los pueblos indígenas, financian proyectos de desarrollo, destinando fondos directos a los pueblos indígenas, con la finalidad de que estos implementen procedimientos y estrategias dirigidas a asegurar que el fomento del desarrollo se haga con respeto total de su dignidad, otorgándoles voz en el diseño e implementación de los proyectos, para su “justa” incorporación en las dinámicas capitalistas del mercado global, dando entrada a futuras intervenciones (“asesorías técnicas”) que terminen por despojarlos de sus territorios¹⁴³.

Salamanca advierte que todo proyecto moral-político que pretenda subvertir las estructuras vigentes y dinámicas del capital, mediante la diversidad de praxis de liberación, debe articular su contenido en función a tres substantividades materiales que interactúan en la praxis histórica de los pueblos: *la naturaleza, la comunidad, y la persona*, con la finalidad de asegurar la satisfacción del sistema de necesidades/capacidades de la vida de los pueblos y del Sistema-Tierra. Esto impide postular un proyecto político de carácter euro-biocéntrico solo en función de la naturaleza (conservacionista), o caer en un proyecto antropocéntrico, como el socialismo del siglo XX o los gobiernos extractivistas latinoamericanos del siglo XXI, solo en función a los intereses del ser humano a costa de la degradación ambiental. Por lo tanto, dada las actuales condiciones históricas impuestas por la materialidad del ser humano y del Sistema-Tierra, que ampliamente hemos esbozado en lo que va del texto, todo proyecto político de carácter liberador, no importando su denominación (p.ej. ecosocialismo, buen vivir, bien común de la humanidad, socialismo del siglo XXI, etc.), debe tomar en cuenta una serie de condiciones para su despliegue en la realidad, y poder posibilitar la transición hacia un paradigma biocivilizatorio. Estas líneas no tratan de postular un proyecto político imperialista que defina para todos, más bien una serie de condiciones, que respetan la diversidad existente en la praxis histórica de los pueblos (con su propio lenguaje y sus propias tradiciones), empoderándolos cuando dichas praxis contravienen a la justicia material —de ahí la importancia de la interculturalidad material y crítica. Estas condiciones, por supuesto, tienen un fundamento

¹⁴³ Cfr. Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Ecuador, Abya-Yala, 2012, p.31.

material y están en función a las tres substantividades materiales, que a continuación desarrollamos.

a) Ecologizar nuestras relaciones: hacia la descolonización de las relaciones entre la naturaleza y el ser humano, y entre los humanos

La descolonización implica la descontaminación ideológica de la cultura dominante y permite ver las estructuras raciales, patriarcales y de clase, sobre las que se funda el capitalismo y la modernidad. Ya en el primer capítulo hablamos ampliamente sobre ello. Lo importante es que toda praxis de liberación proveniente de los pueblos y/o movimientos sociales, no pueden reproducir estas asimetrías. No se puede hablar del *Suma Qamaña* (convivir bien) de los pueblos aymaras, cuando en sus comunidades se siguen reproduciendo las asimetrías, patriarcales y de clase, al interior, y raciales, hacia el exterior. Por ejemplo, algunos líderes afroecuatorianos denuncian el racismo, el etnocentrismo e intereses divergentes, de parte de algunos movimientos indígenas, poniendo obstáculos para la organización y oposición compartida¹⁴⁴.

También, la lógica del capitalismo, el desarrollo de la urbanización y el fomento “atractivo” del consumo irracional, enajena las conciencias de los pueblos con la “trampa del progreso”, adoptando como aspiración el modelo de vida occidental, transformando sus dinámicas sociales y su relación con la naturaleza. No tener en claro esto, hace que muchas de las demandas de los pueblos y/o movimientos sociales, terminen por buscar los beneficios de “falsos satisfactores”, tan maliciosamente inducidos por la cultura “atractiva” del consumo difundida por la publicidad. En esto subyace la idea de progreso propia de la modernidad. La búsqueda del progreso material ilimitado para la humanidad y sus falsos beneficios, en un planeta de recursos finitos. Claro, esto tiene una trampa, pues las ventajas de este “progreso” capitalista no son universalizables, de lo contrario no podría acumularse capital. Y peor aún, si quisiéramos universalizar el modo de vida de los países centrales al resto del mundo, necesitaríamos más de 5 planetas Tierra, por lo tanto, es insostenible. Por ejemplo, la “trampa del progreso” de la modernidad colonizó a los socialismos reales del siglo XX, siendo víctimas del productivismo, cayendo en una contradicción, ya que, proclamaban la liberación del proletariado acosta de la explotación y dominio de la

¹⁴⁴ *Ibidem*, p.45.

naturaleza, lo cual terminó por contribuir a la actual crisis ecológica que pone en peligro la existencia misma del proletariado que buscaba emancipar. Además, como lo denuncia Alicia. H. Puleo, en los movimientos marxistas, como en los anticolonialistas, las justas reivindicaciones de las mujeres fueron consideradas secundarias y subordinadas a un objetivo emancipatorio común que, supuestamente resolvería todos los demás problemas¹⁴⁵.

La colonización se encuentra presente en las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, al fundarlas en una relación utilitarista y antropocéntrica, propio de la cultura hegemónica occidental. Se considera al conjunto de seres al servicio del ser humano, del cual pueden disponer a su antojo, atendiendo a sus deseos y preferencias. Se trata de una relación de poder puesta en práctica por la lógica acumuladora capitalista. Esto ya lo hemos detallado a lo largo del texto. Solo es importante señalar que todo proyecto político que se funde en una relación utilitaria y/o antropocéntrica con la naturaleza (aun sin ser conscientes) estará condenado al fracaso que Gaia le impondrá por sobrepasar sus límites. Frente a ello, en puntos anteriores señalamos la importancia de entender a la Tierra como un sujeto vivo para conocer su verdadera naturaleza, pues como señala Lovelock “sólo si pensamos en nuestro hogar planetario como si estuviera vivo podremos ver, quizá por vez primera, por qué los cultivos erosionan el tejido vivo de su piel y por qué la contaminación es tan venenosa para la Tierra como para nosotros”¹⁴⁶.

En conclusión, la descolonialidad es importante para la construcción de todo proyecto político, porque posibilita tener presente, en el despliegue de la acción, las asimetrías sobre las que se funda la modernidad y sus presupuestos ideológicos eurocéntricos, para evitarlas. Y esto es importante, porque si no tomamos conciencia de ello muy seguramente correremos el riesgo de seguir reproduciendo en nuestra praxis las estructuras de dominación y explotación del capitalismo moderno-colonial. Por lo tanto, todo proyecto político debe de postular la descolonización de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, y entre los humanos, debe ser anti-patriarcal, anti-racial, comunal y biocéntrico, y sobre todo abierto a la interculturalidad, con la finalidad de asegurar una participación simétrica al interior de los pueblos y entre ellos, de la producción, circulación

¹⁴⁵ H. Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, op.cit., p.344.

¹⁴⁶ Lovelock, James, *La venganza de la tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, op.cit., p.18.

y apropiación del sistema histórico, local y global, de satisfactores en función a los límites naturales de los ecosistemas, y desarrollar las capacidades de las personas y de la naturaleza, para acrecentar y enriquecer su vida (empoderándolos).

En puntos anteriores retomamos la propuesta de Boff de una ecología mental y del corazón —con base en una razón cordial— la cual intenta construir una integración psíquica del ser humano con la naturaleza, despertando sentimientos de benevolencia hacia ella, pero también de ser humano a ser humano. Este tipo de razón, no se opone al logos analítico, más bien lo complementa, ya que *el sujeto que siente y piensa se descubre siempre imbricado en lo sentido y pensado*. Para Boff, la razón sensible “nos abre a los mensajes que vienen de la naturaleza y de todas partes”¹⁴⁷. Ecologizar nuestras relaciones, descubriéndonos *siempre imbricados en lo sentido y pensado*, permite situar nuestra praxis histórica en un contexto holístico, pues formamos parte de un entramado complejo e interdependiente con todos los seres. Toda acción que tomemos afecta en menor o mayor grado a los otros. Reconocer esto, posibilita el desarrollo ético de nuestra praxis, optando por toda praxis de liberación que responda al clamor de los pobres y de la naturaleza. Una praxis de liberación integral¹⁴⁸.

b) Ecologizar la economía: hacia un modelo de producción “sostenible”, colectivo, democrático e intercultural

En el primer capítulo, hemos hecho ya alusión del aporte de Karl Marx. Para él el capitalismo provocó la separación artificial y mecánica entre el ser humano y la naturaleza. Estableciendo una relación antropocéntrica y utilitarista con ella —aunque Marx no la definió en esos términos—. Esta ruptura del equilibrio metabólico, es decir, el intercambio material entre la Tierra y la satisfacción de las necesidades del ser humano, desembocó en esquemas irracionales de consumo, despilfarro y destrucción a la naturaleza. En consecuencia, es necesario replantearse el actual modelo de producción para transitar hacia un modelo de producción que satisfaga tanto las necesidades del ser humano como las del Sistema-Tierra, de tal forma, que la manera en cómo producimos este acotada por los límites de los ecosistemas que soportan la producción, tanto en sentido de sus fuentes como en sumideros de desechos.

¹⁴⁷ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, op.cit., p.51.

¹⁴⁸ Cfr. Boff, Leonardo, *Una ética de la madre Tierra. Como cuidar la casa común*, op.cit.

La tradición intelectual ecosocialista es de gran ayuda para replantearnos esta cuestión, pues nuestras praxis se encuentran condicionadas por la estructura dinámica capitalista. El ecosocialismo tiene por objeto proporcionar una alternativa radical a lo que Marx llamada “el progreso destructivo del capitalismo”. Propone una política económica que “satisfaga las necesidades sociales y mantenga el equilibrio ecológico”¹⁴⁹. El ecosocialismo se distingue de los ecologistas políticos (p.ej. los partidos verdes europeos), en que estos no toman en consideración la contradicción existente entre la dinámica capitalista, y la acumulación de beneficios, y la protección del medio ambiente —de ahí que como vimos O`Connor postule una segunda contradicción a la primera de Marx. Ello permite en no caer en una praxis que se agote en un reformismo ecológico dentro de los esquemas de la economía de mercado. Por ejemplo, para Löwy tanto los social demócratas como los comunistas de inspiración soviética aceptaron el modelo de producción existente, para los primeros, una versión reformada del sistema capitalista (p.ej. la postulada por Keynes), mientras que para los segundos una forma de productivismo autoritario y de consumo¹⁵⁰. Así, la lógica del mercado y de la ganancia, es incompatible con las exigencias de la salvaguarda del ambiente natural. El ecosocialismo postula que debe de transformarse el sistema de productivo en su totalidad, para esto, “son indispensables el control público de los medios de producción, y una planificación democrática que tenga en cuenta la protección del equilibrio ecológico”¹⁵¹.

El ecosocialismo traza cambios cualitativos al sistema de producción. Esto conlleva a privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio. En el sistema capitalista el valor de uso es solo un medio subordinado al valor de cambio y a la rentabilidad. Houtart define al valor de uso “cuando un bien o un servicio adquieran una utilidad para satisfacer las necesidades de vida” y valor de cambio, cuando los valores de uso se vuelven “objeto de una transacción”¹⁵². Para el capitalismo, el valor de cambio es el único valor. Un bien o un servicio que no se convierta en mercancía no tiene valor, dado que no contribuye a la acumulación. Por esto la incesante búsqueda de mercantilizar todo lo existente para fines acumulatorios. Ello explica por qué hay tantos productos sin utilidad, “falsos satisfactores”. Se pueden producir bienes o servicios sin ninguna utilidad a condición de

¹⁴⁹ Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, op.cit., pp.45-46.

¹⁵⁰ *Ídem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.48.

¹⁵² Houtart, François, *El bien común de la humanidad*, México, CENEJUS-UASLP, 2015, p.39.

que sean pagados (p.ej. los servicios financieros), creando un sistema histórico de “falsos satisfactores”, ya que realmente no satisfacen las necesidades materiales de los pueblos, o las satisfacen de manera incorrecta, con graves consecuencias para el ser humano y la naturaleza (p.ej. los alimentos chatarra o las semillas transgénicas).

El ecosocialismo defiende que el motor de la transformación económica sea el valor de uso, es decir, que la producción de bienes y servicios se produzcan para satisfacer las necesidades materiales de los pueblos, respetuosa de los equilibrios naturales, y no en función de la búsqueda de los beneficios. El objetivo del modelo de producción propuesto es alcanzar la sostenibilidad, no en términos del capitalismo o economía verde, que exclusivamente lo plantean solo desde un ideal del desarrollo humano, también conlleva el desarrollo de los ecosistemas, de cada ser vivo, y de la Tierra como superorganismo vivo. La sostenibilidad solo se alcanza en la medida que redefinamos nuestra relación con planeta, que debe ser de sinergia, de adaptación por parte de nosotros a sus ciclos y no al contrario. A nuestro juicio, Boff ofrece una definición integral de sostenibilidad, a saber:

“La sostenibilidad es toda acción destinada a mantener las condiciones energéticas, informacionales y físico-químicas que sostienen a todos los seres, especialmente a la Tierra viva, a la comunidad de vida y a la vida humana, buscando su continuidad y además atendiendo las necesidades de la generación presente y de las futuras, de tal forma que el capital natural se mantenga, y se enriquezca *su capacidad de regeneración, reproducción y coevolución*¹⁵³”.

En cuanto al consumo, que encarna la otra cara de la producción, el ecosocialismo plantea no poner límites a este, pero si desmontar el mito del “crecimiento”, el cual postula que solo el crecimiento económico, a costa de la explotación sistemática de la naturaleza, resolverá todos los problemas. Se atribuye la pobreza del mundo a la ausencia del capitalismo en los países pobres, cuando sabemos bien que es el capitalismo salvaje el principal productor de esta pobreza. ¡Ay de aquellos países que cuyo PIB decrece cada año porque son marcados por la Bestia capitalista! El ecosocialismo se distancia de la postura del *decrecimiento*, que busca la reducción del consumo, imponiendo límites, e incluso en

¹⁵³ Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres, op.cit.*, p.69 (*cursivas mías*)

casos radicales, promueve el decrecimiento de la población mundial¹⁵⁴. Coincidimos con Houtart que la noción de *decrecimiento*, si bien es positiva al cuestionar y denunciar el mito del crecimiento, es bastante eurocéntrica y limitada a las clases del consumo. “Parece bastante indecente predicar el decrecimiento a poblaciones africanas o aun en los empobrecidos de las sociedades industrializadas”¹⁵⁵. Esto implica dos cuestiones. La primera en cambiar los parámetros de medición del crecimiento, estableciéndolos fuera de la lógica del mercado y con base en la satisfacción de las necesidades/capacidades materiales de los pueblos y de la naturaleza, privilegiando el valor de uso sobre el valor de cambio. La segunda, supone instaurar al interior, o adoptar de otros pueblos (interculturalidad), un sistema de valores morales para la vida de los pueblos y la naturaleza, ya que requerimos desalienarnos de la cultura del consumo y la obsesión por acumular, lo que implica una negación del sistema axiológico del capitalismo, donde el consumo está percibido como el conductor hacia la felicidad. Hay que consumir en función de satisfacer nuestras necesidades materiales y solidariamente satisfacer la de los otros pueblos (un consumo solidario y sobrio) respetando la armonía del equilibrio del Sistema-Tierra, y no en función de una “falsa felicidad”, obedeciendo al llamado de la publicidad, la cual produce una subjetividad colectiva asentada sobre el poder, el estatus, y la apariencia. ¡Ahora ven la importancia de la descolonización!

Son muchas las praxis, “desde abajo”, que intentan “subvertir” la ley del valor que impone la prioridad de mercantilización, y privilegia la producción de determinados productos, sobre todo para fines de exportación. Entre las diversas praxis, se pueden citar, el fuerte impulso de la agricultura orgánica para el mejoramiento de la agricultura campesina, amigable con los ecosistemas¹⁵⁶. Las luchas por la soberanía alimentaria, reclamada, por ejemplo, por las activistas de Vía Campesina y por la Marcha Mundial de las Mujeres, que no se reduce solo a una forma de obtener alimentos. Es una defensa de la economía informal de las mujeres frente a los monopolios transnacionales y una ética al desarrollo humano asociada a la justicia de género¹⁵⁷. En muchos países ha surgido, con bastante buen resultado, la experiencia de las agrovillas, en donde familias y personas

¹⁵⁴ Cfr. Documental Decrecimiento, del Mito de la Abundancia a la Simplicidad Voluntaria. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=v3zchsUDhSU&t=676s>>.

¹⁵⁵ Houtart, François, *El bien común de la humanidad*, op.cit., p.41.

