



Revista Direito e Práxis

E-ISSN: 2179-8966

direitoepraxis@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Janeiro

Brasil

Rivera Lugo, Carlos

La Constitución de lo Común

Revista Direito e Práxis, vol. 8, núm. 4, 2017, pp. 3217-3231

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350954304026>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Constitución de lo Común

The Constitution of the common

Carlos Rivera Lugo

Faculdade de Direito Eugenio María de Hostos, Mayagüez, Porto Rico. E-mail:
crivlugo@gmail.com.

Artigo recebido em 5/11/2017 e aceito em 16/11/2017.

Resumen

La crisis es el momento en que se entrecruzan transformaciones insospechadas y en el que se asoma la percepción de que el cambio largamente ansiado es posible. Frente al constitucionalismo liberal clásico emerge un nuevo constitucionalismo de lo común, que se presenta como una articulación de nuevas formas de sociabilidad política, un nuevo sentido de vida, a partir de lo común, como única posibilidad de constituir de hecho un nuevo orden civilizatorio poscapitalista.

Palabras-clave: Constitución; Común; América Latina.

Abstract

The crisis is the moment when unsuspected transformations intersect and in which the perception appears that the longed for change is possible. Faced with classical liberal constitutionalism emerges a new constitutionalism of the common, which is presented as a articulation of new forms of political sociability, a new sense of life, starting from the common, as the only possibility to constitute in fact a new post-capitalist civilizing order.

Keywords: Constitution; Common; Latin America.

Resumo

A crise é o momento em que as transformações insuspeitadas se cruzam e em que a percepção de que a mudança há muito esperada é possível. Frente ao constitucionalismo liberal clássico emerge um novo constitucionalismo do comum, que é apresentado como uma articulação de novas formas de sociabilidade política, um novo sentido de vida, a partir do comum, como a única possibilidade de constituir de fato uma nova ordem civilizadora pós-capitalista.

Palavras-chave: Constituição; Comum; América Latina.

1. Introducción

Señala el filósofo de origen húngaro Peter Pál Pelbart que lo común es el fondo vital.¹ Es la vida la que hoy se nos revela en sus formas auténticas de producción y reproducción social, humana. Lo común se va constituyendo como nuevo centro de gravedad del Derecho, sobre todo ante la privatización significativa de la esfera de lo público. Más allá de ese maridaje público-privado, las experiencias de lo común surgen en la actualidad como aquellas fuentes materiales más ricas, pertinentes y esperanzadoras como lo son, precisamente, las experiencias de lo común. Nos referimos a nuestras luchas cotidianas, pero también a nuestras construcciones; aquello que apalabramos, a partir de la multitud de saberes recién emancipados. Son nuestras riquezas sociales y naturales. Se trata de la autodeterminación y la soberanía como la gobernanza de todos, por todos y para todos. Lo común es nuestro modo de estar juntos y cooperar los unos con los otros en torno a fines consensuados que contribuyen al buen vivir. Lo común se encarna en todos y todas. Lo común es de todos y todas.

Lo común hoy redescubre la potencialidad que encierra su pasado para devenir en el presente hacia formas superiores de desarrollo. En particular, una de sus más importantes construcciones es hoy, como bien advierte el filósofo político boliviano Luis Tapia, la articulación de nuevas relaciones sociales y políticas. Se trata de la configuración del núcleo político y normativo común² que deberá servir de eje de las actuales transformaciones vertiginosas que se experimentan a través de la América nuestra en este nuevo siglo.

¹ Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires, 2009, p. 16.

² Ver: Luis Tapia Mealla, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocial*, CIDES-UMSA, La Paz, 2008.

2. Los sentidos de la crisis

Decía Nietzsche que la historia no tiene sentidos a priori. Hay que introducírselo. La realidad no es aprehensible, sólo nos es dable en efecto ese sentido o perspectiva que tenemos de ella. Así hemos comprendido la historia: a partir de unas narrativas o metanarrativas a partir de los cuales pretendemos, con la mayor aspiración de validez intelectual, explicar nuestro devenir humano y dominar esa dialéctica permanente y demasiado de veces tiránica entre libertad y necesidad. Precisamente, en la última parte del pasado siglo XX se quiso deconstruir y dejar al desnudo el absolutismo trascendental e infrahumano de algunas de esas metanarrativas. De ahí que hubo quienes decretaron el fin de éstas como el carácter decisivo de esa ruptura epocal que Jean-François Lyotard bautizó de posmoderna.³ Sin embargo, pronto se advirtió la enorme contradicción que anidaba en esa llamada condición posmoderna. Oculta detrás de la descanonización del saber, el mercado se alistaba para reinscribir la vida toda en la unidimensionalidad totalitaria del capital, como necesidad sino como libertad, la del sujeto alegadamente autónomo atravesado de su nueva forma de control: el biopoder.

