

CAPÍTULO III

DERECHO GLOBAL Y COMUNIDAD HUMANA GLOBAL

Rafael DOMINGO OSLÉ*

El ideal de una comunidad humana universal viviendo en paz perpetua y felicidad fue durante siglos un sueño de filósofos, juristas y poetas. La visión cosmopolita de los estoicos, la aspiración romana de un imperio sin fin, el ideal cristiano de un mundo unido por la caridad, el deseo de una monarquía universal de Dante, y el proyecto kantiano para una paz mundial, entre otras ideas, han contribuido con el paso de los años al creciente sentimiento de que todos los seres humanos son miembros de una misma comunidad universal.

Desde el descubrimiento del Nuevo Mundo a finales del siglo XV, tanto juristas como teólogos, en especial la llamada Escuela de Salamanca, se interesaron por las implicaciones jurídicas y morales del desarrollo potencial de dicha mancomunidad global. El colapso de la sociedad internacional después de la trágica eliminación de casi sesenta millones de personas durante la Segunda Guerra Mundial reveló las deficiencias del sistema jurídico internacional creado en Westfalia y confirmado en Utrecht. Ese orden internacional estaba formado por Estados nacionales soberanos, únicos sujetos reconocidos por el derecho internacional, y concebía la guerra como un remedio jurídico para resolver conflictos entre los Estados, una vez agotados los esfuerzos diplomáticos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos constituyó un hito que brindó protagonismo al objetivo de establecer una comunidad sustentada no solo por el interés nacional propio, sino por un espíritu de verdadera hermandad universal.

Al final del siglo XX, con el rápido aumento de la interdependencia mundial (y consiguiente vulnerabilidad) que llamamos “globalización”, los

* Spruill Family Research Professor en la Universidad Emory y Catedrático de la Universidad de Navarra. Correo electrónico: rafael.domingo.osle@emory.edu (Traducción de Gary José Fabra Zamora revisada por el autor).

viejos ideales utópicos de comunión humana y paz perpetua se han convertido en imperativos políticos. En el mundo globalizado de hoy, ninguna comunidad política existente (local, nacional o supranacional) se puede considerar completamente autosuficiente o capaz de garantizar una justicia global total. Y sin justicia, no puede haber paz, libertad, o felicidad. La globalización nos ha confirmado que existe un ámbito de justicia básico que solo se puede conseguir en un contexto global.

El objetivo contemporáneo común de abordar globalmente los problemas que afligen a la humanidad no es sólo una opción moral, sino que constituye un auténtico deber moral y político con importantes implicaciones jurídicas. Los problemas globales como el terrorismo internacional, el tráfico de armas, la guerra, el hambre, la pobreza, la corrupción política y económica, así como los problemas ambientales no pueden ser abordados eficazmente por gobiernos nacionales solos o por una comunidad amorfa de Estados en donde el interés propio prevalece sobre el bienestar global común. En su complejidad, hoy la comunidad internacional se asemeja a una hidra, la serpiente de numerosas cabezas de la mitología griega, con un Estado soberano por cada cabeza. Su estructura y administración se han vuelto completamente obsoletas, a pesar de la impresionante transformación del derecho internacional en las últimas dos décadas.

Se vislumbra, sin embargo, cómo emerge una nueva y pluralista comunidad humana global conformada por todos los seres humanos, basada en la dignidad de cada persona, y organizada de acuerdo con un principio de legalidad global. Por eso, en este ensayo abordaré la justificación y la naturaleza de esta incipiente comunidad humana global en relación con la comunidad internacional de los Estados-nación. La conferencia está dividida en tres partes. En la primera, aporto cuatro argumentos para la instauración de esta comunidad humana global. En la segunda, describo las características de esta comunidad global desde una perspectiva jurídica. En la tercera, proporciono algunas ideas acerca de la manera en que se debe organizar esta emergente comunidad global.