¹⁵⁶ Cfr. Víctor Toledo: La agroecología y los escenarios del futuro, en el Curso Internacional Agroecología, Resiliencia y Seguridad Alimentaria, 2013. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=p2CuYgpj4os>>

¹⁵⁷ Cfr. León, Irene, “Gestoras de soberanía alimentaria”, 2008. Disponible en: <<http://fedaeps.org/spip.php?article21>>

deciden vivir comunitariamente dentro de las pautas ecológicas, y con un sentido de participación y distribución equitativa de todo lo que producen¹⁵⁸. También, las experiencias de economías solidarias, que establecen redes, espacios de poder, de control de territorios, para impulsar figuras políticas como las “comunidades”¹⁵⁹. La experiencia zapatista es buen ejemplo de ello¹⁶⁰.

Como ya señalamos, los ecosocialistas sostienen que, para transformar al sistema productivo en su totalidad, es necesario el control público de los medios de producción y la implementación de una planificación democrática, que incluya los aspectos ecológicos y sociales, de tal suerte, que las decisiones que conciernen a la producción, circulación y apropiación, no sean tomadas por los mercados o por una élite, sino por la sociedad misma después de un debate democrático y pluralista¹⁶¹.

La primera cuestión planteada consiste en la generalización de la democracia, en las maneras en cómo los pueblos se organizan para satisfacer su sistema de necesidades materiales mediante la creación de instituciones. Esto se opone a la democracia representativa o formal, a menudo utilizada para establecer una igualdad artificial, reproduciendo e invisibilizando las asimetrías sociales (raza/género/clase). En ese sentido, subyace la idea de un Estado depositario del poder político, centralizador, que busca incorporar toda alteridad a su mismidad, manifestada en un pacto constitucional. En consecuencia, la democracia va ligada con la interculturalidad, porque existe una pluralidad de praxis histórica de los pueblos que satisfacen sus necesidades materiales de diversas maneras (p.ej. Ayllus en los pueblos andinos, las asambleas, Quilombolas), y requieren ponerse en diálogo para llegar a un acuerdo o pacto. De lo contrario, caeríamos en formas verticales de ejercer el poder, en detrimento de las mayorías oprimidas, como el caso de la planificación “democrática” implementada en la Unión Soviética. Salamanca señala como requisitos que dichas instituciones “han de ser creación de la propia realidad histórica de los pueblos; han de servir a la satisfacción de sus necesidades materiales de vida de los pueblos [y de la naturaleza]; y han de ser gestionadas por el pueblo”¹⁶².

¹⁵⁸ Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, op.cit., p.59.

¹⁵⁹ Cfr. Marañón Pimentel, Boris (coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

¹⁶⁰ EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, s/e, 2014.

¹⁶¹ Cfr. Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, op.cit.

¹⁶² Salamanca Serrano, Antonio, *Política de la revolución*, op.cit., p.143.

La segunda cuestión planteada consiste en el control colectivo de los medios de producción, pues es necesario para asegurar la planificación democrática o proyecto comunal. Para los ecosocialistas, la propiedad colectiva de los medios de producción se ve como una premisa de emancipación colectiva para construir colectivamente las nuevas fuerzas de producción y desarrollarlas, solo que esta vez, tomando en cuenta el aspecto ecológico. El control de los medios de producción implica cuidar a la Tierra, cuidar de los bienes y servicios comunes que gratuitamente nos ofrece a todos los seres vivos (p.ej. el agua, suelo, semillas, fibras, el clima, etc.) que constituyen primordialmente nuestro sistema histórico de satisfactores. Por lo tanto, estos bienes no pueden ser privatizados, comprados ni vendidos, como está ocurriendo rápidamente en todas partes (acumulación por desposesión). De ahí la importancia, de no solo reconfigurar un sistema de derechos humanos para la vida de los pueblos, también para la vida de la naturaleza (derechos de la naturaleza).

En conclusión, todo proyecto político que pretenda ser revolucionario o liberador debe apostar por un modelo de producción sostenible que permita la satisfacción de las necesidades/capacidades materiales de los pueblos, respetando los límites y enriqueciendo la capacidad de regeneración, reproducción y coevolución del Sistema-Tierra. Para lograrlo, se requiere generalizar la democracia entre los pueblos, ligándola con la interculturalidad, así como el control colectivo de los medios de producción. Así, el sistema histórico de satisfactores debe estar regulado por los límites de cada ecosistema, siempre atento a las demandas de las próximas generaciones. Como señala Salamanca, el proyecto político revolucionario del siglo XXI, sea cual sea su denominación, es necesariamente un *socialismo ecológico*, este exige principalmente:

“(1º) La eliminación de la contaminación radioactiva, electromagnética, química y genética; (2º) *Una relación económica, ecológica y sostenible, reproductora de la biodiversidad de los mares, ríos, bosques, urbes, etc.*; (3º) La recuperación de la belleza natural del entorno, liberada de basura y degradación”¹⁶³.

Es importante tener en claro esto en el horizonte del despliegue de la acción de los pueblos, pues como mencionamos, la dimensión ecológica está cada vez más presente en la acción y reflexión de la praxis de liberación de los pueblos y movimientos sociales, que no

¹⁶³ *Ibidem*, p.127.

se limitan solo a organizaciones ecologistas, sino también va siendo una consideración más tenida en cuenta por los movimientos campesinos, feministas, indígenas, religiosos, etc. La ecología nos es de gran ayuda, ya que permite plantearnos continuamente la pregunta: ¿cuál es la medida justa de la intervención en la naturaleza para satisfacer nuestras necesidades materiales, y al mismo tiempo, conservar el capital natural para que pueda regenerarse y perdurar indefinidamente para nosotros y las futuras generaciones? La respuesta se materializa en una invaluable riqueza creacional de posibilidades empujadas por los pueblos.

c) Ecologizar la democracia e instaurar la interculturalidad: hacia un bloque antisistémico liberador de la Tierra y de los pobres

Ahora toca reflexionar sobre la democracia e interculturalidad para la pluralidad de las praxis de liberación actuando en estos momentos, ya que ello, posibilita pensar en la articulación de un bloque antisistémico liberador de la Tierra y de los pobres, posibilitando la transición hacia un paradigma biocivilizatorio. En términos sencillos, si las praxis de liberación no se articulan, todo esfuerzo por transitar hacia un nuevo modelo civilizatorio será estéril. Para posibilitar dicha articulación es necesaria la democracia e interculturalidad entre las praxis. Por ejemplo, de nada sirven las praxis que buscan liberar al proletariado sino toman en cuenta a la mujer proletaria, y si esta su vez no toma en cuenta a la mujer indígena que no es proletaria, o a la mujer afro que está doblemente invisibilizada (frente a la indígena y la mestiza).

La generalización de la democracia hacia toma de decisiones más horizontales, y una apertura de los movimientos sociales y pueblos, a tender puentes interculturales entre estos (sobre todo del Norte-Sur Global), posibilita articularse en un *bloque antisistémico liberador*, en donde las distintas voces van escuchando ecos (empoderándose cada vez más), construyendo una fuerza bastante coherente capaz de afrontar el sistema capitalista dominante de manera global, la cual, por el momento cuenta con mayor poder de ejecución. Ejemplo de esto, es el Foro Social Mundial, nacido en porto alegre, espacio para el debate y enriquecimiento entre las diversas praxis. Wallerstein señala la necesidad de aprovechar estos “espacios abiertos” y dar lugar a acciones políticas concretas, para la construcción de un actor en procura de un nuevo sistema democrático a escala mundial¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Wallerstein, I, “El Foro Social Mundial en la encrucijada”, 2005. Disponible en: <<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10590.pdf>>.

Esto es importante, porque toda búsqueda de soluciones habrá de tener alcance y horizonte sistémico mundial. Como vimos en el primer capítulo, nuestras praxis se encuentran insertas dentro de un sistema-mundo de alcance global. Los problemas locales están influenciados por los intereses globales. En ese sentido, las praxis locales no deben ser ajenas al horizonte sistémico mundial y su articulación global en redes que pueden intervenir para actuar en conjunto. El horizonte, es la construcción de otro mundo posible. Las acciones, por más sencillas que sean en su pretensión e impacto, deberán estar orientadas por ese horizonte: un paradigma biocivilizatorio. La pluralidad de praxis enriquece creativamente las soluciones a los problemas globales.

Escuchar las distintas voces para articularse en un denominador común: un proyecto liberador de la Tierra y el ser humano implica una dinámica constante de reconocimiento y empoderamiento de las víctimas, enriqueciendo cada vez más el bloque y ampliando una conciencia colectiva a escala planetaria. Se crea un círculo virtuoso de empoderamiento. La víctima es inevitable en cualquier norma, acto, institución, o sistema de eticidad, ya que todo sistema nunca podrá ser perfecto ni en su vigencia ni en sus consecuencias. Por eso la norma, acto o institución, son siempre criticables. Un círculo virtuoso de empoderamiento popular posibilita el continuo enriquecimiento del proyecto liberador, por la continua interpelación que desde las víctimas, indigentes de satisfactores materiales, le hacen, evitando la “totalización de un proyecto liberador”, es decir, el bloque antisistémico será una totalidad abierta al Otro. De ahí que el propio Ellacuría afirme que “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres”¹⁶⁵. Por eso, siempre debemos de estar replanteando todo proyecto en función de las víctimas.

También es importante la generalización de la democracia e interculturalidad hacia el interior de los movimientos sociales y/o pueblos que buscan su liberación. Es común que existan contradicciones internas en el despliegue de la praxis de liberación de los pueblos y/o movimientos sociales. Son muchas las quejas, por ejemplo, de compañeros que se les niega una activa participación en la toma de decisiones, en especial las mujeres, reproduciendo e invisibilizando las asimetrías sociales (raza/género/clase). Es importante el desarrollo ético de nuestra praxis, ya que, permite apertura y comprensión, de cara a cara, frente la interpelación del Otro (oprimido y la naturaleza). Panikkar llama a esta clase de diálogo como intracultural, porque se da en el espacio normal de convivencia humana

¹⁶⁵ Senent, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Bilbao, Deusto Digital, 2012, p. 139.

en el seno de una misma cultura. Cuando un “extranjero” aparece, en el sentido propio del término, se da un diálogo intercultural¹⁶⁶. Tanto lo “intra” como lo “inter”, cultural, se fundamentan materialmente. Se potencia más las capacidades creacionales de los movimientos sociales y/o pueblos cuando existe una participación activa entre los sujetos de liberación, mediante el dialogo simétrico entre las víctimas¹⁶⁷.

En conclusión, ecologizar la democracia y la interculturalidad hacia el interior como el exterior de las múltiples praxis de liberación, implica tomar en cuenta, en toda decisión de acción política, a la Tierra y su biodiversidad, para la construcción de un proyecto liberador integral, articulado en un bloque antisistémico. Por ejemplo, el Estado de Acre, en Brasil, desarrolló el concepto de ciudadanía en los pueblos de la floresta (que forma parte de la Amazonia, en los límites con Bolivia y Perú). Representa un nuevo concepto de ciudadanía en el contexto de la floresta amazónica. Así, se formula un pacto socio-ecológico, donde la floresta pasa a ser ciudadano, respetada en su integridad, por lo cual, ante cualquier acción política se toma como referencia mayor a la florestaselva (o florestanía), con la finalidad de enriquecerla potenciando sus capacidades de regeneración, reproducción y coevolución. Por otro lado, cabe resaltar por qué denominamos a este bloque como antisistémico. Tener en el horizonte de acción lo antisistémico permite trascender la apuesta de una adaptación al sistema o caer en un mero reformismo. Se trata de pasar del simple antihegemonismo a una postura antisistémica, encontrando así la búsqueda de otro paradigma capaz de transformar la lógica de muerte representada por el capitalismo.

4. Conclusión del capítulo: todo proyecto civilizatorio debe construirse en función a la persona, a las comunidades y a la Tierra. Nuestra propuesta es un proyecto biocivilizatorio

A lo largo de este capítulo, se ha esbozado la propuesta de un proyecto biocivilizatorio. Este se distingue de las posturas biocéntricas radicales y conservacionistas, porque articula su contenido en función a tres substantividades materiales que interactúan en la praxis histórica de los pueblos: la naturaleza, la comunidad, y la persona. Ello no implica negar sus aportaciones, por ejemplo, coincidimos con las posturas biocéntricas denominadas

¹⁶⁶ Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder Editorial, 2006, p.30.

¹⁶⁷ Para el aspecto material y formal de la ética, véase Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

radicales o ecología radical, en la necesidad de resituar al ser humano como “parte de” y no “sobre de”, dentro del ecosistema global, para cambiar las bases en las que se fundamenta la organización colectiva de la sociedad (económicas, políticas, culturales y epistémicas).

Los principales postulados que caracterizan al proyecto biocivilizatorio son: (1°) *Fundamenta la vida de los pueblos y del Sistema-Tierra desde la materialidad*; (2°) *Una comprensión compleja de la relación entre ser humano y el Sistema-Tierra*; (3°) *Una teoría de la moralidad biológica de la praxis. Hacia una ecología de la mente y el corazón*; (4°) *Una teoría política intercultural y liberadora, para la construcción de un proyecto comunal de carácter biocivilizatorio*; (5°) *Una teoría jurídica iusmaterialista que propone un sistema jurídico, estructural y dinámico para la vida de los pueblos y la naturaleza. Derechos humanos y derechos de la naturaleza (esto lo veremos en el siguiente capítulo)*.

Por supuesto, estos postulados forman parte de una hipótesis en elaboración. Lo que se pretende es incluir, en toda praxis de liberación a la Tierra como sujeto de liberación, sin negar el clamor de los pobres. En sencillas palabras, el proyecto aquí propuesto, busca dar respuesta al clamor de los pobres y de la naturaleza, encontrando que uno está ligado con el otro y viceversa. No se puede exigir justicia ecológica sin incluir a la justicia social. De lo contrario se cae en políticas de acción conservacionista ambiental en detrimento de los pobres (p.ej. las señaladas por Guha), o en acciones que postulen el decrecimiento tanto del consumo como poblacionales, entre otras. Y al mismo tiempo, no se puede exigir justicia social en detrimento de la naturaleza, como sucedió en los “socialismos reales”, y sucede en los estados latinoamericanos de corte progresista. De ahí la importancia de “ecologizar” las bases en las que se fundamenta la organización colectiva de la sociedad. Como vimos *la singularidad del saber ecológico reside en su transversalidad*, pues cada saber se redefine en cierta medida por la indagación ecológica, haciendo que la praxis histórica del ser humano obedezca a la lógica de la propia naturaleza o bien, potencie lo que seminalmente se encuentra dentro de ella. Por esto dentro de nuestra propuesta política se plantea, como condiciones básicas, la necesidad de tres líneas de acción: (1°) *Ecologizar nuestras relaciones en todas direcciones: dando lugar a la descolonización de las relaciones sociales entre la naturaleza y el ser humano, y entre los humanos*; (2°) *Ecologizar la economía dando lugar a un modelo de producción “sostenible”, colectivo, democrático e intercultural*; (3°) *Ecologizar la democracia e instaurar la interculturalidad*

en nuestras praxis cotidianas lo que permite construir un bloque antisistémico liberador de la Tierra y de los pobres.

CAPÍTULO TERCERO

HACÍA UNA TEORÍA BIOJURÍDICA O IUSMATERIALISMO ECOLÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA

1. Introducción

Desde el paradigma biocivilizatorio postulamos una teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza, o en términos de una teoría materialista del derecho, un iusmaterialismo ecológico. Esto conlleva una reconceptualización profunda y transversal de los derechos humanos en términos ecológicos. Para el paradigma civilizatorio de la modernidad no tiene sentido los derechos de la naturaleza, ya que se tiene una visión instrumental y utilitaria del Sistema-Tierra. En cambio, desde el paradigma biocivilizatorio los derechos de la naturaleza adquieren sentido, pues sitúa al ser humano como parte de un gran entramado de inter-retro-relaciones con los demás seres. El destino del ser humano se liga al destino de la naturaleza. Los derechos humanos se complementan con los derechos de la naturaleza.

En este capítulo se esbozará la propuesta de una teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico, aplicando los postulados del paradigma biocivilizatorio. No obstante, se hace necesario analizar primero, el sistema-mundo jurídico y sus presupuestos ideológicos desde los cuales se fundamentan los derechos humanos y medio ambientales del paradigma civilizatorio de la modernidad, para después analizar la propuesta de los derechos de la naturaleza hecha por el constitucionalismo andino, de la cual tomaremos distancia en algunos puntos.

2. El sistema-mundo jurídico y sus presupuestos ideológicos capitalistas-modernos-coloniales

Como esbozamos brevemente en el capítulo primero, existen dos grandes traiciones jurídicas que conforman el sistema-mundo jurídico de matriz capitalista-moderno-colonial, regulando las vidas de los pueblos y los contenidos y enseñanzas de los estudios del derecho a escala global: la tradición romano-germánico y bizantino y la tradición del *common law*.