Un ejemplo de los sentidos contradictorios de esta nueva era es el significado dado a los acontecimientos históricos del 1989. Como bien se ha podido observar recientemente con la conmemoración de su vigésimo aniversario, el discurso de lo “políticamente correcto” todavía tan en boga en Europa y Estados Unidos sigue definiendo el impacto paradigmático del '89 en torno a la demolición del funesto Muro de Berlín y el “colapso del comunismo”. La historia de la humanidad llegaba por fin a una razón universal representada por el liberalismo político y económico. En ese sentido, es bueno recordar el juicio emitido por el historiador británico Eric Hobsbawm: “El principal efecto de 1989 es que el capitalismo y la riqueza han dejado, por el momento, de tener miedo”.

Pero, no debemos olvidarnos que el capital es una relación social, es decir, una relación dinámica de lucha entre la clase capitalista y sus intereses excluyentes y las clases

³ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

subalternas que resisten las lógicas de explotación. En ese sentido, el 1989 dio testimonio de ese entrecruzamiento de sentidos cuando el *Caracazo*, ese acontecimiento histórico que marcó la inauguración de la resistencia popular frente a ese capital. La multitud o el pueblo ausente del discurso políticamente razonable también perdían el miedo. Nuestro 1989 dio inicio así a la verdadera ruptura epocal, aquella caracterizada por múltiples rebeliones civiles contra un orden civilizatorio capitalista y sus representantes políticos, seriamente deslegitimados ante los estragos sociales causados por su agenda global de dominación.

Ya en diciembre de 1994, la insurrección zapatista en Chiapas constituyó un segundo aldabonazo para que tomáramos conciencia del verdadero sentido radical de la nueva era, como potenciación de un nuevo ciclo civilizatorio centrado en lo común. Igualmente, lanzó el reto correspondiente de reinventarnos a partir de las nuevas circunstancias y los nuevos sujetos que, como los pueblos indígenas, afloraban por doquier desde las entrañas de la sociedad, apuntalados en sus propios saberes y voluntades autodeterminadas. Y desde estas nuevas experiencias de lo común parecían construirse a partir de una multiplicidad de formas de lucha mayormente autogestionadas desde la comunidad como su matriz estratégico. El horizonte de la nueva era quedó así definido por Álvaro García Linera: “El transformar las relaciones de orden vital, lo tiene que hacer todo revolucionario. Pero sin dejar de lado el transformar las relaciones de poder del estado. Hay que pelear por el poder del estado, no para tomarlo, sino para transformar desde abajo una nueva estructura de poder, un nuevo estado. Y como herramienta para continuar el proceso de revolucionarización del resto de las actividades humanas”.⁴

⁴ Álvaro García Linera, *Apuntes sobre conferencia Álvaro García Linera sobre su nuevo libro “Forma valor, Forma comunidad”*, La Paz, 2 de septiembre de 2009.

3. Lo común como formación primordial

La crisis es el momento en que se entrecruzan transformaciones insospechadas y en el que se asoma la percepción de que el cambio largamente ansiado es posible.

La Modernidad capitalista desembocó en el colapso de lo común. Sus modos de asociación política que pretendían garantizar, al menos formalmente, lo común desde la esfera pública, vía el estado-nación, incluyendo los partidistas, los ideológicos y sindicales, lo metieron en un callejón sin salida. Más bien facilitaron finalmente la expropiación y privatización de lo común, es decir, su subsunción real bajo los dictados del capital. Lo común se constituyó en aquel fantasma que recorría permanentemente dicha Modernidad capitalista y ésta terminó reduciéndola en gran medida a esa condición espectral o fetichizada. De ello ni se salvo, en términos generales, el socialismo real que nunca pudo articular una socioeconomía independiente de la forma-valor impuesto por el capital.