Veo al menos cuatro argumentos para justificar la transformación de la comunidad internacional de Estados nacionales soberanos en una comunidad humana global. Debido al arraigo de mis argumentos en las tradiciones jurídicas occidentales, he usado términos en latín para referirme a ellos: *dignitas* (dignidad) *usus* (uso), *necessitas* (necesidad), y *bonum commune* (bien común). Cada uno de ellos podría justificar en sí mismo la instauración de esta nueva comunidad y aportar una perspectiva diferente. El argumento de *dignitas* se refiere a la fuerte e inherente conexión entre la humanidad como un todo y el derecho como una herramienta específica para ordenarla. El

argumento del *usus* se basa en la relación entre la humanidad y el planeta tierra como el hogar de la especie humana. El argumento de *necessitas* se fundamenta en la idea de necesidad como una fuente de derecho vinculante. Por último, el argumento del *bonum commune* protege el interés global como un elemento constituyente de la comunidad humana global. Los cuatro argumentos son opuestos a los cuatro argumentos que apoyan a la comunidad internacional actual: el argumento de la dignidad se opone al argumento de la soberanía nacional excluyente; el argumento de *usus* se opone al argumento de propiedad dominical sobre la tierra (*dominium*), el argumento de necesidad se opone al argumento de consensualidad (*consensus*) como fuente exclusiva de obligaciones, y el argumento del bienestar común se contrapone al de interés propio de los Estados-nación.

Empecemos con el argumento de *dignitas*. El derecho internacional se basa en la soberanía de los Estados. Sin embargo, el derecho global, se basa en la dignidad personal. En el centro del derecho internacional está el Estado-nación. En el centro del derecho global está la persona humana. La dignidad es el estatus ontológico de la persona, y es único, absoluto, y permanente; es lo que convierte a la persona en una realidad definitiva —o sea, el objetivo definitivo de todas nuestras instituciones y comunidades—. La dignidad es más que el conjunto de todos los derechos humanos. También es más que un bien básico, un valor, o un principio. Gracias a la dignidad, la persona humana puede preservar su identidad mientras vive en diversas formas de armonía con los demás. De esta manera, la dignidad une lo jurídico, lo moral, lo ético, lo social y lo religioso; de hecho, todas las dimensiones de la persona humana.

Debido a que la dignidad es inherente a todos los seres humanos, la responsabilidad de proteger la dignidad recae principalmente en cada persona humana, y solo en segundo lugar en el Estado-nación, así como la responsabilidad de mantenerse saludable recae primordialmente en cada persona y solo en segundo lugar en algún tipo de comunidad. Por consiguiente, no hay razones para restringir la protección jurídica de la dignidad, y su más importante expresión —los derechos humanos— con límites nacionales y supranacionales. La dignidad debe ser protegida en todos los ámbitos del derecho, incluido el espacio jurídico global. Esta protección global de la dignidad humana tiene que empezar, empíricamente hablando, con los llamados “derechos humanos básicos”, es decir, los derechos cuya protección es esencial para el goce de todos los otros derechos. Las instituciones internacionales y los actores globales están trabajando duro para proteger la dignidad como fundamento de los derechos humanos, pero cada día nos

damos cuenta de que esta protección es inadecuada debido a la falta de un principio de legalidad global.

El segundo argumento para justificar la instauración de una verdadera comunidad humana global es la peculiar relación jurídica que vincula a la humanidad con su hogar: la tierra. Esta relación, que he llamado “*usus* de la tierra”, es anterior y más profunda que la relación entre cada Estado soberano y su propio territorio, y exige la instauración de una particular comunidad humana jurídica que abarque a todos los habitantes de la tierra.

Tradicionalmente, los juristas internacionales han aplicado a lotes de tierra la doctrina jurídica romana de la propiedad privada (*dominium*) y sus diferentes modalidades de adquisición. La doctrina romana de *dominium* se volvió fundamental para los teóricos del derecho internacional porque el tema principal del derecho internacional, el Estado-nación, no podría existir sin un territorio. De este modo, la nueva teoría de la soberanía que apareció por primera vez en *Les six livres de la République* de Jean Bodin fue fuertemente asociada con el derecho romano, en especial por Alberico Gentili, un gran admirador del derecho romano y de las teorías de Bodin.