Siguiendo a Salamanca, la tradición jurídico romano-germánico, se va consolidando en Europa desde el siglo XIII, “es una de las tradiciones utilizadas por el capitalismo en su colonialismo, mercantilista, industrial y progresivamente imperialista con ambiciones globales”¹⁶⁸. Con la invasión imperial portuguesa y española se da comienzo en América la hegemonía de esta tradición, encubriendo toda tradición jurídica anterior. Los primeros juristas imperiales que llegaron al continente fueron traídos de España. Se justifica la Conquista, la dominación y el despojo territorial de los pueblos americanos, en función de los intereses del naciente imperio mercantil, fundamentándose desde la tradición escolástica aristotélica teocrática.

Por otra parte, en el norte del continente americano, los pueblos originarios “fueron engullidos de forma inmisericorde por el fetiche del derecho burgués”¹⁶⁹ con la conquista británica e irlandesa imponiendo la tradición del *common law*. Salamanca señala que esta tradición jurídica se inicia y desarrolla a partir del siglo XI, durante la dinastía de los Tudor (1066—1485). Su elaboración estará a cargo de las Cortes Reales de Justicia desde el siglo XIII. Una de las características del *common law* que lo distingue de la tradición romano-germánica es “la fijación (fetichización) en el procedimiento más que en el contenido material de la justicia”. Su contenido jurídico es más bien un marco procedimental que busca la seguridad de la respuesta de la autoridad. Si bien existieron rebeliones en contra del exceso formalismo, a través de la reivindicación y desarrollo de las reglas de la *equity* (1485-1832), cuya motivación de la justicia “no era ya el formalismo del procedimiento, sino la apelación de la conciencia y caridad del monarca”¹⁷⁰ —inspirado en buena medida por el derecho canónico y del derecho romano-germánico— todo este formalismo jurídico pervive hasta hoy en la tradición del *common law*. Será John Locke, el iusnaturalista inglés del siglo XVII, el que fundamentará la conquista de las nuevas tierras, justificando la esclavitud y el despojo territorial. Para Locke el nativo americano es un “peligro para el género humano”, ya que ellos transgreden la “ley natural” (el individualismo y el respeto a la propiedad privada), en ese sentido le nace el derecho al conquistador de iniciar una “guerra justa” y reclamar por ello, como compensación de dicha guerra, “los bienes o los servicios del culpable”. Para Franz Hinkelammert, en Locke nace el concepto de la

¹⁶⁸ Salamanca Serrano, Antonio, *El fetiche jurídico del capital: hegemonía global mediante los estudios de derecho*, op.cit., p.102.

¹⁶⁹ *Ídem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.115.

“inversión ideológica de los derechos humanos”, la cual pasa por toda la interpretación liberal de esos derechos ¹⁷¹.

Es importante señalar que, así como en el Sur se va encubriendo las distintas tradiciones jurídicas de derecho consuetudinario por el poder colonial imperial, en Europa pasa lo mismo ¹⁷². Por ejemplo, los estudios histórico-jurídicos de Paolo Grossi critican al monismo jurídico contraponiéndolo con la concepción del derecho medieval, un derecho consuetudinario y pluralista (pluralismo jurídico). Para Grossi, el derecho medieval no se reducía a la ley, debido a que este tenía como objetivo el bien común. El mundo medieval expresaba en su seno un poder político incompleto, no pretendía controlar todos los ámbitos de la sociedad, lo que daba lugar a la autonomía de los diversos estamentos y corporaciones; por lo tanto, el sujeto, en la época medieval, solo podía ser comprendido dentro de la firme red de relaciones de acuerdo con su pertenencia a los estamentos o corporaciones. Es entonces que, el derecho se situaba y brotaba de estas organizaciones comunitarias.

La importancia de los estudios histórico-jurídicos de Grossi radica en la demostración de la existencia del pluralismo jurídico en la época medieval, así como, la transición hacia un monismo jurídico estatal durante la consolidación de la sociedad burguesa y la racionalidad moderna. Grossi, señala que con la modernidad y sus ideas ilustradas sustentadas en la obra de autores de la cultura jurídica monista, como Thomas Hobbes, aquel príncipe medieval cuyo poder político se caracterizaba por su incompletud, se despoja de todas las limitaciones medievales y se produce en él una actitud invasiva, una implicación cada vez más en la producción del derecho enfrentándose con toda forma de pluralismo social y jurídico ¹⁷³. Por otra parte, y en coincidencia con Grossi, Antonio C. Wolkmer, señala que la estatización del Derecho se efectuará con el surgimiento en Europa de la racionalización política centralizadora y la subordinación de la justicia a la voluntad soberana, lo que desencadenará, “el proceso de uniformidad burocrática que eliminó la

¹⁷¹ Cfr. Hinkelammert, Franz, J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, San José, Costa Rica, DEI, septiembre-octubre, s/f. Disponible en: <<http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/files/original/c90aeccc0cc4690acf5dfc8ff522ad71.pdf>>.

¹⁷² Salamanca también ejemplifica el encubrimiento del derecho consuetudinario de los nativos del norte de Europa, antes la imposición de la tradición jurídico romano-germánica, véase Salamanca Serrano, Antonio, *El fetiche jurídico del capital: hegemonía global mediante los estudios de derecho*, op.cit.

¹⁷³ Ejemplo de lo anterior, lo encontramos en la Francia de los siglos XVIII y XIX, ya que, como señala Grossi, la historia de la monarquía francesa es la historia del fortalecimiento del poder del príncipe, de su percepción cada vez más precisa de la importancia del derecho en el proyecto estatal, en oposición al ideal medieval, que veía al príncipe como un juez supremo, ahora éste se toma la producción de normas autoritarias como emblema y nervio de la realeza y la soberanía. (Cfr. Grossi, Paolo, *Mitología de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003).

estructura medieval de las organizaciones corporativas y redujo el pluralismo legal judicial”¹⁷⁴.

Ambas tradiciones jurídicas, la romano-germánica y la del *common law*, forman parte de un mismo paradigma: el civilizatorio moderno. Señalamos que existe un sistema-mundo jurídico de matriz capitalista-moderno-colonial, porque ambas tradiciones se articulan en un sistema estructural y dinámico de contraderechos, que va desde lo local hasta lo global, teniendo como presupuestos ideológicos la modernidad-colonialidad, porque le sirve al sistema para la reproducción de las estructuras dominantes, con el objetivo de continuar con la lógica de acumulación incesante del capital, basada en una clasificación jerárquica racial, epistemológica y sexual—la colonialidad. Ello deriva en la imposición de un sistema jurídico monocultural y monojurídico, que niega toda forma de organización y cosmovisión jurídica proveniente del otro-no-europeo. Por esto, aun en la actualidad, se niega o trata de subsumir a la dinámica capitalista, todo derecho que no esté sustentado en la propiedad privada.

Dicho sistema-mundo se inicia a partir de la conquista de América, y se va configurando con el sucesivo despliegue del sistema jurídico que se exporta e impone al resto del mundo. Por eso, es un error acercarse al estudio del derecho pensando que existe una autarquía jurídica dentro de las fronteras de los Estados. Como ya señalamos, los Estados más fuertes configuran un sistema-interestatal de reglas (contraderechos) que imponen a los Estados más débiles, de manera violenta y mediante una guerra expropiatoria continua. En pocas palabras, se ha configurado un sistema-mundo jurídico.

Este sistema-mundo jurídico se caracteriza por mantener y expandir el imperialismo capitalista y la destrucción ecológica a lo largo del planeta. Por lo tanto, toda la infraestructura jurídica nacional e internacional —jueces, criterios de interpretación, leyes y ordenamientos locales, nacionales e internacionales, mecanismos jurídicos para la defensa de los “derechos”, contenido y pedagogía del derecho en las universidades— responden a las demandas globales y transnacionales del mercado capitalista, y legitiman las prácticas extractivistas y expoliadoras de las fuentes de vida que nos ofrece el sistema-Tierra.

A grandes rasgos, podemos caracterizar los presupuestos ideológicos de la modernidad-colonialidad en el sistema-mundo jurídico de la siguiente manera:

¹⁷⁴ Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde américa latina*, México, Akal, 2017, p.24.

(i) *Reduce el derecho a la ley estatal, niega otras fuentes formales y se autoimpone el monopolio de la interpretación.* “Derecho es igual a la ley del Estado y la ley del Estado es igual al derecho”¹⁷⁵. Esto da pie a la negación de la variedad de fuentes formales del derecho, y al pluralismo jurídico, que termina absolutizando la ley del Estado y burocratizando su estructura. Despojando al derecho de su articulación y empoderamiento político desde las corporalidades atravesadas por la raza/sexo/género, en función de su condición dentro de las estructuras de poder. Por otra parte, el monopolio de interpretación del derecho recae en los operadores jurídicos estatales, limitándose a aplicar las leyes aprobadas por el Estado, y aunque en la actualidad el marco de interpretación del derecho se está abriendo a la ponderación bajo el argumento de responder de manera equitativa a cada caso concreto¹⁷⁶, no deja de ceñirse y reproducir en sus sentencias un derecho fundado en la visión hegemónica liberal e individualista, cuya medida cultural con la que interpretar y actuar en el mundo, la estableció la corporalidad del varón, blanco, masculino (o homosexual no declarado) propietario, mayor de edad, europeo y cristiano. Es decir, una medida androcéntrica.

(ii) *Las normas del derecho estatal, aprobadas de acuerdo con el formalismo procedimental legislativo, tienen la característica de ser generales, abstractas e impersonales.* Es general, porque se elabora para un número indefinido de personas y de actos o hechos, los cuales se aplican durante un tiempo indeterminado. La abstracción implica que el legislador al momento de crear la norma no tenga presentes los casos concretos a que vaya a aplicarse la misma, y por consiguiente no parta de la realidad concreta de las corporalidades geolocalizadas para su enunciación, sino que parte del sujeto abstracto, vaciado de cuerpo y contenido, sobre el que va a aplicar la norma. Como consecuencia de la generalidad y abstracción, la norma es impersonal, ya que comprende a un número indefinido de personas a las cuales se aplica.

¹⁷⁵ Cfr. De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP, CENEJUS, CEDH, San Luis Potosí, 2000, p.82.

¹⁷⁶ En términos generales la ponderación es un método interpretativo mediante el cual se sopesa dos principios constitucionales que entran en colisión en un caso concreto, estableciendo una jerarquía axiológica entre los principios en conflicto, dando como resultado que un principio se confiere superior en dicha jerarquía, desplazando al otro. Para una introducción general sobre el tema véase: García Amado, Juan Antonio, “El juicio de ponderación y sus partes. Una crítica”, en Robert Alexy, Francisco Bastida *et al*, *Derechos sociales y ponderación*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009, pp. 249-331.

(iii) *El derecho estatal que está fundado en la epistemología moderna-colonial: busca ser “puro”*¹⁷⁷. Ligado a lo anterior, esto conlleva a la abstracción del derecho de la diversidad de la realidad, separando lo jurídico de lo político, de las relaciones de poder y de lo ético, dentro del marco de este sistema-mundo-moderno, y silenciando las estructuras asimétricas y coloniales entre los seres humanos. La búsqueda de la “pureza”, de lo Uno, frente a lo “impuro”, lo diferente, lo mezclado, lo plural es intrínseca a la epistemología moderna. De ahí la necesidad de abstraer de lo “impuro” lo “puro”, de vaciar al sujeto productor del conocimiento de su corporalidad, geolocalizada e histórica, que termina siendo la universalización de la forma de *ser y estar* en el mundo de UNA realidad etno-clasista: la europea. Por ejemplo, John Rawls en su famosa obra “Teoría de la justicia”, en la que busca una distribución más equitativa de los bienes básicos (los derechos individuales y políticos) ante las desigualdades sociales y económicas de algunos miembros de la comunidad, propone un formalismo moral, que mediante el consenso de la comunidad pueda llegar a acuerdos justos y equitativos para favorecer a los miembros más desfavorecidos. Aparentemente la propuesta de Rawls suena tentadora, solo que, para que dicho consenso manifieste equidad en sus juicios, a los participantes de la comunidad se les exige que se abstraigan de su realidad social, que vuelvan a una especie de situación originaria, es decir, no conocer el lugar que ocupan en la sociedad, sus creencias y afinidades ideológicas, esto, mediante la imposición de un “velo de ignorancia”. Se abstrae y descontamina al sujeto de sus “impurezas” para que juzgue desde “la pureza”. Como Rawls, también se persigue la “pureza” en la razón discursiva habermasiana y sin duda en la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, entre otros¹⁷⁸.

Por supuesto que las características del sistema-mundo jurídico que aquí se describen no nacieron tal cual desde la fundación del Estado moderno. Diversos procesos históricos las han ido configurando. Por ejemplo, desde sus inicios en el Estado liberal (durante la segunda modernidad) las leyes solo se abocaron a garantizar derechos ligados a la esfera privada, reduciendo el ámbito intersubjetivo de las relaciones sociales a meras relaciones mercantiles. La libertad no significa más que la no intervención del Estado en la vida

¹⁷⁷ Joaquín Herrera Flores, acogiendo al paradigma complejo de Edgar Morin, propone una teoría impura de los derechos humanos que permite comprenderlos, mediante una metodología relacional, en función de sus vínculos entre lo jurídico, político, económico y cultural, además, los sitúa en un diamante ético como marco pedagógico y de acción. (Cfr. Herrera Flores, Joaquín, *La reinención de los derechos humanos*, Andalucía, Atrapasueños, España, 2007).

¹⁷⁸ Cfr. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995; Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho: introducción a la ciencia del derecho*, México, Ediciones Coyoacán, 2012.

económica de los “hombres libres”. En la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del XX, se impulsan fuertemente procesos de estatización que tenían como misión que la cultura constitucional quedara bajo el mando único del Estado. Esta es la génesis del monismo jurídico¹⁷⁹ y cultural de matriz liberal, pero también, de los marcos epistemológicos euro-usa-céntricos que organizarán y reducirán al estudio del derecho en un formalismo instrumental y adoptarán una filosofía positivista¹⁸⁰ —convirtiéndose en la iusfilosofía dominante frente a la Escuela del Derecho Natural y su fundamento iusnaturalista de los primeros años del Estado liberal—. En ello se invisibiliza una lógica dominadora subyacente —la lógica de la colonialidad— la cual consiste en la negación de toda forma de organización y cosmovisión jurídica proveniente de la exterioridad del sistema mundo capitalista-moderno-colonial. Además, a partir de los siglos XIX y sobre todo el XX, se universaliza la democracia representativa como patrón de sistema de organización política que los países “tradicionales” o “subdesarrollados” deberán adoptar como aliciente para alcanzar las condiciones de vida de los países “civilizados” o “desarrollados”, siguiendo la retórica moderna de primitivos a civilizar, que más tarde pasaría a ser subdesarrollados a desarrollar.

Es importante ahora centrar nuestra atención al concepto de Estado-Nación, pues este ha encerrado el universalismo en el Estado (p.ej. el derecho, la democracia). Para Sanín Restrepo, este concepto es quizá el agente ideológico más poderoso en la estructuración de la colonialidad del poder. La categoría Nación, en Latinoamérica, es más bien un agente de exclusión social y política que de emancipación—como sí lo fue en Europa. Al afirmar *una* identidad nacional, se encubrió y negó la diversidad de “modos de ser y estar” provenientes de las corporalidades atravesadas por la raza/género/clase. Y esta afirmación se hizo universalizando la particularidad sociohistórica europea —fijando un tipo de ser humano y ciudadano como modelo universal— ocultando magistralmente el “lugar desde donde se habla” y “quien lo habla”. Así, en Restrepo “la fuerza del Uno nacional somete al

¹⁷⁹ Una visión monista del derecho presupone que un sistema jurídico existe cuando las normas jurídicas son un producto exclusivo del Estado. Todas aquellas normas que están fuera del derecho estatal no pueden ser consideradas como derecho.

¹⁸⁰ Los iuspositivistas en general reducen la existencia y validez del derecho al mero acto del legislador para su establecimiento explícito como tales en el corpus jurídico. El problema con la fundamentación Iuspositivista es que, por ejemplo, en el caso de los derechos humanos dependerían tan solo del acto de positivización que realice el gobernante o el legislador y esto implica que sean ellos mismos quienes puedan despositivarlos, privarlos de ese único sostén que tenían, pero entonces no habrá manera de protestar y defender teóricamente tales derechos. Debido a lo anterior, para algunos iuspositivistas, los derechos humanos, ya sea como derechos naturales o derechos Morales, no pasan de ser buenos propósitos o deseos, son sólo expresiones sin un espíritu de fuerza.

mestizo- indígena y afrodescendiente, y al negro y al indígena al modelo único del criollo ilustrado y con patrimonio”¹⁸¹. Élités, que como vimos líneas arriba, simplemente reprodujeron el esquema de exclusión contenido en el liberalismo con base en una diferencia racial/género/clase heredada por la matriz de colonialidad desde 1492.