A partir de la reestructuración contemporánea de los procesos de producción social, sobre todo con la importancia central del trabajo inmaterial y el saber como fuerza productiva, así como la proletarización ampliada de sectores significativos de la sociedad, se ha repotenciado lo común. Esta emergencia de lo común que se vive en nuestros tiempos plantea como reto superar la contradicción histórica entre la naturaleza cada día más social y común de las fuerzas materiales productivas de la sociedad actual y el carácter privatistas de las relaciones económico-jurídicas, es decir, las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desempeñado hasta ahora. Éstas se han erigido en trabas insalvables. Para aquilatar, sin embargo, el verdadero reto transformacional que tenemos ante nosotros, se nos presenta la urgente tarea de despejar, como bien dice Jean-Luc Nancy “el horizonte que está detrás de nosotros”. Hay que interrogar la dislocación de lo común así como su nueva emergencia.⁵

Lo común siempre ha ocupado una centralidad histórica, sea la libertad común o la posesión común, sea el *ser-común* o el *estar-común*. En ella –no en el artificio racional del

⁵ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 25.

estado de naturaleza o del mercado- está su punto de partida, su forma primordial y única continuidad histórica.⁶ Sin embargo, lo común fue históricamente secuestrado. El movimiento real que niega y supera ese estado de cosas está apuntalado en esa búsqueda por volver, normativamente hablando, a ese umbral históricamente perdido de asociación humana centrado en lo común.

Carlos Marx enmarca el devenir histórico de los pueblos y los seres humanos a partir de la comunidad primordial, de la que se fueron apartando por múltiples caminos hasta quedar subsumidos, aún desde sus respectivas diferencias, bajo uno de éstos: el capitalismo. Su institución central, la propiedad privada sobre los medios de producción y distribución, surge así como una formación secundaria. Es la ausencia de lo común. Aún así, las resistencias a este devenir unificado y extendido bajo el mando del capital no cesaron y desde éstas se fue potenciando un movimiento empíricamente innegable, aunque bajo nuevas condiciones, que nos recondujera nuevamente por los caminos históricos de lo común, bajo los cuales lo común permanentemente también deviene.

La utopía es criatura de lo común y nace a partir de Nuestra América. Cuando entre 1516 y 1517 Tomás Moro escribe su obra cimera *Utopía*, lo hace inspirado en gran medida en los relatos de los viajeros al llamado Nuevo Mundo sobre el modo de vida de sus pueblos originarios. El llamado Nuevo Mundo se constituye en referente empírico de que *otro mundo sí es posible*.

Sin embargo, el colonizador europeo nos construyó desde una negatividad originaria como un “no-ser”, “todavía en vías de ser”. Se nos arrebató la propia historia. Ejemplo de ello fue la sentencia hegeliana acerca de nuestra condición como “pueblos sin historia”, condenados a vivir como meros apéndices de la historia de los pueblos del Norte.

Éramos bárbaros, portadores de una moral contra natura e incapaces de gobernarnos a nosotros mismos, y menos de ser portadores de derechos como los pueblos civilizados. Nuestro destino era el sometimiento. Para ello, Europa impone sus “reglas de la

⁶ Álvaro García Linera, **Forma valor y forma comunidad**, CLACSO, Muela del Diablo y Comuna, La Paz, 2009, pp. 242-251.

razón" como fundamento de su superioridad civilizatoria. Se impuso la racionalidad imperial: Yo conquisto (relación de poder), luego yo pienso (saber parcializado y canonizado) y regulo (juicio normativo legitimador) al otro.

La Modernidad nos llegó desde esta violenta afirmación eurocéntrica de nuestra inferioridad civilizatoria.⁷ No es hasta Bartolomé de las Casas que comienzo a trabarse una valoración alternativa y justa de nuestra identidad. Francisco de Vitoria presumiblemente cuestiona la legitimidad de la conquista europea y la sumisión, a la fuerza, del indígena. Sin embargo, por otro lado legitima, desde una perspectiva mercantilista, la participación de los europeos en torno a las cosas que los indígenas valoran como comunes. Reconoce el derecho al libre comercio de los europeos. Con Vitoria estamos ante un Derecho de Gentes eurocéntrico y, por lo tanto, una legitimación de la conquista a nombre de los ideales mercantilistas. La forma-valor, expresada a través del valor de cambio mercantil, se erige en su fundamento justificativo.