De acuerdo con esta doctrina, así como el propietario romano (*dominus*) tiene el derecho de usar, disfrutar, poseer y desechar cosas de la manera más absoluta, el Estado soberano también tiene un derecho absoluto y exclusivo sobre su propio territorio, que incluiría una porción definida de la superficie de la tierra, aguas territoriales, y la atmósfera. Una de las consecuencias de la aplicación de esta doctrina romana de *dominium* al territorio del Estado soberano era que la tierra de este planeta junto con sus aguas territoriales *usque ad sidera*, podía ser dividida y pertenecer de manera absoluta a diferentes propietarios, los Estados nacionales. Estos Estados-nación, como propietarios totales y absolutos de sus respectivos territorios, tienen el poder de hacer lo que deseen dentro de sus límites fronterizos. Emmer de Vattel es radical sobre este punto. Él manifestó: “Aquellos que piensan lo contrario no pueden alegar ninguna razón sólida para su opinión”.

Empezando con Alberico Gentili, la comunidad internacional fue considerada como una comunidad de Estados-nación iguales y regidos por estándares del derecho privado. De este modo, la idea de una comunidad global y pública *de iure*, presente en los primeros trabajos Francisco de Vitoria, disminuyeron gradualmente en importancia en el ámbito del derecho internacional, que era concebido más como un acuerdo entre diferentes propietarios absolutos, los estados soberanos, que como un sistema impuesto y vinculante. Gracias al fenómeno de la globalización y a la expansión de nuestro conocimiento científico acerca de la tierra, los juristas están ahora más capacitados para determinar la naturaleza jurídica de la relación en-

tre la tierra y la humanidad. Por una parte, la globalización afecta a esta relación al aumentar la interdependencia territorial. Por otra parte, el conocimiento científico permite esclarecer el contenido de la relación planeta-estado, ya que los derechos de un propietario dependen de la naturaleza de la cosa poseída.

El rol de la tierra es único debido a que la humanidad la necesita para sobrevivir como especie, al menos por el momento. Por esta razón, a veces es llamada acertadamente “madre tierra”. La tierra es una unidad indivisible lo que da cabida a la explotación solidaria y a derechos preferenciales de posesión, pero no para una división permanente o absoluta entre copropietarios. De este modo, la relación jurídica entre la humanidad y la tierra no es una relación de propiedad absoluta (*dominium*) sino una relación de uso (*usus*).

Aquí se debe entender *usus* en oposición a *dominium*. *Dominium* se refiere a la propiedad plena y absoluta. Sin embargo, *usus* se refiere al derecho de usar o disfrutar una cosa ajena sin alterar su naturaleza, porque el usuario no es un propietario. En este sentido, cualquier acto de protección ambiental, administración, o disfrute, siempre y cuando no altere la naturaleza de la cosa misma (*res*) sino solo lo que la cosa produzca (*fructus*), como también *possessio* temporal o permanente en su más sentido general, es una parte de *usus*. De este modo, *usus* sólo excluye aquellos actos que implican una propiedad absoluta sobre la tierra (*dominium*), esto es cualesquiera actos de disposición (*habere*), y, por supuesto, de abuso (*abusus*). La construcción de una bomba atómica, por ejemplo, es un acto evidente de disposición abusiva, no de uso de la tierra.

Usus de la tierra significa que la humanidad tiene el derecho (y deberes derivados) al uso prolongado (*usus* en el sentido más estricto), al pleno disfrute (*fructus*) y a la posesión completa (*possessio*) del planeta, pero no a la alienación (*habere*), mucho menos a la destrucción.

La distribución necesaria de la tierra entre las comunidades políticas no se consigue mediante la propiedad absoluta o soberanía absoluta, sino mediante el *usus*.