3. La configuración y fundamentación del sistema imperial de los derechos humanos y medio ambientales (Contraderechos)

Tradicionalmente, la construcción teórica de la enseñanza de los derechos humanos tendió a establecer una lógica lineal y evolutiva de la comprensión histórica de estos, categorizándolos en “generaciones de derechos”. La primera generación corresponde a los derechos civiles y políticos, en los que primariamente a los Estados se les imponía la obligación de “no hacer”. La segunda generación correspondió a los derechos sociales, en donde las obligaciones del Estado son prestacionales, es decir, “de hacer”, mediante la protección y el desarrollo de mecanismos de garantías para tales derechos. La tercera generación está integrada básicamente por el derecho a un ambiente sano, y la paz. También se habla de una cuarta generación, la cual responde a las amenazas que las nuevas tecnologías suponen, como la informática, el desarrollo de la manipulación genética, agrotecnología, etc. Así, los derechos de primera generación se enmarcan en la visión clásica de la justicia que la doctrina liberal ha supuesto. Los derechos de la segunda generación, económicos, culturales y sociales buscan materializar la justicia social, orientada a resolver la pobreza. Y los derechos de tercera generación, configuran, la justicia ambiental, que atiende las diversas demandas de los pobres y marginados en defensa de la calidad de vida. Y finalmente los derechos de la cuarta generación, que busca configurar en el sistema internacional de derechos humanos (contraderechos) la justicia digital, pues tiene como objetivo garantizar el acceso al internet, y el derecho a la información libre y sin fronteras. Además de regular el avance de las biotecnologías.

Siguiendo a Salamanca, en el campo de la teoría del Derecho contemporáneo, encontramos que los derechos humanos descritos en estas generaciones, generalmente se fundamentan y formalizan jurídicamente, desde tres paradigmas hegemónicos, enseñados en las universidades y predicados por sus operadores jurídicos-políticos: el iusnaturalismo, iusocio-contractualismo y el iusvoluntarismo. El iusnaturalismo encuentra el fundamento

¹⁸¹ Sanín Restrepo, Ricardo, *Teoría crítica constitucional*, UASLP, México, 2013 p.121.

de los derechos humanos en la naturaleza del ser humano. Como vimos en el primer capítulo, históricamente, ubicamos dos clases de iusnaturalismo, uno de corte cristiano y el otro de corte racionalista. El iusocio-contractualismo, encuentra su fundamento en el diálogo, consenso, pactos o contratos. Y el iusvoluntarismo, los fundamenta desde la voluntad humana de quien ejerce el poder¹⁸².

Las teorías iusnaturalistas postulan que el ser humano es parte integrante de la naturaleza, distinguiéndose de los animales, porque sus instintos son llevados por la dimensión espiritual: la razón, la sociabilidad y la voluntad libre. El fundamento del Derecho se encuentra en las leyes naturales, mismas que descubrimos a través de la razón. Salamanca destaca que el iusnaturalismo será utilizado revolucionariamente por la burguesía del siglo XVIII, y una vez hecha con el poder, el iusnaturalismo dejará de serle útil a la nueva clase, e incluso le resultará peligroso por el potencial que tiene de ser usado revolucionariamente por el pueblo oprimido. A partir de entonces el positivismo jurídico será la teoría hegemónica de la clase burguesa. Al iusnaturalismo se le acusa de ser una teoría metafísica, abstracta e inmutable, y sobre todo por caer en la falacia naturalista, deducir el “deber ser” del “es”, es decir, deducir la moralidad de los hechos. Esta acusación se volverá la constante crítica del positivismo jurídico. La importancia de la tradición iusnaturalista la atestigüamos con la Declaración de los Derechos Humanos, ocurrida en el siglo XX. Estos derechos se empiezan a positivizar en los Estados en el marco de la tradición iusnaturalista. Otra crítica, en la cual coincidimos, es que las teorías iusnaturalistas ofrecen una pluralidad de interpretaciones sobre el entendimiento de la “naturaleza del hombre” que fundan a los derechos humanos y los expresan en catálogos no coincidentes. Por ejemplo, en los iusnaturalismos de corte cristiano o clásico, la naturaleza del ser humano se funda en su racionalidad, como ya señalamos, haciéndolo superior a todos los demás seres de este mundo, portando una dignidad que le hace acreedor a ciertos derechos que le son connaturales e inalienables. Tal dignidad respondía, en el nivel filosófico u ontológico a la naturaleza racional y volitiva del hombre, mientras que en el plano teológico provenía de la creación por parte de Dios, quien en la sagrada escritura se proclamaba padre de todos. En los iusnaturalismos de corte racional o “ilustrados”, la naturaleza humana se funda a partir del liberalismo e individualidad del hombre, a base de un racionalismo que cerró al sujeto en su “yo”, postulando el reconocimiento de los “derechos naturales del individuo”: libertad, seguridad jurídica y propiedad dentro de un régimen de igualdad ante la ley.

¹⁸² Para profundizar sobre las propuestas de estas tradiciones jurídicas véase Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, *op.cit.*, pp. 491-548.

Por otra parte, las teorías iusvoluntaristas parten del hecho radical del ser humano como libre voluntad de autodeterminación, en consecuencia, el derecho es expresión jurídica de la voluntad del soberano, pueblo, o clase burguesa o proletaria. Para Salamanca, desde el iusvoluntarismo el fundamento del derecho se encuentra en “la eficacia del poder con que la voluntad puede ejercer su soberanía”¹⁸³. La diversidad de corrientes del positivismo jurídico se encuentran insertas en esta tradición, en especial la teoría positivista normativista de Kelsen, que a nuestro juicio es la que más y mejor ha prestado servicio al capitalismo de nuestros días, “al imperialismo de la partidocracia representativa de la dictadura capitalista”, e incluso también, en su momento, a la “dictadura en el socialismo de la órbita soviética”¹⁸⁴. Como vimos, Kelsen postula una teoría pura del derecho, porque descarta todo juicio de valor, centrándose en el procedimiento como criterio de validez del derecho, y no el contenido, es decir, toda norma es válida no por su contenido, sino porque fue establecida en un modo determinado, creada en un determinado proceso, y asentada en una última norma, una norma básica. El voluntarismo del positivismo radica en que la norma básica o superior, fue constituida por un acto de voluntad de un superior (p.ej. un cuerpo legislativo) conformando un orden legal, estableciendo los procesos para que toda norma sea legal, así como los mecanismos encargados de sancionar en caso de delito o violación a la norma. Al negar el “contenido” como criterio de validez de toda norma, y reducir la eficacia del derecho a lo meramente procedimental y voluntarista, le es funcional a una clase para perpetuar la insatisfacción del sistema integrado de necesidades materiales de vida del propio pueblo y de la naturaleza. El pueblo debe esperar sentado a que un cuerpo legislativo “voluntariamente” le reconozca sus derechos. Y debe defenderse de aquellos derechos que de manera directa o indirecta afectan sus capacidades y desarrollo de vida, lo mismo aplica para la naturaleza.

Finalmente, las teorías iusocio-contractualistas, parten del hecho radical de que el ser humano es un ser social dialogante, con interés más o menos compartidos, por lo tanto, el derecho es expresión de la coordinación jurídica de los diferentes intereses de los participantes del diálogo. El fundamento del derecho, en última instancia, se encuentra en el pacto, acuerdo, conformado a través del diálogo mediante un discurso racional. De ahí que se propongan una serie de reglas o meta-reglas discursivas como condición necesaria para llevar a cabo el diálogo. Salamanca señala que estas teorías han prosperado y legitimado los sistemas capitalistas liberales y/o socialdemócratas, y agregaría que también

¹⁸³ *Ibidem*, p. 507.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.509.

está sirviendo en el desarrollo de los postulados para un capitalismo o economía verde, o inclusive como fundamento de la “planificación democrática” de las posturas ecosocialistas. Destaca la ética discursiva, misma que se utilizará para fundamentar a los derechos humanos (p.ej. la fundamentación ofrecida por Adela Cortina)¹⁸⁵.

Estas fundamentaciones de derechos humanos se configuran retomando la visión de la subjetividad moderna, visión que se inició con Descartes. En los derechos humanos el centro está puesto en el individuo o ciudadano, una construcción de la subjetividad universal que no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización en ninguna relación de poder. Es un sujeto desvinculado de su cuerpo y territorio. El sujeto abstracto de la modernidad se constituye como una totalidad excluyente, no abierta a la alteridad del Otro (incluida a la naturaleza), ni a la proximidad con el Otro (cara-a-cara). Por ello el sujeto de los derechos humanos es androcéntrico¹⁸⁶.

Así se ha fundamentado y configurado todo un sistema internacional de derechos humanos. Un sistema estructural y dinámico que, como ya lo analizamos en el capítulo primero, Salamanca denomina el Contraderecho Internacional, el cual expropia a los pueblos del mundo tanto en su producción jurídica, como en su circulación (imponiendo leyes locales, nacionales e internacionales) y aplicación de la justicia. Ejemplo de esta codificación internacional del sistema de derechos humanos es la llamada Constitución Internacional de Derechos Humanos, “bellos textos sobre los derechos inalienables, indivisibles y universales de los pueblos que no han pasado en muchos países de ser sino letra muerta. Textos que hacen creer a los pueblos que tienen derechos porque se les entrega hojas escritas”¹⁸⁷.

Pero ¿cómo trata de subsumir y superar el Contraderecho Internacional las contradicciones generadas por el sistema-mundo capitalista-moderno-colonial: injusticia social y ecológica? Si bien se ha afirmado que “todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí”, lo cual implica que todos los derechos humanos proclamados en las múltiples “generaciones” (incluidos

¹⁸⁵ Cortina, Adela, “Una teoría de los derechos humanos” en *Ética sin moral*, Madrid, Trotta, 190, pp. 239-253. Disponible en: <<https://es.scribd.com/document/295076450/Una-Teoria-de-Los-Derechos-Humanos#>>

¹⁸⁶ Cabe señalar que exceptuamos al iusnaturalismo histórico-analógico de Jesús Antonio, que parte en geolocalizar la corporalidad, mediante el personalismo, entendiéndola como una corporalidad transida de necesidades, y situándola en un horizonte histórico de posibilidades que niega o desarrolla la vida del ser humano. (Cfr. De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Derechos Humanos desde el Iusnaturalismo Histórico Analógico*, México, Porrúa, 2001).

¹⁸⁷ Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo I, op.cit., p.123.

los medio ambientales) deben de ser garantizados igualmente, sin anteponer unos derechos sobre otros, y que por lo tanto los “Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales”, existe una amplísima distancia entre el reconocimiento de los derechos y una influencia eficiente sobre las políticas públicas, y una distancia aún mayor entre el reconocimiento y la justiciabilidad, es decir, que toda persona pueda acceder a los sistema jurídicos para que sus derechos sean efectivamente garantizados. El hecho, sobre el cual se verifica en la materialidad las trampas del “discurso bienaventurado de los derechos humanos” es que existen dos grandes oprimidos en estos momentos de la historia humana: los pobres y la Tierra, y conforme se escriben estas líneas la expoliación y destrucción de los pobres, indigentes de satisfactores materiales necesarios para el florecimiento de sus capacidades y satisfacción de sus necesidades, y del sistema-Tierra, aumenta.

Frente a la contradicción provocada por un capitalismo industrial y despótico, insostenible durante la segunda mitad del siglo XX, se proclamó la declaración de los derechos humanos, y el reconocimiento sucesivo de otros derechos (p.ej. los culturales, económicos, etc.), esto en respuesta a la devastación humana ocasionada por la segunda guerra mundial, y después por la diversidad de movimientos que fueron visibilizándose, en especial los movimientos de liberación, que reclamaban el reconocimiento de sus derechos. Por primera vez se pretende que el reconocimiento de los derechos humanos tenga un alcance global, configurando un sistema jurídico estructurado e internacional de derechos con el fin de “mantener la paz y la seguridad internacionales; fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos; y realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”¹⁸⁸. A raíz de los problemas ecológicos que comienzan a cobrar relevancia en la década de los 60, el sistema internacional de derechos humanos (el sistema imperial), comienza a señalar líneas de acción para la promoción y protección medio ambiental, la Declaración de Estocolmo sobre el Medio Humano y sus Principios formaron

¹⁸⁸ Objetivos trazados en la Carta de las Naciones Unidas.

el primer cuerpo de una “legislación blanda” para cuestiones internacionales relativas al medio ambiente.

El marco jurídico internacional medio ambiental se ciñe en función al sistema internacional de los derechos humanos. Su catálogo se integra conforme a la diversidad de determinados problemas ambientales. Por ello existen grupos normativos diferenciados y especializados en espacios como el mar, la biosfera o el espacio ultraterrestre, otros protegen la biodiversidad, la capa de ozono o el patrimonio natural y cultural, la conservación de los suelos: especial referencia a la lucha contra la desertificación, o el control internacional de los desechos. También, otros abordan los problemas ambientales derivados de los conflictos armados, el uso de armas nucleares, químicas o biológicas, o el comercio de las especies; recientemente se ha creado un grupo normativo que abarca el cambio climático, vinculando las respuestas posibles a la crisis ecológica según modelos de desarrollo “sostenible” o “sustentable”, con miras a transitar hacia un capitalismo o economía verde.

Tales grupos normativos establecen una serie de principios, denominados principios del derecho internacional ambiental, como el principio de cooperación internacional, el principio de prevención del daño ambiental transfronterizo, el principio de responsabilidad y reparación de daños ambientales, los principios de evaluación de impacto ambiental, de precaución y “quien contamina paga”, el principio de participación del público, etc. Además, establecen procedimientos para la aplicación del derecho internacional ambiental, análogos a la aplicación del derecho internacional público. De ese escenario internacional se derivan marcos de protección nacionales que confían la contención de sus problemas ambientales, con la finalidad de gestionar eficaz y eficientemente los impactos ambientales, y sus residuos.

Como vemos, el sistema imperial de los derechos humanos (contraderechos), expropia a los pueblos del mundo su capacidad de producción jurídica, y les implanta un marco jurídico internacional, que desplaza y oculta una relación *Otra* de los pueblos con la naturaleza, imponiendo una visión androcéntrica dentro de los esquemas del sistema capitalista e ideológicos de la modernidad-colonialidad. Este sistema escruta permanentemente las constituciones, leyes y tratados de los pueblos con la finalidad de destrozarlos y conseguir extender el dominio ideológico, económico y militar. En ese sentido, no es extraño que los sistemas nacionales de protección ambiental estén diseñados

con el objetivo, no de evitar la contaminación y depredación de las fuentes naturales de vida, la cual afecta al equilibrio del sistema-Tierra, sino de contaminar de a poco, es decir, se trata de extender tecnológicamente el modelo desarrollista y extractivista en el tiempo, no de formular una alternativa al paradigma progresista o desarrollista que impone la lógica de acumulación capitalista.

El derecho internacional ambiental se reviste con un fundamento androcéntrico, ya que está orientado primordialmente a garantizar el bienestar humano, tomando la protección de la naturaleza para conseguir ese fin. Así los derechos a un ambiente sano están comprendidos dentro de los derechos humanos, reproduciendo la lógica de dominación de la naturaleza por el hombre. Esto significa que se protege al medio ambiente en la medida en que los daños a él causados puedan afectar a los seres humanos y sus derechos¹⁸⁹. En estos casos cuando hay daños ambientales y afectan de manera directa o indirecta a los seres humanos, estos pueden ser indemnizados, reparados y/o compensados, bajo criterios económicos, reduciendo a la naturaleza en mercancía que puede ser valorada para los fines humanos. De ahí que Gudynas señale que en el derecho internacional ambiental se aplique la justicia ambiental, debido a que trata de precautelar (con base en el principio precautorio) los derechos humanos frente a los daños ambientales que los afecten, estableciendo mecanismos de sanción, compensación y reparación entre seres humanos, mismos que deben ser adoptados por los sistemas nacionales de protección¹⁹⁰. ¡Otro ejemplo más de como el sistema imperialista de los derechos humanos expropia la aplicación de la justicia a los pueblos!