Ante las contradicciones y hipocresías de la Modernidad europea, los indígenas deciden forjar a partir de sí mismos su propia utopía ético-comunitaria, como lo ejemplifica el testimonio de Guamán Poma de Ayala, de 1616. Su utopía está en el pasado, ya que el presente se le presenta como una nefasta negatividad. Sólo así podrá el indígena devolverle el buen gobierno a sus tierras.

El jesuita Francisco Suárez (1548-1617) habla para ese mismo periodo de un derecho de lo común, en contraposición al derecho de lo propio. Para él, el ser humano siempre ha tenido en la comunidad el punto de partida. Consecuentemente, el poder reside en la comunidad, un poder que es permanente e inalienable.

Otro ejemplo de la dialéctica contestataria que se va asomando fue la rebelión de Tupac Amaru. A pesar de las contradicciones de su movimiento, el nuevo orden que buscaba construir estaba fundamentalmente basado en la tradición y las formas organizativas originarias de los indígenas: el *ayllu*, es decir, la antigua comunidad agraria articulada como un territorio común, posesión común, y una gobernanza común y

⁷ Véase al respecto a Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Vol. I, Editorial Trotta, Madrid, 2007, pp. 186-227.

democrática. Con la idea del *ayllu* surge el indigenismo con rasgos igualitarios, es decir, reivindicativo de lo común. Había llegado el momento de matar al dios del miedo y cultivar un sentimiento emancipador comprometido con la forja de un modo de vida auténtico y no foráneo.

Los criollos contaron con la colaboración de los mestizos, indígenas y afro-latinoamericanos liberados para conformar un bloque político y militar para luchar contra el enemigo principal: España. Sin embargo, luego de conquistada la independencia, temen más a los sectores populares, a los que aspiran a seguir dominando política, social y económicamente. Por ello se inclinan por aliarse con Europa en la etapa poscolonial. El pueblo queda así excluido *de facto* de la ciudadanía bajo el proyecto emancipador.

Por su parte, Simón Bolívar entiende que la división en el seno del bloque político que favorece la emancipación, particularmente entre los criollos, debilita la causa. Estas escisiones, conjuntamente con las existentes entre los criollos y el pueblo, será determinante en la debilidad con la que nace el proyecto independentista. Ello lleva a que Bolívar no crea viable la república en lo inmediato. Las leyes y la forma de gobierno deben adecuarse a la vida y realidades del pueblo americano. Aún así, en el modelo bolivariano el poder constituyente está en el poder constituido de los criollos. El pueblo americano no está preparado para el ejercicio del poder y de la libertad. Para el Libertador, es ignorante y perverso producto de la esclavitud colonial. Habrá que rehacerlo luego de la independencia.

Según el modelo constitucional bolivariano⁸ hace falta, pues, que imperen las leyes por encima de los hombres, la voluntad del legislador sobre la del pueblo. Son los representantes legislativos del pueblo los que deben decidir el contenido del pacto social a partir del cual se gobernará. Para Bolívar, el Poder legislativo debe seguir al modelo británico: su base fundamental radica en un Senado no-electivo y hereditario como control y contrapeso del poder popular. No existe la democracia ni la libertad absoluta. Tampoco

⁸ Véase por ejemplo a Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 101-127.

existe base alguna para la soberanía popular. Para formar un gobierno estable lo que hace falta es moderar la voluntad general y limitar la autoridad pública.

Bolívar no cree en la teoría de Montesquieu sobre la división de poderes. Para él hace falta una unidad de propósitos entre los distintos poderes. Incluso, se debe enlazar en la práctica a éstos. Ahora bien, aparte de los tres poderes tradicionales enumerados por Montesquieu, Bolívar propone la creación de un cuarto poder: el Poder Moral. Para éste, la Constitución tiene una función no sólo política sino que también educativa: formar al ciudadano virtuoso que hará falta para la república futura.