¿Por qué? En primer lugar, porque la humanidad depende tanto de la tierra que no podría sobrevivir separada de esta. Por consiguiente, la humanidad no posee capacidad de disposición sobre la tierra. La enajenación de la tierra tampoco es posible debido a que no habría una contraparte de la humanidad que pudiera recibir el bien enajenado. Sin capacidad de disposición, no hay propiedad absoluta. En segundo lugar, porque la tierra, al constituir una unidad interdependiente solidaria, es en su conjunto indivisible. Por eso, toda división de la tierra entre diferentes esferas de propiedad

absoluta o soberanía plena altera substancialmente la naturaleza de la propia tierra.

La doctrina de “*usus* de la tierra” trata de recuperar la idea clave de que la humanidad en lugar de la comunidad de los Estados-nación tiene una responsabilidad decisiva de proteger la tierra. El *usus* de la tierra también garantiza a cada ser humano el derecho de usar el planeta como un hogar. Cada ser humano, como “co-usuario” de la tierra, se convierte en un miembro de una sola comunidad que tiene el derecho y el poder de gobernar y administrar este *usus* de la tierra. Esta *communio in usu* requiere el reconocimiento de la humanidad como una comunidad jurídica autónoma. El *usus* de la tierra tiene aplicaciones jurídicas importantes en materia de inmigración, y conservación del planeta. Por ejemplo, como co-usuario, cada ser humano tiene el derecho a decidir en qué parte del planeta desarrollará su existencia, y de irse a otro lugar cuando sea conveniente para la búsqueda de la felicidad.

El tercer argumento para justificar la creación de una comunidad humana global es que la necesidad (*necessitas*) constituye una fuente de derecho vinculante. La necesidad afecta al derecho de dos maneras diferentes. A veces la apelación a la necesidad se debe tener en consideración para el propósito de justificar jurídicamente apartarse del derecho ordinario. De hecho, ello ocurre en la doctrina de la necesidad en el derecho internacional, que se basa en la regla de que las leyes humanas no son aplicables cuando la necesidad impera.

Sin embargo, a veces la necesidad crea al derecho al justificar obligaciones jurídicas y deberes. Por consiguiente, la necesidad se convierte en una fuente importante de derecho, es decir, de obligaciones jurídicas vinculantes. Estoy usando el concepto de necesidad de esta última manera, aunque las dos implicaciones jurídicas están interconectadas. Dado que la necesidad debe estar amparada por el derecho, si puede suspender normas jurídicas también debe ser capaz de crearlas. De lo contrario, la sociedad se hundiría en el caos.

No es una mera coincidencia que, en el texto de la más famosa definición de *obligación*, en las *Instituciones* de Justiniano (3.13), aparezca la palabra “necesidad”. En este contexto, la necesidad expresa la idea de que el vínculo jurídico creado mediante la obligación limita los deseos de las partes. El jurista romano Modestino¹ expresó muy bien lo que tratamos de explicar aquí, él dice: “todo el derecho ha sido creado mediante el consentimiento, o establecido por la necesidad, o confirmado por la costumbre”. En esta ora-

¹ Digesto 1.3.40

ción, el término necesidad tiene un significado ordinario y no técnico: una necesidad o deseo imperativo, una presión de las circunstancias, una obligación física o moral que exime al cumplimiento de una obligación existente o crea una nueva.

Desde el siglo XVII, un marcado sentido consensualista ha incitado la indiferencia hacia la tripartición de las fuentes del derecho en consentimiento, costumbre, y necesidad, relegando a la costumbre y la necesidad a un plano muy secundario. La costumbre ha logrado mantener cierto estatus en el ámbito internacional debido a la propia naturaleza del derecho internacional. Es hora, sin embargo, de recuperar el concepto de necesidad para poder desarrollar un enfoque correcto del derecho en esta era de la globalización. Como Tony Honoré acertadamente dijo, “En cuanto a la comunidad mundial, la necesidad es su fundamento relevante”.² La razón ya fue explicada por Francisco de Vitoria, basado en el pensamiento aristotélico: las causas necesarias son causas finales.