Durante el último tercio del siglo XX, el derecho ambiental adquirió relevancia, vinculándolo con el concepto de desarrollo “sostenible” o “sustentable”. Como señalamos en el capítulo primero, la noción de “sustentabilidad” o “sostenibilidad” nunca abandona la matriz económica productivista con fines acumulatorios, aun en su versión de economía verde impulsada en Rio+20. Se plantea compaginar el crecimiento económico con el equilibrio de la biósfera. Michael Löwy pone de manifiesto la trampa ideológica imperialista que hay detrás de esta propuesta al preguntarse ¿Cómo imaginar una verdadera solución, es decir, radical, al problema de la crisis ecológica sin cambiar de arriba hacia

¹⁸⁹ No es extraño, que en la Declaración de Estocolmo sobre el Medio Humano y sus Principios, se formule: “la protección y mejoramiento del medio humano es una cuestión fundamental que afecta al bienestar de los pueblos y al desarrollo económico del mundo entero, un deseo urgente de los pueblos de todo el mundo y un deber de todos los gobiernos”.

¹⁹⁰ Cfr. Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, op.cit.

abajo el modo actual de producción y de consumo, generador de llamativas desigualdades y de estragos catastróficos? ¹⁹¹El derecho internacional ambiental, si bien puede proporcionar mecanismos de defensa jurídica, que son aprovechados por los pueblos afectados por un daño ambiental generado por la lógica capitalista, este acota a la praxis jurídica en términos del sistema capitalista, dejando a la naturaleza a merced de ser torturada en su totalidad por el capitalismo con rostro verde.

En conclusión, en el sistema internacional imperialista de contraderechos (ambientales), subyace el fundamento que Zaffaroni denomina *ecología ambientalista o ambientalismo jurídico*, el cual “sigue considerando que el humano es el titular de los derechos y que si bien puede reconocer obligaciones de este respecto de la naturaleza, no corresponde asignar a esta el carácter titular de derechos”, es decir, se fundamenta desde el androcentrismo, en sus tres variantes jurídicas: el iusnaturalismo, iusocio-contractualismo y el iusvoluntarismo¹⁹².

4. Los derechos de la naturaleza desde el constitucionalismo latinoamericano

En respuesta a este ambientalismo jurídico, en América latina tuvieron lugar avances en debate sobre la cuestión ambiental, incluyendo el reconocimiento de valores intrínsecos en la Naturaleza. Esto fue posible, en parte por los cambios políticos que ocurrieron en la primera década del siglo XXI. Entre ellos se encuentran las reformas constitucionales en los países andinos, los cuales lograron algunos avances hacia políticas ambientales desde una perspectiva biocéntrica (Ecuador y de forma acotada en Bolivia)¹⁹³. Ello supone una ruptura radical con la concepción antropocéntrica de los derechos y con la perspectiva instrumental de la naturaleza¹⁹⁴. Gudynas plantea que el reconocimiento de un valor intrínseco a la naturaleza supone dejarla de ver como medio y objeto, para concebirla como fin en sí misma y sujeto de derechos¹⁹⁵.

¹⁹¹ Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, op.cit., p.102.

¹⁹² Salamanca advierte que las diferencias clásicas entre estas tres tradiciones jurídicas hoy se están difuminando. Las razones que contribuyen a ello son: a) el eclecticismo que se está llevando a la crítica y autocrítica de cada uno de sus postulados, b) la especialización y fragmentación cada vez mayor al interior de estas tradiciones, c) y la reformulación de estas tradiciones a partir de nuevas investigaciones. (Cfr. Serrano, Antonio, *Teoría socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo II, op.cit., p.492).

¹⁹³ Gudynas refiere a estos avances como un “giro biocéntrico” al constitucionalismo moderno. Cfr. Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, op.cit. pp.107-127.

¹⁹⁴ Cfr. Ávila Santamaría, Ramiro, “El derecho de la naturaleza: fundamentos”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Ecuador, Abya-Yala, 2011.

¹⁹⁵ Gudynas, Eduardo, “Los derechos de la Naturaleza en serio”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, op.cit., p.259.

Como mencionamos, el contexto político que permitió concretar algunas novedades en materia ambiental obedece, en parte, al ascenso de los conocidos gobiernos “progresistas” o de la “nueva izquierda”, creando un contrapeso político latinoamericano frente algunas políticas económicas de cuño neoliberal (p.ej. la conformación del ALBA). Los ejemplos sudamericanos son Néstor y Cristina de Kirchner (Argentina), Evo Morales (Bolivia) Rafael Correa (Ecuador), Lula Da Silva y Dilma Rouseff (Brasil), Hugo Chávez y Nicolas Maduro (Venezuela) y Tabaré Vázquez y José Mujica (Uruguay). Sin embargo, es en los países de Ecuador y Bolivia en donde se han generado reformas constitucionales que lograron avances hacia el biocentrismo (término adoptado y reproducido por Gudynas, entre otros). En el caso ecuatoriano, la reforma constitucional fue una de las promesas de cambio presentadas por Rafael Correa, quien ganó la elección nacional en el año 2006. Este contó con un apoyo diversificado, incluyendo varias organizaciones ambientalistas, movimientos sociales y organizaciones indígenas. Esto último fue clave para que se abrieran las puertas a discutir los valores de la naturaleza de otra manera. En cambio, en Bolivia, Evo Morales llega al poder sostenido por una base política mejor organizada y más experimentada, en especial los sindicatos de cocaleros. El empuje esencial para abrir la discusión en el tema ambiental provino de indígenas y campesinos. No obstante, como lo señala Gudynas, las innovaciones ambientales fueron mucho más acotadas que en el caso ecuatoriano, pero más avanzadas que otros gobiernos progresistas, como el argentino, brasileño o uruguayo, que no plantearon reformas constitucionales que introdujeran cambios ambientales.¹⁹⁶

Así, en el preámbulo de la constitución ecuatoriana se encuentra la base del reconocimiento de la naturaleza como sujeto, “de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”, rompiendo con el paradigma androcéntrico. Derivado de lo anterior se hace un reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos reconociéndole los siguientes:(1º) a que se respete integralmente su existencia, (2º) al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, (3º) a que toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad pueda exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, cuya interpretación y aplicación se observan en base a los principios de derecho reconocidos en el artículo 11, los cuales son (i) Los derechos se podrán ejercer, promover y exigir de forma individual o colectiva, son comunes a todo y a todos, (ii) No puede haber discriminación y deberán aplicarse medidas

¹⁹⁶ Para profundizar más sobre el contexto político que hizo posible plantear estos cambios véase Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, op.cit., pp.69-87.

afirmativas, (iii) Ninguna norma jurídica podrá restringir el contenido de los derechos ni de las garantías constitucionales, (iv) Deberán aplicar la norma y la interpretación que más favorezcan su efectiva vigencia, (v) Todos los principios y los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía, (vi) No se excluyen otros derechos, (vii) Debe de haber un desarrollo progresivo, y (viii) El más alto deber del Estado consiste en respetar y hacer respetar los derechos garantizados en la Constitución, (4°) a la restauración y que esta sea independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.

En contrapartida, la Constitución impone una serie de obligaciones al Estado para con la Pachamama, análogas a las obligaciones de los estados en materia de derechos humanos (respeto, protección frente a la acción de terceros, garantía y promoción), (1°) de incentivar a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promover el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema, (2°) de encargarse de la restauración integral de los sistemas naturales afectados, (3°) aplicar medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales, entre otras.

En la Constitución boliviana son evidentes las tensiones frente a la persistencia del androcéntrismo. Por ejemplo, por un lado, se defiende el derecho a un ambiente sano y por el otro indica que una de las funciones esenciales del Estado es la “industrialización” de los recursos naturales (arts.9, 312 y 355). Si bien, para Gudynas la expresión “industrializar” puede ser entendible en Bolivia, como una forma progresiva de ir reduciendo la dependencia económica fortaleciendo procesos productivos propios, especialmente los hidrocarburos y la minería¹⁹⁷. Sin embargo, el problema es que esta formulación sobre el ambiente y la industrialización cae dentro de los esquema “productivista” sustentado en la ideología del progreso moderno. En consecuencia, distintos movimientos sociales se mostraron disconformes con el tipo de reconocimiento a la naturaleza o Pachamama y con las políticas extractivistas del gobierno. Se apostó entonces, por buscar el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, y fortalecer las políticas medio ambientales.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.120.

Un primer resultado fue la aprobación de la Ley de Derechos de la Madre Tierra en 2010, la cual señala que la Madre Tierra y a todos sus componentes, incluyendo las comunidades humanas, son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos por esta ley, a saber: (1°) a la vida, (2°) a la diversidad de la vida, (3°) a la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad, y su protección (4°) la preservación de la calidad y composición del aire para el sostenimiento de los sistemas de vida y su protección, (5°) al mantenimiento o restauración de la interrelación, interdependencia, complementariedad y funcionalidad de los componentes de la Madre Tierra, (al equilibrio), (6°) a la restauración oportuna y efectiva, (7°) a vivir libre de contaminación. También obliga al Estado para con la sociedad (y no directamente con la Pachamama) a: (1°) Desarrollar políticas públicas y acciones sistemáticas de prevención, alerta temprana, protección, precaución, para evitar que las actividades humanas conduzcan a la extinción de poblaciones de seres, y/o a la alteración de los ciclos de la Madre Tierra, (2°) Desarrollar formas de producción y patrones de consumo equilibrados para la satisfacción de las necesidades del pueblo en armonía con la Madre Tierra, (3°) Desarrollar políticas para defender la Madre Tierra en el ámbito plurinacional e internacional de la sobreexplotación de sus componentes, (4°) Desarrollar políticas para asegurar la soberanía energética a largo plazo, (5°) Demandar en el ámbito internacional el reconocimiento de la deuda ambiental, (6°) Promover la paz y la eliminación de todas las armas nucleares, químicas, biológicas y de destrucción masiva, (7°) Promover el reconocimiento y defensa de los derechos de la Madre Tierra en el ámbito multilateral, regional y bilateral de las relaciones internacionales. Cabe destacar que esta ley creó la Defensoría de la Madre Tierra, la cual se planteó el objetivo de velar por la vigencia, promoción, difusión y cumplimiento de los derechos de la Madre Tierra.

No obstante, esta ley no resolvió satisfactoriamente las tensiones ambientales, en particular por el avance de las políticas neoextractivistas con variados impactos ambientales (p.ej. el conflicto de la TIPNIS)¹⁹⁸, por lo que se redoblaron los esfuerzos por parte de los movimientos sociales y organizaciones indígenas para generar una nueva ley. Finalmente se aprobó en octubre del 2012 la Ley 300, cuyo objetivo fue “establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida”. Para Gudynas, esta ley cuenta con una estructura más

¹⁹⁸ Cfr. Alcoreza Prada, Raúl, “Lo que representa el TIPNIS”, en *Descolonización y transición*, op.cit. pp.145-148.

compleja, y una guía más precisa sobre las políticas y gestión ambiental. Aunque mantuvo el reconocimiento de los derechos de la naturaleza o Madre Tierra, con base en una comprensión compleja de la relación del ser humano con la naturaleza, el denominado “desarrollo integral”, como proyecto económico y político para materializar al “Vivir Bien” (y no el Buen Vivir), no es más que una variante del desarrollo productivista, justificando las políticas neoextractivistas. Esto no implica que la discusión sobre los derechos de la naturaleza y el biocentrismo se haya agotado, al contrario, se ha ido ampliando poco a poco.

Zaffaroni señala, que los derechos de la naturaleza se fundamentan en una ecología profunda (o biocentrismo), “que le reconoce personería a la naturaleza, como titular de derechos propios, con independencia de lo humano”¹⁹⁹. Esta “personería”, conlleva el reconocimiento de valores intrínsecos en la naturaleza, que le son propios e inherentes, y por ende independientes de los valores otorgados por los seres humanos²⁰⁰. El reconocimiento de valores independientes a lo humano ha ocasionado diversas resistencias y rechazos desde la postura androcéntrica, pues se afirma que solo el ser humano puede generar valores, es decir, la valoración es un acto únicamente humano. Gudynas responde a estas “objeciones”, centrándose en la definición de valor intrínseco como valor no instrumental para los fines humanos. En ese sentido, no se intenta caracterizar este valor, ni precisarlo detalladamente, ya que cualquier movimiento en esa dirección termina por caer en interpretaciones humanas. Para Gudynas basta con reconocer que en el ambiente se encuentran valores inherentes a los seres vivos y los ecosistemas. Además, este simple reconocimiento de valores tiene otra ventaja, “incorporar con mucha comodidad diferentes cosmovisiones indígenas, que reconocen valores propios en el ambiente, e incluso consideran que otros seres vivos son agentes morales y políticos análogos a los seres humanos”²⁰¹. Gudynas reconoce que si bien la asignación de valores siempre parte de las personas (antropogénicos), esto no quiere decir que sean antropocéntricos, ya que el *locus del valor*, pueden estar en plantas, animales, ecosistemas y seres humanos.

Las consecuencias de esta perspectiva biocéntrica no se agotan en el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, también supone postular una igualdad básica entre todas las especies con interdependencia de los criterios de utilidad, juicio estético, basados en

¹⁹⁹ Zaffaroni, Raúl Eugenio, “La Pachamama y el humano”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, op.cit., p.67.

²⁰⁰ Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, op.cit., p.47.

²⁰¹ *Ibidem*, p.50.

valores instrumentales, pues se asume que todos los organismos vivos tienen un papel que cumplir en los ciclos de la biósfera (un telos). Sin embargo, ello no implica una “visión purista” de la naturaleza, que termine por prohibir actividades humanas encaminadas al aprovechamiento del ambiente (biocentrismo fuerte). Como señala Acosta, esta igualdad tiene por objetivo resguardar la supervivencia de las especies más que de los individuos que comprenden²⁰². Esto supone establecer una serie de condiciones para ese aprovechamiento, teniendo como límite los ciclos de los ecosistemas, y la extinción de las especies.

Desde una postura iusfilosófica, los derechos de la naturaleza reconocidos en el constitucionalismo andino se fundan en una tradición análoga al iusnaturalismo, que sin entrar a valorar con mayor detalle, podemos denominar un iusnaturalismo de carácter biocéntrico. Esto porque los derechos se fundan en un reconocimiento de valores intrínsecos, que le son propios e inherentes a todos los seres (universalismo), deduciendo la moralidad de los hechos y dan lugar a una normatividad axiológica que pone como principal valor la vida (propio de la postura biocéntrica). La ventaja de este iusnaturalismo es que supone una ruptura radical con la noción androcéntrica de los derechos y con la perspectiva instrumental de la naturaleza. Sin embargo, el contenido de todo “valor” varía en función de entender el concepto de valor, lo cual provoca una diversidad interpretativa, que puede derivar en un relativismo cultural. Por ejemplo, como vimos en el anterior capítulo, hay autores que sostienen que cualquier ser vivo posee un valor intrínseco por el simple hecho de estar vivo, fundando en una igualdad biocéntrica, entre animales, plantas o microorganismos. Esto conlleva a posturas que “esencializan” y jerarquizan el valor de la vida sobre todo lo demás, cayendo en posturas biocéntricas “fuertes”, lo que nos priva de herramientas metodológicas para resolver los problemas morales cotidianos de valoración frente a dos seres vivos diferentes: ¿Me alimento de un animal o mejor de una lechuga? ¿Debo respetar la vida de toda bacteria que me perjudica como ser humano y puede poner en peligro a mi especie?

En conclusión, al igual que las teorías iusnaturalistas que ofrecen una pluralidad de interpretaciones sobre el entendimiento de la “naturaleza del hombre” y fundan a los derechos humanos, expresándolos en catálogos de derechos no coincidentes, la tradición

²⁰² Cfr. Acosta, Alberto, “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política, op.cit.*

jurídica emergente del iusnaturalismo de carácter biocéntrico, carga análogamente con el mismo problema, abriendo la puerta para justificar el relativismo jurídico cultural.

Finalmente, es importante señalar que, frente al constitucionalismo andino y su propuesta de derechos de la naturaleza, fundada en un iusnaturalismo de carácter biocéntrico, son evidentes las tensiones existentes provocadas por la persistencia del androcentrismo jurídico. Entre los principales argumentos que objetan el reconocimiento de la naturaleza como sujeto jurídico se encuentran: (1º) la naturaleza no tiene capacidades cognitivas y volitivas (conciencia), como los seres humanos, para ser considerado un sujeto jurídico, (2º) la naturaleza no tiene capacidad para establecer contratos y contraer derechos y obligaciones, (3º) los derechos de la naturaleza pueden subsumir a los derechos humanos llegando incluso a desconocerlos, (4º) se pone en duda la efectividad de tales derechos.