Como se sabe, Marx fue crítico de la revolución bolivariana, sobre todo dado el carácter incompleto e insuficiente del proyecto de Estado de la gesta independentista suramericana. Para éste, el Estado-nación bolivariano era más aparente que real, en la medida en que no se sostenía sobre las energías del conjunto de la sociedad civil, sobre todo sus sectores plebeyos. El Estado bolivariano era para Marx una construcción estatal artificial y autoritaria, sustentada por unas élites oligárquicas criollas con fuertes tendencias de mando bonapartistas.

La república criolla se desentendió así del colonialismo de hecho; sólo iba a reformarla en derecho. Para una verdadera independencia haría falta su revolucionarización social, es decir, la potenciación de la auténtica historia de nuestros pueblos a partir de sí mismos. Y es que la revolución no puede ser una obra que se emprende por encima de la sociedad sino como acción que construye desde la misma sociedad.

Tal vez quien mejor lo comprendió fue José Martí cuando sentenció: "Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce (...) El gobierno ha

de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país”.

Para Martí, el mismo golpe que frustró y paralizó la emancipación y el progreso del indígena, paralizó a Nuestra América toda. Por ello insistió en que “hasta que se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”.

De ahí el proyecto martiano de Nuestra América:

- (1) La América Latina debe buscar dentro de sus propias raíces y luchas las bases para la edificación de un conocimiento y un sistema de gobierno, en vez de importarlos de Europa o Estados Unidos;
- (2) Nuestras raíces son un cántaro complejo de mezclas, a partir del cual se debe contextualizar cualquier aspiración de universalidad;
- (3) Para la construcción de cimientos políticos y sociales genuinos, los latinoamericanos necesitamos construir también un saber auténtico que parta del saber de la gente de estas tierras y esté afincado en las propias realidades;
- (4) Nuestras raíces son negras e indígenas, mulatas y mestizas; y
- (5) El pensamiento político de Nuestra América es anticolonial y antiimperialista, a la vez de estar comprometido con la unidad de sus pueblos y con una exigencia ética de igualdad sustantiva.⁹

Según Boaventura de Sousa Santos, el proyecto martiano de Nuestra América constituye un paradigma alternativo basado en un giro estratégico hacia lo local, como singular dimensión común de nuestra humanidad.¹⁰

⁹ José Martí, *Nuestra América*, Losada, Buenos Aires, 2005, pp. 13-38.

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur*, UNMSM, Lima, 2006, pp. 171-176.

4. El nuevo constitucionalismo de lo común

Vivimos en unos tiempos en que la constitución material, es decir, el ámbito histórico-social de las relaciones de poder constituidas, va suplantando progresivamente a la constitución formal, en la medida en que ésta deja ya de reflejar las nuevas realidades de las relaciones sociales de producción y el emergente bloque contrahegemónico de fuerzas sociales y políticas. No nos llamemos a engaño, evaluando sus signos externos como de costumbre. Estamos ante un constitucionalismo societal: procesos de prescripción normativos o de constitucionalización al margen del Estado en sus formas modernas. Ante la debacle de ese Estado, el de la gobernabilidad partidista al servicio del capital, como principal fuente productora de un Derecho y una política que se conforme a las expectativas del pueblo, se ha propiciado otra tendencia histórica: la progresiva socialización de los procesos de producción normativa y las formas de hacer política. Fruto de una multiplicidad de experiencias comunes, el pueblo surge como creador primordial de un modo alternativo de regulación social cuyo eje es la autodeterminación, la del ciudadano y la de la comunidad.

Frente al constitucionalismo liberal clásico emerge un nuevo constitucionalismo de lo común. El constitucionalismo liberal clásico responde a una concepción inorganicista, individualista y contractualista, fundamentado en el mercado y las clases propietarias. Se fundamenta en la ficción de la aceptación por cada sujeto de que ha voluntariamente transferido o enajenado su soberanía o libertad individual en aras de constituir una soberanía jurídica en la forma de un poder político universalmente beneficioso. En ese sentido, la soberanía política del Estado se ejerce conforme a lo que autoriza la ley consentida por el ciudadano. Bajo este modelo esencialmente hobbesiano, la Constitución valida y garantiza la constitución material de la sociedad, es decir, la situación real de fuerzas sociales y de poder prevaleciente. Consigna una separación entre libertad política y libertad económica y social, además de una dualidad del ser humano como ciudadano sujeto de derechos y como fuerza de trabajo.