De hecho, debido a la globalización, las relaciones entre los seres humanos se han vuelto necesarias y sólo la humanidad como tal puede gestionar adecuadamente ciertas necesidades globales. Algunas de esas necesidades derivan directamente de la propia dignidad humana (ej., erradicar la pobreza, gestionar eficazmente la inmigración, y combatir al terrorismo internacional). Por tanto, *necessitas* y *dignitas* están entrelazados. De hecho, la necesidad de proteger la dignidad humana justifica la existencia de una comunidad global porque este es el único marco en el cual la dignidad humana puede ser ampliamente protegida. Pero también existe una conexión entre necesidad y *usus*. La necesidad de proteger la tierra en su totalidad requiere una relación de uso sobre toda la tierra y no una de copropiedad dividida entre Estados-nación soberanos.

El cuarto argumento se centra en la existencia de un bien común universal que demanda la existencia de una comunidad humana global para promoverlo y protegerlo. Prefiero la expresión “bien común” a la expresión “interés público,” “bien público”, o “bienestar general”, entre otros motivos, por su larga tradición. El bien común es el propósito final de la existencia de la comunidad. De este modo, un objetivo común de la humanidad que no se pudiera conseguir de acuerdo a la estructura de la comunidad internacional justificaría la necesidad de establecer una nueva comunidad para conseguir este propósito. Pero también un objetivo común que se pudiera conseguir más eficazmente en una comunidad global que en una comunidad internacional, podría justificar la creación de una comunidad global.

² “The Human Community and Majority Rule”, p. 237.

Sabemos, por experiencia, de la existencia de bienes públicos globales: la conservación de la tierra, la erradicación de la pobreza, la eliminación de las guerras, la distribución solidaria de los bienes, son ejemplos de bienes públicos que se pueden conseguir más eficazmente en el contexto de una comunidad global basada en la solidaridad que en una comunidad internacional basada en el interés nacional propio.

El término *holón* acuñado por Arthur Koestler³ puede ayudarme a explicar esta idea. *Holón* se refiere a algo que es al mismo tiempo un todo y una parte. De hecho, el primer sentido general del concepto había sido entendido y elaborado por Aristóteles muchos siglos antes, expresado en su famosa frase, “el todo es más grande que la suma de sus partes”. No obstante, el término *holón* de Koestler aporta algo más: Cada *holón* emergente integra al que le precede y al mismo tiempo lo trasciende. De la misma manera que una célula incorpora y trasciende sus componentes moleculares; las moléculas incorporan y trascienden a los átomos; y al mismo tiempo, incluyen y trascienden a sus partículas.

La teoría holónica ofrece una aplicación adecuada a la ciencia del derecho global. Cada modelo de comunidad integra al que lo antecede y al mismo tiempo lo trasciende. Si consideramos a la comunidad humana global como un todo, esta integra y trasciende a todas las otras comunidades. Desde esta perspectiva, el bien común universal y el bien común de la comunidad humana global son idénticos. Si consideramos a la comunidad humana global como una parte, el bien común global de esta comunidad es diferente del bien común universal, debido a que la comunidad humana global no tiene el objetivo de satisfacer todas y cada una las necesidades humanas. El bien común universal de la comunidad humana global constituiría solo una parte del “bien común universal”.

En la segunda parte de mi conferencia, me referiré a la naturaleza de la comunidad global la cual determina la estructura de sus ordenamientos jurídicos y su autoridad jurídica. Sostendré que la nueva comunidad humana global es una comunidad de personas, no de Estados nacionales, de naturaleza universal, de afiliación obligatoria, necesaria, incompleta y complementaria. Estas características fundamentales están intrínsecamente entrelazadas y sirven para resaltar las diferencias entre la comunidad humana global y la comunidad internacional, en donde coexisten viejos y nuevos paradigmas.

a) *Una comunidad de personas, no de estados nacionales.* La comunidad humana global es ante todo una comunidad de personas humanas, no una

³ *The Ghost in the Machine*, Penguin, 1967.