Para la primera objeción, el iusnaturalismo de carácter biocéntrico, aboga por el reconocimiento de igual dignidad tanto para el ser humano como para la naturaleza, pues postula que el ambiente y los seres vivos tienen valores inherentes, independientes de su atribución por parte de los seres humanos. Además, para Gudynas, la defensa de los valores intrínsecos puede superponerse con quienes afirman que los demás seres vivos tienen sus propias formas de valorarse, en función de sus capacidades cognitivas y sintientes, y, por lo tanto, de manera distinta al ser humano. Por ejemplo, “no tiene mucho sentido intentar concebirse a sí mismo como un cóndor de los Andes, sino que basta saber que esta ave tiene cierta forma de atenderse y concebirse a sí misma”²⁰³.

En cuanto a la segunda objeción, esta se orienta a atacar el carácter tutelado o representado de los derechos de la naturaleza, es decir, como la naturaleza no tiene capacidad, no puede por sí misma ejercer o exigir derechos. Este argumento se expresa claramente en las palabras de Alexis Mera, entonces secretario jurídico de la Presidencia de Ecuador, en el año 2008:

El régimen de sujeto de derechos existe en el planeta desde hace 2500 años, aproximadamente [...] La diferencia consiste en que el Derecho se dirige a regular las relaciones humanas, como centro de desarrollo social que debe darse, a no dudarlo, en armonía con la naturaleza. Por eso solo las personas pueden adquirir derechos y contraer obligaciones. *Si la naturaleza es sujeto de derecho, significa que debe ser representada por alguien, lo cual es estúpido, y, además, ese alguien podría oponerse a la acción del hombre.* Esto no solo se aplica a la biodiversidad, sino inclusive a las

²⁰³ Gudynas, Eduardo, “Los derechos de la Naturaleza en serio”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, op.cit., p.251.

moscas y cucarachas, que deben ser representadas ¿Por quién? ¿Y las bacterias, los virus? Correspondería que demandemos a la OMS por erradicar la viruela, ya que el virus es parte de la naturaleza también y hemos extinguido esa “valiosa” especie”²⁰⁴.

Sin embargo, siguiendo el análisis que realiza Ávila Santamaría, el concepto de capacidad tiene excepciones, como se dan en la materia civil. La incapacidad, según el derecho civil, puede ser relativa, si es que existe posibilidades de que el sujeto pueda volver ejercer su capacidad, o absoluta cuando se considera que las razones que impiden tener conciencia y voluntad son definitivas. Por ello, existe la figura de “representante legal”, un tercero responsable en reclamar los derechos de la persona incapaz. Para Ávila, este argumento puede aplicarse análogamente a los derechos de la naturaleza:

La naturaleza no necesita de los seres humanos para ejercer su derecho a existir y a regenerarse. Pero si los seres humanos la destrazan, la contaminan, la depredan, necesitará de los seres humanos, como representantes, para exigir la prohibición de suscribir un contrato o convenio mediante el cual se quiera talar un bosque primario protegido o para demandar judicialmente su reparación o restauración²⁰⁵.

Para la tercera objeción, es importante retomar el argumento de Zaffaroni que le da sustento, pues señala que reconocer el carácter de sujeto de derechos a la naturaleza, puede terminar en un discurso anti humanista, llevando a erigir a la naturaleza como un ente superior en nombre del cual se limitarían o desconocerían los derechos humanos. No obstante, Zaffaroni esgrime ese argumento en contra de los postulados de un biocentrismo “fuerte”, fundamentado en gran parte por la ecología profunda —de la cual nos hemos distanciado²⁰⁶—. He aquí el problema que carga el iusnaturalismo de carácter biocéntrico, al fundarse en valores “inherentes” no claros. Sin embargo, Alberto Acosta señala que no existe una contradicción entre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, ya que, por ejemplo, la destrucción de la naturaleza niega las condiciones de existencia humana, y por tanto, vulnera sus derechos humanos. Inversamente, si la naturaleza incluye

²⁰⁴ Cit. por Acosta, Alberto, “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política, op.cit.*, pp.341-342.

²⁰⁵ Ávila Santamaría, Ramiro, “El derecho de la naturaleza: fundamentos”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política, op.cit.*, p.201.

²⁰⁶ Cfr. Zaffaroni, Raúl Eugenio, “La Pachamama y el humano”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política, op.cit.*

a los seres humanos, sus derechos no pueden ser vistos como aislados de los del ser humano, aunque tampoco deben ser reducidos a estos²⁰⁷.

La cuarta objeción es de orden pragmático, misma que expresa claramente las palabras de Alexis Mera al señalar con “sarcasmo”, que demandaremos “a la OMS por erradicar la viruela, ya que el virus es parte de la naturaleza también y hemos extinguido esa “valiosa” especie”²⁰⁸. Para algunos críticos el reconocimiento de los derechos de la naturaleza no pasa de ser retórico y con pocas consecuencias reales. El iusnaturalismo de carácter biocéntrico, a puesta a defenderse de esta objeción alegando que los derechos de la naturaleza tienen una eficacia simbólica. También se alega que gracias a que la Constitución ecuatoriana faculta a cualquier persona con capacidad natural o jurídica para reclamar estos derechos, es de esperar que todo esto motive entre la población su defensa activa. Sin embargo, detrás de esta objeción y su defensa, subyace una trampa ideológica, la cual implica reducir la complejidad del derecho exclusivamente a la ley, y esto “petrifica” o “inmoviliza” toda praxis de los pueblos: su “derecho vivo”²⁰⁹. Basta atestiguar como en algunas comunidades indígenas y afrodescendientes se materializan los derechos de la naturaleza, sin negar sus derechos humanos, al contrario, el respeto a los primeros condiciona la satisfacción de los segundos.

5. Postulados de una teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza

Dotar de derechos a la naturaleza no tiene sentido lógico dentro del sistema capitalista. Por esto, en los actuales gobiernos donde se han reconocido estos derechos, terminan por ser reducidos, en términos de Zaffaroni, a un ambientalismo jurídico, siendo subsumidos por la dinámica estructurada por el sistema imperial de los derechos humanos (monojurídico y monocultural) y aplicándose de acuerdo con los criterios establecidos por el Contraderecho Internacional²¹⁰. En cambio, desde un paradigma biocivilizatorio los derechos de la naturaleza adquieren pleno sentido. Desde este paradigma se postula una teoría biojurídica materialista de los derechos humanos y de la naturaleza, teniendo como guía la tradición Iusmaterialista propuesta por Antonio Salamanca, la cual recoge el contenido emancipador

²⁰⁷ Cfr. Acosta, Alberto, “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política, op.cit.*, pp.355-356.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.342.

²⁰⁹ Esto es otro de los peligros de fundar los derechos de la naturaleza análogamente a la tradición iusnaturalista, negar la existencia de un derecho vivo.

²¹⁰ Lo cual no significa que necesariamente sean inútiles. Sin embargo, no dotan a los pueblos de herramientas jurídicas para la liberación de la Tierra a manos de la lógica depredadora del capitalismo.

de las tradiciones iusnaturalista, marxista y positivista. En ese sentido, el iusnaturalismo de carácter biocéntrico, fundado en valores inherentes propios de una ecología profunda, puede converger con nuestra propuesta jurídica, en el sentido emancipador que se les da a los derechos de la naturaleza, manteniendo distancia en algunos puntos — como lo veremos. Así, la teoría biojurídica materialista de los derechos humanos y la naturaleza postula lo siguiente:

(1°) La teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza, tiene como última instancia de fundamentación y legitimación la vida y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza

Esto lo distingue de las otras teorías jurídicas que fundamentan a los derechos humanos, y recientemente, algunos teóricos retoman para fundamentar a los derechos de la naturaleza. El derecho tiene como finalidad la vida. No es una estructura que se ancla en el formalismo (como la teorías iuspositivistas) sin un contenido y finalidad. Ni tampoco se somete exclusivamente a los imperativos de los pactos o acuerdos, fundados en una racionalidad procedimental sin tener como límite el contenido material (teorías iusocio-contractualistas). El derecho sin su finalidad no es derecho. Y su finalidad es la producción, reproducción y florecimiento de la vida de los pueblos y de la naturaleza. Para ello la materialidad impone límites en nuestras praxis, lo cual nos obliga a cumplirlos, de lo contrario optaríamos por la muerte²¹¹. La vida, como finalidad del derecho, no es una autorreplicación cerrada, sino, como señala Salamanca “abierta, un dinamismo “necesario”, constante para la producción de la vida, pero abierto permanentemente al “azar” de la innovación, del florecimiento de las capacidades”²¹². Así, la producción, reproducción y florecimiento de la vida de los pueblos y de la naturaleza no se fundan en un principio solamente, sino en un sistema estructurado y dinámico de necesidades/capacidades. Esto lo distingue de la teoría iusnaturalista, que se fundan en “valores inherentes” no claros, y abiertos a múltiples interpretaciones que terminan por justificar los relativismos culturales.

(2°) Se fundamenta materialmente en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y la naturaleza, postulando un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza (ambos complementarios):

²¹¹ Esto lo tratamos a profundidad en el tercer postulado del paradigma biocivilizatorio.

²¹² Salamanca Serrano, Antonio, “Filosofía jurídica Latinoamericana en el siglo XXI. La (re) insurgencia histórica del derecho de los pobres y la naturaleza: el iusmaterialismo”, en Rosillo Martínez, Alejandro *et al.*, *En torno a la crítica del derecho*, México, CENEJUS-UASLP, 2018, p.164.

La teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza es materialista en su fundamento, porque permite situar en la materialidad, las relaciones sociales entre el ser humano y el Sistema-Tierra. Esto en un sistema estructurado de necesidades/capacidades de la vida material de los pueblos y del Sistema-Tierra, entendiéndolo a este último, como un ente complejo, único y autorregulado, con capacidades (fuerza material) de regeneración, reproducción y coevolución, que afectan a todos los ecosistemas y por ende a todas las especies. Por lo tanto, la estructuración del sistema de los derechos humanos y de la naturaleza se estructuran y articulan en función del contenido material de la vida de los pueblos en equilibrio con el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra y el respeto y potenciación de sus capacidades, resultando en una buena convivencia entre ellos.

La vida material de los pueblos se articula en tres necesidades estructurales, propios de la especie *homo sapiens sapiens*, y por consiguiente en tres fuentes de derechos humanos y de obligaciones morales que impone la materialidad del Sistema-Tierra (el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra y el respeto y potenciación de sus capacidades de regeneración, reproducción y coevolución) estructurándose en derechos de la naturaleza: (i) *la necesidad de verdad material*; (ii) *la necesidad de comunicación material*; (iii) *la necesidad de libertad material*²¹³.

La necesidad de verdad material de los pueblos es el fundamento y la legitimación de los derechos humanos y de la naturaleza a la verdad material. Por verdad se entiende la afirmación material del dinamismo intelectual de la praxis de los pueblos que buscan saber. En esta perspectiva, Salamanca señala que el contenido primero de la verdad es la “afirmación material de la estructura del movimiento intelectual de la praxis”²¹⁴, ello en correspondencia con la estructura de la praxis intelectual (aprehensión de la realidad, análisis de la misma y verificación material), la verdad de los pueblos tiene una estructura dinámica tridimensional: *verdad real, opinión, y saber verificado*, produciendo conocimiento. Cada necesidad material de la dimensión intelectual de la praxis de los pueblos, es fuente de derechos humanos y de obligaciones morales, que impone la materialidad del Sistema-Tierra, estructurándose en derechos de la naturaleza²¹⁵, en este caso: *derechos humanos de la información veraz, y de la naturaleza a que se conozca su*

²¹³ Estas necesidades estructurales las tomamos de Salamanca.

²¹⁴ Cfr. Salamanca Serrano, Antonio, *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, México, CENEJUS-UASLP, 2006.

²¹⁵ Esto lo tratamos a profundidad en el tercer postulado del paradigma biocivilizatorio.

situación material actual; derechos humanos de la opinión bien informada, y de la naturaleza a que se analicen sus condiciones existentes contrastándolo con los hechos; y derechos humanos al conocimiento, y de la naturaleza a que se produzcan y difundan los saberes sobre ella para mejor cuidarla.

*La necesidad de comunicación material de los pueblos es el fundamento y legitimación de los derechos humanos y de la naturaleza a la comunicación material. Por comunicación material se entiende “la dimensión del dinamismo de la praxis de realidad personal y comunitaria que siente, comparte y promueve la praxis de vida de cada uno de los miembros del pueblo [y con la naturaleza] y del resto de los pueblos del mundo”²¹⁶. Así, la comunicación material comprende la interacción vital de los pueblos con la naturaleza, con su belleza, con la afectividad hacia otras personas que conforman la comunidad, también, forman parte los sistemas de producción, que se fundan en el trabajo compartido, para producir, intercambiar y apoderarse de los satisfactores materiales dados por la naturaleza, y con la participación en las instituciones políticas de la comunidad. Cada necesidad material, de la comunicación material entre el pueblo y la naturaleza, afirma la praxis del pueblo como sentimiento, que deviene en amor hacia el prójimo (incluida la Tierra) y culmina en la justicia para ambos, es fuente de derechos humanos y de obligaciones morales, que impone la materialidad del Sistema-Tierra, estructurándose en derechos de la naturaleza, en este caso: *derechos humanos de comunicación eco-estética y de la naturaleza a que se le embellezca para el florecimiento material de la diversidad de la vida; derechos humanos de comunicación ero-económica, y de la naturaleza a que se respete el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; y derechos humanos de comunicación político-institucional, y de la naturaleza a ser defendida frente a los grandes monopolios privados o estatales, nacionales o internacionales, y de todos los pueblos que la quieran explotar inmisericordemente, no respetando su soberanía ecológica como bien común para todas las especies de la Tierra.**

La necesidad de libertad material de los pueblos es el fundamento y la legitimación de los derechos humanos y de la naturaleza a la libertad material. Salamanca señala que el dinamismo histórico de la praxis de libertad del pueblo se estructura en tres momentos. El primero arranca con la liberación ante la imposición de la negación material en la praxis de

²¹⁶ Salamanca Serrano, Antonio, *El derechos a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, op.cit., p.27.

realidad de los pueblos, “se abre al mundo de la realidad”. El segundo, abierto los pueblos a la realidad en su praxis encuentra la “imposición binaria de su propia autodeterminación”, es decir, una opción bivalente: optar por la producción y reproducción material de la vida de los pueblos y de la naturaleza o su muerte. Y el tercero, el dinamismo de la praxis de libertad empuja a los pueblos a concretar el proyecto de liberación y la autodeterminación mediante la ejecución de “múltiples acciones en el tiempo que integran la historia de los pueblos”: la praxis histórica de liberación²¹⁷. Cada necesidad material, de la libertad material, es fuente de derechos humanos y de obligaciones morales, que impone la materialidad del Sistema-Tierra, estructurándose en derechos de la naturaleza, en este caso: *derechos humanos de liberación, y de la naturaleza a ser liberada del genocidio ecológico producido por los sistemas ideológicos, políticos, económicos y militares; derechos humanos de autodeterminación, y de la naturaleza a que se respeten sus derechos frente a terceros que la quieran destruir, haciéndole justicia “ecológica”; y derechos humanos de fuerza de ejecución, y de la naturaleza a que se organicen fuerzas populares, policiales y militares, para que protejan su integridad de intentos de apropiación y explotación internos o externos, de particulares o grupos organizados.*

Desde este postulado se produce una reconceptualización profunda y transversal de los derechos humanos en términos ecológicos, pues al final la destrucción del Sistema-Tierra conlleva a la destrucción de sus especies, imposibilitando cada vez más la producción de satisfactores materiales, lo que limita o niega la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos. Lo mismo sucede cuando los pueblos explotan inmisericordemente a la naturaleza, imposibilitándole su capacidad de regeneración, reproducción y coevolución, negando el florecimiento material de la vida de todo lo existente. En ese sentido, coincidimos con el iusnaturalismo de carácter biocéntrico, en que los derechos humanos son complementarios a los derechos de la naturaleza. Por ejemplo, en algo tan sencillo como el derecho a la vivienda o a los espacios públicos, debe entenderse también en términos ecológicos.

Sin embargo, la teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza, se distancia del iusnaturalismo de carácter biocéntrico, en su fundamento. La primera, fundamenta los derechos en el estado material de la vida humana de los pueblos y del Sistema-Tierra como praxis histórica necesitante de satisfacción, mientras que la segunda

²¹⁷ *Ibidem*, pp.32-33.

lo hace en el simple reconocimiento de valores inherentes e independientes a los seres humanos. En consecuencia, el fundamento material permite separarse del historicismo de las necesidades, el cual postula que las necesidades materiales son creaciones históricas, abriendo la puerta a una diversidad de interpretaciones que terminan por fundar a los relativismos culturales, y justificar la insatisfacción del sistema de necesidades de muchos pueblos del planeta y de la naturaleza. También, permite oponerse contra toda postura iusfilosófica que “virtualiza” el sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y de la naturaleza, y expropia la conciencia de los pueblos y su responsabilidad material con el Sistema-Tierra. Y finalmente, el fundamento material da criterios de validez ético y moral sobre la praxis de los pueblos y la manera en cómo se relacionan con la naturaleza. En cambio, el iusnaturalismo de carácter biocéntrico, al no fundarse en la materialidad, no tiene claridad sobre el contenido de sus valores inherentes, que lo lleva a caer en el historicismo de las necesidades, ni criterios claros sobre la validez ética y moral de la multiplicidad de acciones de los pueblos y su forma de relacionarse con la naturaleza, abriendo la puerta a los relativismos culturales, tan ampliamente respaldados por la postmodernidad.

