VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Programa de Doctorado en Sostenibilidad y paz en la era posglobal

Tesis Doctoral

Los derechos universales de las comunidades

Valerio Pellegrini

Director de tesis: Profesor Jesús Ballesteros Llompart

Noviembre 2020

Para María,

Agradezco al Señor por todas las personas que me ha hecho encontrar en este camino. En particular quiero agradecer a mis padres que han sido para mí un ejemplo de comunidad creativa, al Profesor Ballesteros por haber sido un verdadero Maestro y por su paciencia, a Paulina, a los Post-evo y a Piedras Vivas, a la Universidad de Valencia, a la Sapienza Università di Roma, a todos los que trabajaron conmigo y a todos los amigos y a las personas especiales que, con una frase, una mirada y su ejemplo, me ayudaron en estos tiempos tan difíciles a esperar contra toda esperanza.

Índice

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO I 9

¿EL OCCIDENTE Y EL MUNDO GLOBAL? 9

1. Aspectos generales de la globalización. 9
2. La globalización entre desafíos e ideologización 13
3. Efectos Políticos 15
4. Efectos Económicos 20
5. Efectos Sociales 24
6. Efectos culturales 27
7. Efectos regionales 29
8. La globalización entre ventajas y desventajas 30

CAPÍTULO II 33

El diálogo intercultural generativo: Entre el fin de la historia y nuevos lenguajes 33

1. ¿Un cambio de época? 33
2. El melazaceno: entre confusión y violencia 35
3. La generatividad 41
4. ¿Los tratados internacionales y los derechos humanos como lugares epistemológicos del diálogo intercultural generativo? 47

4.1 Los tratados internacionales 47

4.2 Los derechos humanos 51

4.2.1 El sentido de los derechos humanos en la globalización 53

4.2.2 Los derechos humanos y las tradiciones no occidentales: una comparación filosófico-jurídica 57

4.2.3 Países asiáticos: 62

4.2.4 Países de Oriente Medio: 74

4.2.5 Los países africanos: 79

4.2.6 Israel: 81

4.2.7 Países de América Latina 82

5. Conflictos culturales. 87
6. ¿Qué lenguajes para el futuro? 94
7. El déficit de la Ilustración y las bases para el diálogo entre macro-comunidades: Los derechos universales de las comunidades. 99

CAPÍTULO III 103

Del yo a la macro-comunidad icónica 103

1. La “era secular” 103

2. En búsqueda del *logos* perdido: la era del *pathos* 104
3. El *pathos* y el *ius*: ¿lo que es justo? (el mundo nuevo) 115
4. Through the looking glass: *entelekeía*? 116
5. El yo y el tú: la comunidad desde una pregunta hasta una respuesta 123
6. El ·nosotros", el "vosotros" y el "ellos": la macro-comunidad sacrificial y los derechos universales de las comunidades como lugar de diálogo. 135
7. De la comunidad eudaimónica a la comunidad icónica: La rosa es sin porqué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista. 147
CAPÍTULO IV 157
Los derechos universales de las comunidades 157
1. ¿Universal? ¡Conoced a vosotros mismos! 161
2. "No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin el diálogo entre las religiones". 178
3. ¿Derechos? 185
3.1. Dignidad 187
3.2. Libertad 194
3.3. Responsabilidad. 197
4. Los derechos universales de la comunidad y los derechos humanos: ¿qué relación? 200
4.1. Los derechos universales de las comunidades y el derecho estatal. 213
4.2. Los derechos universales de las comunidades y el derecho internacional. 214
5. Los derechos universales de las comunidades como derechos icónicos: una comparación con la teoría de la ética global y del constitucionalismo global. 224
CAPÍTULO V 235
Elogio de la realidad: de la inutilidad de reparar un fregadero si no hay más agua 235
1. La tecnología como respuesta a la técnica. 235
2. El ser tecno-humano: la tecnología como obra de arte. 237
3. Emancipación tecnológica: las nuevas tecnologías como medio de revelación y oportunidad. 255
4. La tecnología como evento comunitario: los derechos universales de las comunidades en relación con los derechos humanos como medio para una tecnología generativa. 261
CONCLUSIONI 284
BIBLIOGRAFIA 290
Fuentes jurídicas y declaraciones internacionales 309
Filmografía 310

INTRODUCCIÓN

¿Cómo desarrollar un verdadero diálogo generativo a nivel global? Esta es la pregunta que presidió mi doctorado en sostenibilidad y paz en la era posglobal en la línea de investigación en derechos humanos y globalización.

En un mundo globalizado y cada vez más interconectado, por un lado, hay un acercamiento y un encuentro entre las diferentes tradiciones culturales, religiosas y jurídicas del planeta. Por otro lado, hay una explosión de violencia generalizada debido precisamente a este acercamiento entre las diferentes "identidades". Muchos estudiosos hablan de una era líquida, otros de un choque de civilizaciones, otros de un cambio de época. A través de este camino intentaremos acercarnos a los complejos fenómenos que atraviesan la modernidad globalizada para tratar de identificar una posible clave para interpretarlos, un nuevo lugar epistemológico desde el cual mirar el mundo que viene. Intentaremos ofrecer una posible vía de avance para el *homo globalizatus* a nivel jurídico-filosófico, la de la generatividad frente al absurdo.

El análisis jurídico-antropológico-filosófico se desarrolla en cinco capítulos. Después de un primer capítulo introductorio en el que se esboza brevemente, en la medida de lo posible, el fenómeno de la globalización, nos centramos en encontrar una respuesta a la forma de desarrollar un verdadero diálogo generativo a nivel global a partir de la situación dada. A continuación, procederemos a un examen filosófico-jurídico-antropológico de los diversos instrumentos de que ya disponemos para comprender en qué medida pueden ser suficientes para establecer ese diálogo: los tratados internacionales y los derechos humanos.