sociedad o una federación de estados nacionales en donde no hay un poder humano común establecido, como afirmaron Hobbes y otros. Se puede decir de la comunidad humana global lo que Jean Monnet aplicó a la unificación de Europa: “No estamos uniendo Estados-nación, estamos uniendo a las personas”.⁴ Por supuesto que la única manera para conseguir que las personas trabajen juntas en un contexto global sería a través de diferentes instituciones globales, entidades supranacionales, Estados-nación, corporaciones transnacionales, ONG y otros actores no estatales que integran la comunidad humana global. Sin embargo, trabajar a través de estos actores globales no quita del centro de atención a la persona como ciudadano global. Quizás esta sea la diferencia más importante entre la comunidad internacional actual y la nueva comunidad humana global.

Una de las consecuencias del reconocimiento de la comunidad humana global como una comunidad de personas iguales y no como una de Estados-nación, es la aplicación de la regla de la mayoría. En una comunidad de iguales, si los miembros no pueden llegar a una decisión unánime, la mayoría tiene el derecho de decidir por todos. Debido a que la comunidad humana global es una comunidad de personas iguales, la regla de la mayoría entra en acción. Francisco de Vitoria pensó que se le podía aplicar esta regla a la comunidad mundial y que se podía nombrar a un monarca sobre toda la cristiandad a través de la mayoría de los cristianos. Él dijo: “Cuando la Mancomunidad asuma el derecho de administrarse a sí misma, y una vez se establezca el principio de la regla de la mayoría, podría adoptar cualquier constitución que prefiera.”⁵

Sin embargo, la regla de la mayoría no se le puede aplicar a una sociedad de Estados soberanos, considerados iguales jurídicamente, debido a que esto sería una limitación demasiado grave para la soberanía de cada Estado. Aunque el hecho de que algunos actores internacionales hayan tratado de aplicar recientemente esta regla en el ámbito internacional es una buena señal de la transformación en curso del paradigma de derecho internacional en un nuevo paradigma de derecho global.

b) *Una comunidad universal.* La comunidad humana global es universal porque incluye a todos y cada uno de los seres humanos sin excepción. Sin embargo, la universalidad no es totalidad. Todo lo que es universal es común para todos, y es general en vez de particular (*i.e.*, específico a un grupo de personas o comunidades). Sin embargo, todo lo que es total, es amplio, omnicompreensivo, en vez de parcial o incompleto. Lo que es universal po-

⁴ *Mémoires*, p. 9

⁵ *Relectio de potestate civili*, p. 14.

dría ser o no ser total, y viceversa porque pueden existir totalidades particulares, como el Estado-nación. La comunidad internacional es la suma de totalidades particulares (Estados soberanos).

Por esa razón, la comunidad humana global no puede ser estructurada como un Estado mundial soberano o como una federación de Estados soberanos. Para existir, un Estado soberano requiere la existencia de al menos otro Estado susceptible de ser excluido de la jurisdicción territorial del primero. No existe un Estado soberano sin otros Estados soberanos. El concepto de Estado, como el de hermano o amigo, requiere alteridad: para que exista cualquiera de estos, debe haber por lo menos dos de su clase. Uno no es suficiente. De acuerdo a la famosa tesis Schmittiana, la cual no comparto, esto se debe a la esencial naturaleza antagonista de la política, expresada en el dualismo de “amigo y enemigo”.

Uno de los objetivos de esta comunidad humana global sería justamente prevenir la creación de un Estado mundial, lo que sería, en palabras de Hannah Arendt, “el final de la vida política tal y como la conocemos”,⁶ el fin de la libertad misma. La creación de un Estado global supondría el triunfo del imperialismo, el cual pretende convertir lo universal en lo total, para establecer una estructura gubernamental mundial, homogénea y coercitiva. Esto colocaría a la humanidad frente a su mayor amenaza.