En conclusión, al fundamentar en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos en equilibrio con el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra y el respeto y potenciación de sus capacidades (obligaciones morales), la teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico postula un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza.

(3º) Los derechos humanos y de la naturaleza son praxis con poder real de satisfacción propio de los pueblos, (de un sujeto antropro-responsabilizante)

La tradición Iusmaterialista, estructura al concepto derecho de manera trimembre en función a la estructura de la praxis de los pueblos. En primer lugar, el derecho es *positivización de la justicia*. Esto significa que el derecho positivo es la formulación normativa (escrita u oral) del contenido material de la justicia. En segundo lugar, el pueblo es el sujeto quien se encarga de formular jurídicamente, parte de las condiciones materiales que aseguran la producción y reproducción de la vida material, tanto de este como del Sistema-Tierra. Por supuesto que esta autonomía normativa que tienen los pueblos tiene sus límites, pues de lo que se trata, según Salamanca, es de “determinar que necesidades materiales son relevantes para comunitariamente asegurar la producción y reproducción de

la vida del pueblo”²¹⁸ en armonía con la naturaleza. La autonomía es también para “positivar” estas necesidades históricamente como derechos, protegiéndolos mediante el *uso coactivo de la fuerza*. Y, en tercer lugar, la sanción coactiva de la fuerza física es la última instancia que tienen los pueblos para garantizar el cumplimiento de los derechos, ya antes “positivados”. Las tres partes de la estructura trimembre del derecho son interdependientes. El derecho no puede existir sin una de ellas, pues se caería en el fetichismo normativo, como el actual sistema imperial de contraderechos. El derecho entonces *es una acción*, una praxis, no un texto que lo inmoviliza y virtualiza las necesidades/capacidades de los pueblos y de la naturaleza, expropiándolos de su responsabilidad material con el Sistema-Tierra, y despojándolos de su capacidad de poder satisfacerlas. Por ello, desde la teoría biojurídica o Iusmaterialismo ecológico, se postula, que los derechos humanos y de la naturaleza son una praxis con *poder real de satisfacción*, y que han existido desde la aparición de la vida comunitaria de la especie homo sapiens sapiens y su forma de relacionarse con la naturaleza ¡Los derechos de la naturaleza no son nada nuevos como algunos autores creen!

Esto implica entender a los derechos de la naturaleza, no con una existencia propia, pues la naturaleza en sí no tiene derechos, ya que esta no necesita a los seres humanos para ejercer su derecho a existir y regenerarse. Ha existido antes sin los seres humanos y seguramente seguirá existiendo en un futuro sin nosotros. Pero, dado que el ser humano es una especie “autoconsciente” transida de necesidades materiales y capacidades para poder satisfacerlas, requiere de transformar a la naturaleza para obtener satisfactores que le permitan seguir reproduciendo y desarrollando su vida (praxis histórica de satisfacción). Es en este movimiento histórico, y dialéctico, de satisfacción, que el Sistema-Tierra aparece como límite, resultando en su florecimiento o negación de la vida. Por lo tanto, los derechos de la naturaleza son obligaciones que la materialidad del Sistema-Tierra impone a los pueblos frente a su movimiento histórico de satisfacción, estructurándolos en derechos, y complementándose con los derechos humanos. Así, cuando se habla de derechos de la naturaleza se hace en un sentido derivado o secundario, porque solo el género humano puede expresarlo en esos términos, es decir, infringirlos o respetarlos. Esta posición no es androcéntrica sino *antropo-responsabilizante*, tomando distancia del igualitarismo dogmático de algunas posturas biocéntricas.

²¹⁸ *Ibidem*, p.13.

Los derechos humanos y de la naturaleza están más vivos que nunca, cuando los pueblos se organizan en fuerzas populares, para enfrentarse a la indigencia de satisfactores que el sistema capitalista les produce, y defender a la Tierra de los grandes monopolios privados o estatales, nacionales o internacionales, que la quieran explotar inmisericordemente, bajo la dinámica incesante de acumulación por despojo, ejemplos abundan en América latina. El motor de la historia (el dinamismo material histórico de satisfacción) no es la lucha de clases, sino algo más radical, la búsqueda de la realización de los derechos humanos (satisfacción de las necesidades/capacidades de los pueblos), y de la naturaleza, (el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra y el respeto y potenciación de sus capacidades de regeneración, reproducción y coevolución). Como vemos, este movimiento dialéctico, es *complementario/recíproco* con el sistema-Tierra.

En contraparte al sistema de derechos humanos y de la naturaleza, como ya esbozamos de forma general en el capítulo primero, se ha estructurado un sistema dinámico y estructural imperialista de falsos derechos humanos y ambientales, un sistema de contraderechos. En la producción de los contraderechos se produce una injusticia radical originaria, porque se expropia la conciencia de los pueblos del estado del sistema de necesidades/capacidades y la responsabilidad con la naturaleza, y los medios de positivización, así como su fuerza jurídica positivizadora, expropiando el poder real de satisfacción de los derechos humanos y de la naturaleza, encriptándolo en letras muertas que solo algunos sacerdotes de la ley pueden interpretar y aplicar.

(4º) El sistema de derechos humanos y de la naturaleza postula una serie de principios para un nuevo marco de interpretación jurídica

Como vimos en el capítulo segundo, desde el paradigma simplificador de la modernidad se impone una racionalidad jurídica, que niega la complejidad de la materialidad de la praxis histórica, reduciendo al individuo como única fuente de derechos y obligaciones. Desde este paradigma se mutila la compleja relación entre los pueblos y la naturaleza, negando a esta última y sometiéndola a los caprichos del ser humano. Los derechos de la naturaleza no tienen sentido para este paradigma que es dualista/jerarquizador/simplificador. Pero si tiene sentido los derechos ambientales, pues en estos subyace una visión instrumental del medio ambiente. En cambio, si postulamos los derechos de la naturaleza se exige otro marco de interpretación jurídica, más allá del instrumental y lógico deductivo del sistema imperial de contraderechos.

Desde la teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico, se propone como marco de interpretación de los derechos humanos y de la naturaleza cinco principios interrelacionados, cuatro de ellos son retomados de la filosofía andina ampliamente detallada por Josef Estermann²¹⁹:

(i) *Principio de relacionalidad*. Este principio tiene que ver con una concepción holística de la vida. Todo está relacionado, vinculado y conectado entre sí. Diferente al paradigma simplificador de la modernidad, donde cada elemento posee una sustancia particular y diferente. Para Estermann, el principio de relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa. Negativamente dice que no puede haber ningún “ente completamente carente de relaciones”²²⁰. Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay “entes” absolutos. Hasta Dios es un ente relacionado con el ser humano. Positivamente, dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes. “La realidad (como un todo holístico) recién es (existe) como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados”²²¹. La relación no es causal sino ontológica. Esto implica situar al ser humano como parte de un entramado complejo de inter-retro-relaciones (que incluyen a los seres animados e inanimados) dentro de un sistema mayor y complejo: el Sistema-Tierra. El destino del ser humano se liga al destino de la naturaleza, hacerle daño a la naturaleza es hacerle daño al ser humano.

(ii) *Principio de correspondencia*. Es un principio derivado de acuerdo con la naturaleza de la relacionalidad. Este principio señala que los distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden armoniosamente. Ya en el capítulo segundo vimos como el movimiento (el poder de la acción) del universo en sus cuatro fuerzas básicas, se articula sinfónicamente, demostrando la existencia de un equilibrio cósmico, tan necesario para la evolución cada vez más compleja de la materia, lo que ha posibilitado el nacimiento del ser humano. También el equilibrio sutil entre todos los elementos químicos y físicos, entre el calor de la corteza terrestre, los océanos y rocas, todos bajo los efectos de la luz solar, ha posibilitado la habitabilidad y evolución de las especies de la Tierra. Todo se corresponde armoniosamente. El desequilibrio conlleva a la desproporción de esta correspondencia afectando al todo, ya que, todo se encuentra relacionado. El desequilibrio

²¹⁹ Para profundizar en estos principios véase Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Ecuador, Abya-Ayala, 2015, pp.129-157.

²²⁰ *Ibidem*, p.134.

²²¹ *Ibidem*, p.135.

causado por la sobreexplotación de las fuentes de vida naturales afecta al conjunto de las especies, incluida al ser humano.

(iii) *Principio de complementariedad.* Todos los “entes” coexisten y con-viven. Uno solo es incompleto y depende del otro para ser completo. El principio de la complementariedad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un “ente” completo e integral. A diferencia de la lógica dialéctica que niega subsumiendo a uno de los “entes” (síntesis). Así para el pensamiento andino “cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro...bien y mal, masculino y femenino no son...contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral”²²². Esto trae dos consecuencias para los derechos de la naturaleza. La primera en la lógica de los derechos sería inadecuado proteger solo a los derechos humanos porque generaría un desequilibrio con la naturaleza (como de hecho sucede). De ahí que tenga sentido que tanto los seres humanos en complementariedad con la naturaleza gocen de igual protección jurídica. Y en segunda, la complementariedad evita caer en los fundamentalismos culturales, pues toda cultura es incompleta y requiere de otras para poder complementarse. Reconocer la “incompletud” de las culturas, es el primer paso para entablar el camino de empoderamiento material intercultural.

(iv) *Principio de reciprocidad.* Este principio señala “que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la inversión de una acción por un/a actor/a será recompensado por un esfuerzo o una inversión de la misma magnitud por el receptor o la receptora”²²³. Este principio no solo rige las interacciones humanas, sino en cada tipo de interacción, sea intrahumana, entre el ser humano y la naturaleza, o entre el ser humano y lo divino. Este principio se manifiesta en la praxis moral que siempre es bivalente: optar por el florecimiento material de la vida de mi prójimo (incluida la naturaleza) o la muerte, siendo indiferentes hacia la naturaleza que sufre y el pobre que clama justicia. Esta indiferencia ha ocasionado grandes holocaustos humanos y naturales, que hoy afectan la existencia misma de la especie humana. Por eso, se deben de proteger los derechos humanos y de la naturaleza.

(v) *Principio de la justicia material transcultural e intercultural.* Este principio es importante, porque ante todo problema concreto, en el que se produzca una violación de los derechos humanos y de la naturaleza, servirá como criterio de contenido normativo (y

²²² *Ibidem*, p.150.

²²³ *Ibidem*, p.153.

de toda sentencia) para garantizar el cumplimiento de los derechos humanos y de la naturaleza, haciendo un uso justo de la sanción coactiva de la fuerza física. Este principio se entiende tanto positiva como negativamente. Es positivo porque aboga por el enriquecimiento de la vida entre los pueblos y la naturaleza, aun pertenecientes a distintas culturas (mediante el enriquecimiento mutuo entre su sistema histórico de satisfactores). Y es negativo, porque rechaza todo aquello que produzca injusticia, mediante la insatisfacción material del sistema de necesidades de las personas, comunidades y naturaleza, no potencializando sus capacidades para acrecentar y enriquecer su vida (lo cual permite juzgar a las diferentes culturas no mediante un duelo caballeresco en el tribunal de la razón). Por esto, el principio de justicia material es un principio transcultural e intercultural.

Estos cinco principios son interdependientes, por ejemplo, no se puede aplicar solo el principio de reciprocidad sin tener claro el contenido material de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, lo que abriría la puerta a caer en interpretaciones relativistas. O solo aplicar el principio de justicia material sin entender que el ser humano forma parte de un entramado complejo de inter-retro-relaciones con los demás, lo cual caería en solo proteger los derechos humanos y no los de la naturaleza (ambos como vimos son complementarios).

6. Conclusión del capítulo: El sistema estructural de contraderechos, maliciosamente llamado derechos humanos y medio ambientales, no puede responder a la crisis civilizatoria del paradigma moderno, por esto desde el paradigma biocivilizatorio se postula una teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico

En este capítulo demostramos que el sistema imperial de contraderechos, fundado principalmente en tres tradiciones jurídicas, iusnaturalismo, ius-voluntarismo y iusocio-contractualismo, forman parte del horizonte del sistema-mundo jurídico, el cual se va configurando desde la Conquista española y portuguesa de América, teniendo hoy en día un alcance global. En consecuencia, se encubren o niegan, las distintas tradiciones jurídicas de derecho consuetudinario (también escrito) tanto del Sur como del Norte global, imponiendo dos paradigmas jurídicos: romano-germánico y *common law*.

Frente a esto, desde el paradigma biocivilizatorio se propone una teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza, teniendo como guía la tradición Iusmaterialista propuesta por Antonio Salamanca, la cual recoge el contenido

emancipador de las tradiciones iusnaturalista, marxista y positivista. Esta postula lo siguiente: (1°) *La teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza, tiene como última instancia de fundamentación y legitimación la vida y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza,* (2°) *Se fundamenta materialmente en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y la naturaleza, postulando un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza (ambos complementarios),* (3°) *Los derechos humanos y de la naturaleza son praxis con poder real de satisfacción propio de los pueblos, (de un sujeto antro-po-responsabilizante),* y (4°) *El sistema de derechos humanos y de la naturaleza postula una serie de principios para un nuevo marco de interpretación jurídica, a saber: (i) Principio de relacionalidad, (ii) Principio de correspondencia, (iii) Principio de complementariedad, (iv) Principio de reciprocidad, y (v) Principio de la justicia material transcultural e intercultural.*

Por lo tanto, la teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico, postula un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza, en función al sistema de necesidades/capacidades de los pueblos en equilibrio con el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra y el respeto y potenciación de sus capacidades, imponiendo obligaciones morales que se estructuran en derechos de la naturaleza.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo de investigación, se afirmó que el capitalismo, como sistema histórico, llegó al fin de su papel, pues las contradicciones del capital son insostenibles en un planeta finito. El capitalismo se limita, es decir, se autodestruye conforme acumula, afectando sus propias condiciones sociales y ambientales. La búsqueda incesante de acumular cada vez más nos está llevando a la mercantilización de todas las cosas y a nuevos mecanismos de despojo, garantizado por un sistema estructural y dinámico de contraderechos, y enajenando la conciencia de los pueblos con los presupuestos ideológicos de matriz moderna-colonial. Esta enajenación es importante señalarla, ya que, el éxito de la colonización del capital radica en la “aceptación impuesta” de las estructuras de dominación y explotación por parte de la gran mayoría de los pueblos. La colonización del mundo de la vida sigue tan vigente como entonces y es tan necesaria, pues de lo contrario cómo se seguirían expropiando las conciencias de los pueblos sobre la materialidad de su existencia y religación y responsabilidad con el Sistema-Tierra. Así, el sistema-mundo de matriz capitalista-moderno-colonial ha y sigue configurando las bases materiales de la vida colectiva hasta donde se lo permitamos. Los presupuestos ideológicos de la modernidad colonialidad se caracterizan por: (1º) un proyecto de dominio sistemático de la naturaleza (antropocéntrico y androcéntrico), (2º) afirma un racismo universal epistemológico e impone un tipo de racionalidad: la instrumental, y (3º) afirma un metarrelato histórico que legitima la expansión colonial y capitalista (el mito de la modernidad). Todo esto, también configura un sistema estructural y dinámico, que se ha denominado “maliciosamente” de derechos humanos (contraderechos).

De ahí que sostengamos como primera conclusión que el capitalismo y la vida son incompatibles, y su incesante lógica de acumulación ha provocado una crisis de civilizatoria, trayendo graves consecuencias para los pueblos y la naturaleza, y ello obliga a buscar alternativas históricas al paradigma actual. Por supuesto, no es posible imaginar una verdadera solución radical, al problema de la crisis ecológica y humanitaria partir de la racionalidad que los ocasionó. Por lo tanto, se propuso transitar hacía un paradigma biocivilizatorio. Toda transición de un sistema a otro es resultado de un proceso social que no puede realizarse sin luchas ni transformaciones en las relaciones de fuerza y su sistema de contraderechos. Exige una visión holística de la realidad para saber hacia dónde ir. No

se puede acabar con el patriarcado, la colonialidad y la destrucción de la naturaleza solo con la liberación y reconocimiento de “derechos” del proletariado. Tampoco implica una participación “restringida” de unos, como depositarios del designio revolucionario, a costa de la exclusión del resto. En ese sentido, el paradigma biocivilizatorio se va construyendo en función a la persona, a las comunidades y a la Tierra, dentro de marcos democráticos e interculturales.