En contraste, el nuevo constitucionalismo de Nuestra América se erige sobre la centralidad de la doctrina del poder constituyente originario, autónomo e incondicionado. Sólo el pueblo es soberano (principio de la soberanía popular) y puede dictar, a partir de su voluntad general, los términos de la constitución de un país. Por ende, está por encima del poder constituido y de la legalidad vigente. El poder constituyente es el origen de todo Derecho o modo de regulación social. De ahí que la soberanía es del pueblo y no del Derecho, como tiende a concebirse bajo el Estado de Derecho burgués.

El filósofo político italiano Antonio Negri define el poder constituyente como una presencia que constituye permanentemente y, como tal, es una fuerza impetuosa y expansiva que “irrumpe, quebranta, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad”.¹¹ El poder constituyente huye del modelo jurídico clásico de la soberanía, es inmanente, lo que produce una tensión entre el poder constituyente y el poder constituido.

La nueva Constitución de lo común que vemos hoy por ejemplo en Venezuela, Ecuador y Bolivia, ha ido asumiendo pues las características de un nuevo referente diferenciado de los que hasta hoy se han conocido. Bajo éste, normativamente hablando, lo común es aquello que puede construir espacios comunes de decisión, acción y vida. El sujeto político se transforma: es colectivo, plural/singular. El saber de la gente asume un papel medular. Representa una nueva temporalidad: extensa, ampliada; también una nueva espacialidad: extendida, continua, valorizadora de lo local, de lo singular.

Bajo este nuevo constitucionalismo se plantea lo común como fundante. El ejercicio constituyente es como tal ejercicio de lo común cuyo objetivo es la construcción de ese Estado de lo común como Estado pluralista y no monista, apuntalado en la autodeterminación de las comunidades y los movimientos. El momento constituyente es, desde esa perspectiva, un momento necesario de rejuridificación emancipatorio que aspira

¹¹ Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la Modernidad*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994, p. 29.

a superar el estadocentrismo y el legicentrismo clásico del Estado moderno. En el proceso, se empieza a traspasar los límites clásicos de la forma-jurídica.

Ahora bien, estamos ante constituciones cuyos supuestos de hecho son abiertos. Son constituciones simientes o en movimiento que reflejan el constitucionalismo material del que son por necesidad expresiones. Estamos ante un constitucionalismo humilde.

Por último, las nuevas constituciones de lo común encarnan una inmersión completa en la construcción e institución de un nuevo modo y proceso de vida: la del buen vivir (sumak kawsay). Se trata por fin de potenciar más allá de las fórmulas economicistas fracasadas del pasado, un nuevo sentido de vida, a partir de lo común, como única posibilidad de constituir de hecho un nuevo orden civilizatorio poscapitalista.

Referencias bibliográficas

BOLÍVAR, Simón. **Doctrina del Libertador**. Biblioteca Ayacucho: Caracas, 1985

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación**. Vol. I. Editorial Trotta: Madrid, 2007;

LINERA, Álvaro García. **Forma valor, Forma comunidad**. CLACSO, Muela del Diablo y Comuna: La Paz, 2009;

LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna**. Cátedra: Madrid, 1984;

MARTÍ, José. **Nuestra América**. Losada: Buenos Aires, 2005;

MEALLA, Luis Tapia. **La invención del núcleo común**. Ciudadanía y gobierno multisocial. CIDES-UMSA: La Paz, 2008;

NANCY, Jean-Luc Nancy. *La comunidad desobrada*. Arena Libros: Madrid, 2001;

NEGRI, Antonio. **El poder constituyente**. Ensayo sobre las alternativas de la Modernidad.

Libertarias/Prodhufi: Madrid, 1994;

PELBART, Peter Pál. **Filosofía de la deserción**. Nihilismo, locura y comunidad. Ediciones Tinta Limón: Buenos Aires, 2009;

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Conocer desde el Sur**. UNMSM: Lima, 2006;

Sobre o autor

Dr. Carlos Rivera Lugo

Catedrático de Filosofia, Sociologia e Teoria do Direito e do Estado na Faculdade de Direito Eugenio María de Hostos, em Porto Rico, da qual, também, foi seu decano-fundador. E-mail: crivlugo@gmail.com.

O autor é o único responsável pela redação do artigo.