De hecho, en el paradigma del derecho global, en nombre de la libertad y el pluralismo, las estructuras jurídicas totales como el Estado-nación no pueden ser universalizadas. La humanidad como tal, es universal y total, pero las estructuras jurídicas y políticas que la gobiernan no deberían serlo. Por esta razón, la comunidad humana global tiene que ser universal, por definición, pero no total.

c) *La comunidad global es una comunidad incompleta pero necesaria.* Llamamos *completa* a las comunidades que, basadas en el principio de autonomía, se empeñan en satisfacer la mayor cantidad de necesidades humanas dentro de su territorio (ej. trabajo, salud, educación, seguridad, y demás). Por el contrario, llamamos sociedades incompletas a las que solo se esfuerzan por satisfacer ciertas necesidades humanas específicas. El Estado-nación es el paradigma de una comunidad completa. Además de estar completa en este sentido, el Estado-nación también es una sociedad instrumental: no es necesaria en sí misma ya que su propósito no es natural y sus responsabilidades pueden ser realizadas por otros grupos políticos y sociales intermedios. Del mismo modo que México, Bélgica, Japón y los Estados Unidos empezaron a existir en un momento histórico concreto, también podrían dejar de exis-

⁶ *Men in Dark Times*, p. 81.

tir. Estas comunidades no son un requisito irremplazable para la existencia humana. Ellas son un producto cultural de la experiencia humana y del desarrollo de la historia. La rica variedad de comunidades políticas existentes es mutable, como están sujetas a altibajos políticos. En estas comunidades política reina la ciencia de lo posible, es decir, estas entidades no poseen un valor intrínseco ya que son valoradas y mantenidas por su valor instrumental. Ellas no son un objetivo en sí misma debido a que son comunidades instrumentales y políticas por naturaleza.

Ocurre lo contrario con la familia y con la comunidad global. Ambas son esenciales para el correcto funcionamiento de la humanidad, y cada una, a su vez, es *incompleta* en la medida en que no son autosuficientes: ni la familia ni la comunidad global están diseñadas para satisfacer todas las necesidades de la vida humana, sino solo algunas de las necesidades de los hombres y las mujeres. Sin embargo, ambas comunidades son necesarias. La familia nos abre las puertas de la vida y el amor. La familia nos educa y nos impulsa a convertirnos en seres autónomos, capaces de construir nuestra propia historia personal y de ser ciudadanos de una comunidad política. Además, el territorio de la familia —“hogar dulce hogar”— es el lugar al que siempre podemos regresar. Por su parte, la comunidad global satisface exclusivamente las necesidades que afectan a la humanidad en su habitual existencia, necesidades que solo se pueden resolver de manera global, como el terrorismo global, la salud mundial, o el cambio climático global. Su territorio, el planeta tierra, es el lugar del cual nunca escaparemos en esta vida.

Aunque la familia y la comunidad global necesitan un territorio, ni el hogar ni el planeta son eminentemente soberanos, como si lo es, el Estado-nación. En estas dos comunidades esenciales e incompletas, está presente la política, debido a que ambas suponen una comunidad de vida común, pero con menos intensidad que en las sociedades instrumentales. Debido a la naturaleza de estas comunidades incompletas pero esenciales, el principio de solidaridad humana prevalece sobre el principio de lo político. Esto explica por qué los modelos y estructuras de gobierno de estas dos comunidades han ser muy diferentes entre sí y entre otras sociedades políticas instrumentales, sean estas regionales, nacionales o supranacionales. Por otra parte, el ejercicio de la libertad política puede sufrir más restricciones en el ámbito de las comunidades esenciales (la familia y la comunidad humana global) que en el ámbito de las comunidades instrumentales.

La comunidad humana global es incompleta porque es complementaria por naturaleza. El grado de complementariedad entre la incompleta comunidad humana global y cada comunidad política completa no es perfecto o

mutuo, como un zapato izquierdo y uno derecho, los cuales se deben usar juntos. Los dos zapatos son solidarios, aunque no subsidiarios. Tampoco es como la relación entre bienes complementarios y bienes fundamentales, como entre las compañías aéreas y aeropuertos. Existe una relación más profunda que integra a los seres humanos y la tierra, brindando el ambiente necesario en donde el ser humano puede prosperar con dignidad. Este grado de complementariedad se debe determinar decisivamente a través de la toma de decisiones políticas de acuerdo al derecho global y a los principios de solidaridad y subsidiariedad.