Los principales postulados que caracterizan al proyecto biocivilizatorio son: (1º) *Fundamenta la vida de los pueblos y del sistema-Tierra desde la materialidad*; (2º) *Una comprensión compleja de la relación entre ser humano y el sistema-Tierra*; (3º) *Una teoría de la moralidad biológica de la praxis. Hacia una ecología de la mente y el corazón*; (4º) *Una teoría política intercultural y liberadora, para la construcción de un proyecto comunal de carácter biocivilizatorio*, de la cual se desprenden las siguientes tres líneas de acción morales-políticas, como condiciones básicas para transitar hacia dicho paradigma: (i) *Ecologizar nuestras relaciones en todas direcciones: dando lugar a la descolonización de las relaciones sociales entre la naturaleza y el ser humano, y entre los humanos*; (ii) *Ecologizar la economía dando lugar a un modelo de producción “sostenible”, colectivo, democrático e intercultural*; (iii) *Ecologizar la democracia e instaurar la interculturalidad en nuestras praxis cotidianas lo que permite construir un bloque antisistémico liberador de la Tierra y de los pobres*.

Por supuesto, como señalamos, estos postulados forman parte de una hipótesis en elaboración. Lo que se pretende es incluir, en todo praxis de liberación, a la Tierra como sujeto de liberación, sin negar el clamor de los pobres— esto distingue nuestra propuesta de algunas posturas biocéntricas, por ejemplo, el conservacionismo ecológico o una igualdad biocéntrica poco práctica y dogmática, que niegan o limitan el sistema de necesidades/capacidades del ser humano.

También, demostramos que no es posible materializar los derechos de los pobres y de la naturaleza, desde el sistema imperialista de los contraderechos, llamado derechos humanos y medio ambientales, el cual se configura en función a la lógica de la acumulación del capital y la modernidad-colonialidad. Este se fundamenta y formaliza, desde el androcentrismo, en sus tres principales variantes jurídicas: *el iusnaturalismo, iusocio-contractualismo y el iusvoluntarismo*. Frente a ello se postula una teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza, o en términos de una teoría materialista del

derecho, un iusmaterialismo ecológico. Esto conlleva una reconceptualización profunda y transversal de los derechos humanos en términos ecológicos. Los derechos de la naturaleza solo adquieren sentido dentro de un proyecto biocivilizatorio, y no desde el actual paradigma civilizatorio. La teoría biojurídica de los derechos humanos y de la naturaleza postula lo siguiente: (1°) *La teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico de los derechos humanos y de la naturaleza, tiene como última instancia de fundamentación y legitimación la vida y reproducción de la vida de los pueblos y de la naturaleza*, (2°) *Se fundamenta materialmente en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos y la naturaleza, postulando un sistema estructurado y dinámico de derechos humanos y de la naturaleza (ambos complementarios)*, (3°) *Los derechos humanos y de la naturaleza son praxis con poder real de satisfacción propio de los pueblos, (de un sujeto antropro-responsabilizante)*, y (4°) *El sistema de derechos humanos y de la naturaleza postula una serie de principios para un nuevo marco de interpretación jurídica, a saber: (i) Principio de relacionalidad, (ii) Principio de correspondencia, (iii) Principio de complementariedad, (iv) Principio de reciprocidad, y (v) Principio de la justicia material transcultural e intercultural.*

En este sentido, al fundamentar los derechos humanos y de la naturaleza en un sistema de necesidades/capacidades de los pueblos en equilibrio con el florecimiento de la vida material del Sistema-Tierra, y el respeto y potenciación de sus capacidades (lo que da lugar a una serie de obligaciones morales), la teoría biojurídica o iusmaterialismo ecológico propone un sistema estructurado, dinámico y complementario, de los derechos humanos y de la naturaleza.

Como vimos, desde la racionalidad moderna, no es posible pensar en alternativas históricas más allá del capitalismo-moderno-colonial. En cambio, si utilizamos otra racionalidad (cordial), situada desde la materialidad de la existencia de la vida humana y la naturaleza, descubriremos que es posible pensar en otro mundo, en un paradigma Otro, que permita repensar los fundamentos de la organización de la vida colectiva, incluido, como vimos, el Derecho, lo que posibilita enriquecer las propuestas de lucha para los pueblos. Por eso, vale la pena hacer esta clase de investigaciones, para contribuir de manera sencilla, al enriquecimiento de la diversidad de praxis de liberación. Y, sobre todo, dejarse contagiar y contagiarse también por la esperanza que da la alegría de una auténtica conversión ecológica y revolucionaria, así que a todos los lectores que llegaron hasta aquí les digo ¡alegrémonos! como lo hacen los pueblos cuando marchan junto con todas las

criaturas, cantando y danzando, “que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza”.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto, “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”, *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Ecuador, Abya-Yala, 2011.

Albiol, Luis Moya; Neus Herrero y Bernal Consuelo, M., “Bases neuronales de la empatía”, en *Revista de Neurología*, núm. 50 (2), 2010. Disponible en: <<http://www.neurologia.com/pdf/Web/5002/bd020089.pdf>>

Aledo, Antonio, *Problemas socioambientales II: las ecoutopías*, s/f. Disponible en: <<https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2725/4/cap4.pdf>>

Ávila Santamaría, Ramiro, “El derecho de la naturaleza: fundamentos”, en *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Ecuador, Abya-Yala, 2011.

BBC, “El cambio climático: ¿por qué el mundo está en una etapa crucial para su futuro?”, 3 de diciembre de 2018. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-46421432>>

BCC Mundo, “El capitalismo está bajo seria amenaza”: las advertencias de Raghuram Rajan, el economista que predijo la crisis financiera global”, 18 de marzo del 2019. Disponible en: <<https://acento.com.do/2019/economia/8661964-capitalismo-esta-seria-amenaza-las-advertencias-raghuram-rajan-economista-predijo-la-crisis-financiera-global/>>

BM, “Casi la mitad de la población mundial vive con menos de USD 5,50 al día”, Comunicado de prensa, Octubre 2017.

Boff, Leonardo, *Ecología: el grito de la tierra, el grito de los pobres*, España, Trotta, 2011.

Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012.

Boff, Leonardo, *La casa común, la espiritualidad, el amor*, México, Ediciones Dabar, 2017.

Boff, Leonardo, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, España, Editorial Sal Terrae, 1991.

Boff, Leonardo, *Una ética de la madre Tierra. Como cuidar la casa común*, México, Ediciones Dabar, 2016.

Boto, Ángela, "Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro", en el *País*. Disponible en: <http://elpais.com/diario/2005/10/19/futuro/1129672806_850215.html>

Cardoso, F.H, “¿Teoría de la dependencia o análisis concreto de situaciones de dependencia?”, en *Política y Sociedad*, núm.17, Madrid, 1995. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9494220107A/30231>>

Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2005.

Cortina, Adela, “Una teoría de los derechos humanos” en *Ética sin moral*, Madrid, Trotta, 190, pp. 239-253. Disponible en: <<https://es.scribd.com/document/295076450/Una-Teoria-de-Los-Derechos-Humanos#>>

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Derechos Humanos desde el Iusnaturalismo Histórico Analógico*, México, Porrúa, 2001.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP, CENEJUS, CEDH, San Luis Potosí, 2000.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Tradición Iberoamericana de derechos humanos*, México, Porrúa, 2004.

De Sousa Santos Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009.

Documental Decrecimiento, del Mito de la Abundancia a la Simplicidad Voluntaria. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=v3zchsUDhSU&t=676s>>.

Dos Santos, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, México, Plaza y Janés, 2002. Disponible en: <<http://ru.iiec.unam.mx/3099/1/TeoDep.pdf>>

Dussel, Enrique, “Sistema mundo y transmodernidad”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2004.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Cambio XXI, 1994.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p.74.

Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, México, Siglo XXI, 2017.

Dussel, Enrique, Mendieta, Eudardo, et.al., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2011.

Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos* (ECA). Disponible

en:<<http://biblio3.url.edu.gt/Revistas/ECA/vol40teoArc.pdf>>

Ellacuría, Ignacio, *La filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2007.

Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Ecuador, Abya-Ayala, 2015.

Estermann, Josef, *Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Ecuador, Abya-Yala, 2015.

EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, s/e, 2014.

François Lyotard, Jean, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2014.

François Lyotard, Jean, *La postmodernidad explicada para niños*, España, Gedisa, 1987.

García Amado, Juan Antonio, “El juicio de ponderación y sus partes. Una crítica”, en Robert Alexy, Francisco Bastida, *et.al, Derechos sociales y ponderación*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009.

Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XIV”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.19, julio-diciembre 2013, pp. 31-58.

Grossi, Paolo, *Mitología de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003.

Gudynas, Eduardo, “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador”, en *Revista de Estudios Sociales*, Ecuador, vol.51, núm.4, 2009, pp.34-47.

Gudynas, Eduardo, “Los derechos de la Naturaleza en serio”, *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Ecuador, Abya-Yala, 2011.

Gudynas, Eduardo, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Quito, Abya-Yala, 2016.

Guha, Ramachandra, “El ambientalismo estadounidense y la preservación de la naturaleza: una crítica tercermundista”, en *Ecología política*, núm. 14, 1997, pp.33-46.

H. Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2011.

Harvey, David, *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

Herrera Flores, Joaquín, *La reinvencción de los derechos humanos*, Andalucía, Atrapasueños, España, 2007.

Hinkelammert, Franz, J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, San José, Costa Rica, DEI, septiembre-octubre, s/f. Disponible en: <<http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/files/original/c90aeccc0cc4690acf5dfc8ff522ad71.pdf>>

Hinkelammert, Franz, *Totalitarismo del mercado*, México, Akal, 2018.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W. *Dialéctica del Iluminismo*, Argentina, Caronte filosofía, 2013.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 2008.

Houtart, François, Dierckxsens, Wim, *et.al.*, *Las relaciones Sur-Sur, y el desafío de un nuevo proyecto de civilización*, Ecuador, IAEN, 2017.

Houtart, François, *El análisis marxista y el Buen Vivir. Lecciones de François Houtart en Chile*, Chile, Urracas Emaús Chile, 2016.

Houtart, François, *El bien común de la humanidad*, México, CENEJUS-UASLP, 2015.

Karl Marx, *El capital. Tomo I. El proceso de acumulación capitalista*, Archivo Chile, s/f. Disponible en: <<http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0010.pdf>>

Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho: introducción a la ciencia del derecho*, México, Ediciones Coyoacán, 2012.

Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias. Libro III*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html#I_0_>

Laura Segato, Rita, “Manifiesto en cuatro temas”, en *Critical Times*, v.1, núm.1, 2018.

Leakey, Richard, y Lewin Roger, *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Barcelona, Metatemas, 1997. Disponible en: <<http://galeon.com/fierasysabandijas/enlaces/libros/sexext.pdf>>

León, Irene, “Gestoras de soberanía alimentaria”, 2008. Disponible en: <<http://fedaeps.org/spip.php?article21>>

Lovelock, James, *La venganza de la tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, España, Planeta, 2007.

Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Lugones, María, “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 9, Bogotá, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101).

Macías Aymar, Iñigom y Ruíz Rodríguez, Susana (coord.), *Una economía para el 99%.*, Oxfam Intermón, 2017. Disponible en: <<https://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/Informe-Una-economia-para-99-espana-oxfam-intermon.pdf>>

Marañón Pimentel, Boris (coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, España, Planeta-Agostini, 1993.

Martín, Carmelo, Vattimo: "El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante", en *El País* 14 de junio de 1989. Disponible en: <https://elpais.com/diario/1989/06/14/cultura/613778404_850215.html>

Marx, Karl, *Manifiesto comunista/Sobre la cuestión judía*, México, Editorial Lectorum, 2016.

Mignolo, Walter, “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

Moreno Orana, Rebeca, *Escritura, Derecho y Esclavitud. Francisco José De Jaca ante el Nomos Colonial*, Puerto Rico, Ediciones Puerto, 2016.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Naess, Arne, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”, en *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile vol.1, núm.23, 2007, pp. 98-101.

O’Connor, James, “¿Es posible el capitalismo sostenible?”, en *Papeles de Población*, vol.6, núm.24, UAEM, abril-junio, 2000.

O’Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI, 2001.

Osorio, Jaime, “El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación: Una lectura crítica”, en *Argumentos*, núm.77, Vol.28, México, 2015, pp.131-154.

Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder Editorial, 2006.

Pizarro Contador, Crisóstomo, Immanuel Wallerstein: *Globalización de la economía-mundo capitalista. Perspectiva de largo plazo*, Chile, FCE, 2016.

Plasencia Llanos, Vicente, *Ser humano: un proyecto inconcluso. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la antropología*, Ecuador, Abya-Yala, 2017.

Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, FCE, 2006.

Prada Alcoreza, Raúl, *Descolonización y transición*, Ecuador, Abya Yala, 2014.

Prado, Abdennur, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, México, Akal, 2018.

Punset, Eduardo, *Redes 56: "Mentes conectadas sin brujería"*. Fechas de emisión: 18 y 21/04/10. Disponible en: <<http://www.redesparalaciencia.com/2644/redes/2010/redes-56-mentes-conectadas-sin-brujeria>>

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of world-systems research*, VI, 2, EUA, summer/fall 2000.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995.

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

Rosillo Martínez, Alejandro, *Praxis de liberación y derechos humanos. Una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría*, CEDHSLP, UASLP, San Luis Potosí, 2008.

Ruiz Arrieta, Adriana Gloria, "El vivir bien o la mitificación de la comunidad", en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, núm.24, 2010, pp.751-762.

Salamanca Serrano, Antonio, "Ética del sumak kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la naturaleza", en *Revista Sarance*, Ecuador, Universidad de Otavalo, núm.27, 2011.

Salamanca Serrano, Antonio, "Filosofía jurídica Latinoamericana en el siglo XXI. La (re) insurgencia histórica del derecho de los pobres y la naturaleza: el iusmaterialismo", en Rosillo Martínez, Alejandro *et al.*, *En torno a la crítica del derecho*, México, CENEJUS-UASLP, 2018.

Salamanca Serrano, Antonio, "Iusmaterialismo teoría del derecho de los pueblos", en *Revista Crítica Jurídica*, núm. 29, UNAM, México, enero- junio del 2010.

Salamanca Serrano, Antonio, *El derechos a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, México, CENEJUS-UASLP, 2006.

Salamanca Serrano, Antonio, *El fetiche jurídico del capital: hegemonía global mediante los estudios de derecho*, Ecuador, IAEN, 2016.

Salamanca Serrano, Antonio, *Política de la revolución*, México, CENEJUS-UASLP, 2008.

Salamanca Serrano, Antonio, *Teoría Socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo I y Tomo II, Ecuador, Editorial Jurídica del Ecuador, 2011.

Sanín Restrepo, Ricardo, *Teoría crítica constitucional*, UASLP, México, 2013.

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

Senent, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Bilbao, Deusto Digital, 2012.

Sobrino Jon, “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, T. II, Madrid, Trotta, 1994.

Stefanoni, Pablo, “¿A dónde nos lleva la pachasofía?”, 2010.

Stefanoni, Pablo, “Indianismo y pachasofismo”, 2010. Disponibles en: <www.rebellion.org>.

Sumo Pontífice Francisco, *Carta encíclica alabado seas. Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, México, Nueva Palabra, 2015.

Tamayo Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1989.

UNDP, “Half of world’s poor are children”, UNDP, 20 de septiembre del 2018.

Vattimo, Gianni, Conferencia ¿Pensamiento débil, pensamiento de los débiles?”. Dictada el 4 de Octubre 2011, en la Universidad de Deusto, Campus San Sebastián. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=fpI5pkPSbJc>>

Vattimo, Gianni, *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, 1983. Disponible en: <<http://librosoterico.com/biblioteca/metafisica/Dialectica%20diferencia-y-pensamiento-debil.pdf>>

Víctor Toledo: La agroecología y los escenarios del futuro, en el Curso Internacional Agroecología, Resiliencia y Seguridad Alimentaria, 2013. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=p2CuYgpj4os>>

Viola Recasens, Andreu, “Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, núm.48, 2014, pp.55-72.

Wallerstein, I, “El Foro Social Mundial en la encrucijada”, 2005. Disponible en: <<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10590.pdf>>.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*, XXI, México, 2017.

Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, XXI, México, 2016.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Ecuador, Abya-Yala, 2012.

Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde américa latina*, México, Akal, 2017.

Zaffaroni, Raúl Eugenio, “La Pachamama y el humano”, *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Ecuador, Abya-Yala, 2011.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.