Para terminar, permítanme resumir a grandes rasgos la forma de gobierno que propongo para la comunidad global humana. Antroparquía sería un buen nombre para esta forma de gobierno global, debido que está profundamente basado en la dignidad humana de cada ser humano (*anthropos*), y no en la soberanía del Estado-nación. Recalco *antroparquía* y no *antropocracia* porque es una forma de gobierno basado más en legitimidad (-arquía) que en el descontrolado poder de la legalidad (-cracia).

La instauración un sistema jurídico global para la antroparquía requiere la total armonización de los diversos sistemas jurídicos nacionales y supranacionales, como también una autoridad institucional global que existiría sobre todos los Estados. Propongo el nombre de humanidad unida. La humanidad unida sería la culminación de una reforma profunda de las Naciones Unidas, para adaptarla a este nuevo paradigma global.

En el centro de la humanidad unida estaría el parlamento global, la institución democrática *par excellence*. El parlamento global sería la única institución concebible capaz de hacer realidad lo que consideraría, empleando la terminología de Herbert Hart, la “regla de reconocimiento” del nuevo derecho global: “*quod omnes tangit ab omnibus approbetur*”. El derecho, el cual afecta a todos, debe ser aprobado por todos. Esto significa que las reglas que regulan los problemas que afectan a toda la humanidad (y solo esos problemas, y solo en la medida en que afecten a toda la humanidad y no solo una parte) tendrían que ser aprobadas por la humanidad en conjunto. De este modo, el objetivo principal del parlamento global sería determinar cuáles bienes públicos y en cual medida estarán bajo el dominio jurídico de la humanidad (reserva global) y no bajo la jurisdicción de otras entidades o instituciones nacionales, internacionales o supranacionales. Entre otras cosas, los problemas globales o bienes públicos globales incluirían, por ejemplo, los relacionados fundamentalmente con la conservación del planeta (protección ambiental, cambio climático, etc.), y la supervivencia física de los seres humanos (erradicación de la pobreza, prevención de los desastres naturales y ayudas posteriores a los desastres/labores de reconstrucción, eliminación

del armamento nuclear, etc.). Ellos también abarcarían asuntos como la seguridad mundial frente al terrorismo internacional, el procesamiento de crímenes de lesa humanidad, etc. Por supuesto que la protección de los derechos humanos sería un privilegio y una prioridad, pero solo en la medida que dichos derechos no estén suficientemente protegidos por los diversos sistemas jurídicos locales o nacionales.

Las decisiones del parlamento global acerca de lo que constituye un verdadero problema global (y acerca de cuáles serían sus verdaderos parámetros) siempre se deber tomar a la luz de los principios claves y fundamentales de subsidiariedad y solidaridad del derecho global. Este sería el medio con que podríamos democratizar la nueva comunidad humana global en su misma raíz.

Lo que estoy diciendo se podría considerar utópico, como también se consideró una utopía la idea de los derechos humanos, la separación entre la Iglesia y Estado, el nacimiento de los Estados Unidos de América o de la Unión Europea, y muchos otros grandes ideales políticos y jurídicos, que hoy constituyen parte de nuestra vida cotidiana. A fin de cuentas, como dijo Oscar Wilde, “el progreso es la realización de utopías”. Hoy, en este distinguido auditorio, hemos hablado de progreso.

BIBLIOGRAFÍA

- DOMINGO, Rafael, *The New Global Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DOMINGO, Rafael, “Gaius, Vattel, y the New Global Law Paradigm”. *European Journal of International Law*, vol. 22, núm. 3, 2011.
- DOMINGO, Rafael, “The New Global Human Community”. *Chicago Journal of International Law*, vol. 13, núm. 1, 2012.