La segunda parte de la obra tiene como objeto la necesidad de desarrollar nuevos lenguajes jurídico-filosóficos a nivel global, manteniendo siempre como estrella polar la necesidad de un diálogo generativo partiendo de los tres retos que nos plantea la globalización: la migración y más en general la relación con el otro, el cambio climático y el desarrollo tecnológico.

Derechos, Universalidad, Comunidad. Estas son las palabras clave de los últimos tres capítulos y quizás de la modernidad en la que vivimos. Sobre la base de estos tres términos se identifica un nuevo lenguaje jurídico-filosófico, icónico y trascendente, que se suma a los tratados internacionales y los derechos humanos ya existentes: los derechos universales de las comunidades. Por consiguiente, los capítulos tercero, cuarto y quinto están dedicados al desarrollo y el fundamento de la teoría de esos derechos. En primer lugar, se analizará el concepto de comunidad. A partir de una ontología relacional y en un camino que empieza por la investigación del el "yo" en la modernidad viene a desarrollarse el concepto de macro-comunidad sacrificial icónica. En segundo lugar, se propondrá un catálogo de derechos universales de las comunidades analizando su naturaleza y los bienes jurídicos protegidos por ellos a nivel mundial: la dignidad, la libertad, la responsabilidad de las macro-comunidades y el bien jurídico de lo real. En tercer lugar, se desarrollará su posible aplicación práctica en estrecha relación con los medios y estructuras existentes (los derechos humanos, los tratados internacionales, los Estados, las organizaciones regionales y las cortes regionales) y en comparación con la teoría de la ética global y del constitucionalismo global, a fin de hacer frente a los grandes desafíos de la globalización. En cuanto a las grandes migraciones se profundizará la naturaleza relacional de los derechos universales de las comunidades y su naturaleza inclusiva con respecto al "otro". En relación al cambio climático se desarrollará el concepto de *earthbound* y la conexión de esos derechos con la *Carta de la Tierra* y el *Proyecto de Declaración de Derechos Universales de la Madre Tierra*. Finalmente se tomará en examen el posible impacto de esos derechos sobre el mundo virtual-tecnológico con un enfoque sobre todo en las cuestiones planteadas por el utilizo de los algoritmos y por el desarrollo de la inteligencia artificial.

Vedere è già di per sé un atto creativo. (Henri-Emile Matisse)

CAPÍTULO I

¿EL OCCIDENTE Y EL MUNDO GLOBAL?

1. Aspectos generales de la globalización.

"Ya sea el Occidente o el resto del mundo lo que plantea el mayor desafío al orden existente, sus elementos básicos probablemente durarán más que la hegemonía americana".[1]

"En la era que estamos a punto de experimentar los choques de civilizaciones representan la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la mejor protección contra el peligro de una guerra mundial".[2]

Con estas dos frases, la primera de John Ikenberry y la segunda de Samuel Huntigton empezamos nuestro análisis de la globalización. Son dos frases que

[1] "*The international order built and led by the United States and its partners is in crisis. In the Middle East, East Asia, and even in Western Europe, long-standing regional orders are in transition or breaking down. Global international agreements and institutions—across the realms of trade, arms control, environment, human rights—seem to be weakening. For seventy years the United States has stood at the center of a Western-oriented, liberal international system, organized around openness, rules, and multilateral cooperation. After the cold war this American liberal hegemonic order spread outward and seemed to offer the world a universal logic for global politics. But that unipolar moment has now passed. Today, the United States and the Western industrial democracies, roiled by nationalist and populist upheavals, have turned inward and appear less committed to their own post-war liberal international project. The crisis of the American-led international order would seem to open up new opportunities for rising states—notably China, India, and other non-Western developing countries—to reshape the global order. But in what ways are rising states seeking to reform or reorganize the rules and institutions of the post-war era? Do they seek to rise up and integrate into the existing international order or do they seek to transform it? Are they «stakeholder» or «revisionist» states?*". IKENBERRY, John, *Why the Liberal World Order Will Survive*, en *Ethics & International Affairs*, 32, no. 1 (2018), pp. 17-29, p. 28.

[2] HUNTINGTON, Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

ponen en evidencia las contradicciones de un fenómeno complejo que puede ser analizado de diferentes puntos de vista: jurídico, con la superación del derecho estatal; económico, que ve un papel siempre más central en las estructuras y los actores económicos privados como las multinacionales; sociológico, que pone en evidencia el fenómeno migratorio; climático, que pone su atención en los cambios climáticos; tecnológico-comunicativo, que pone de relieve como vivimos más y más en una "aldea global" interconectada a muchos niveles.[3]

Sin embargo, lo que podemos observar en líneas generales es por un lado la expansión a nivel global del modelo "occidental" (o ya no solo occidental) de una orden liberal internacional con sus normas, sus instituciones y sus rituales y que promete el alcance de una paz duradera y del otro lado un *clash of civilizations*, un choque entre diferentes civilizaciones, tradiciones jurídicas, culturales y religiosas y la necesidad de una orden internacional basada en las civilizaciones.

Con sus palabras John Ikenberry pone su sello sobre el orden liberal internacional. En su visión, aunque la *leadership* estadounidense está claramente en crisis, el sistema de normas e instituciones que el proyecto liberal internacional, fomentado principalmente después de la segunda guerra mundial por parte de los Estados Unidos, seguirá existiendo y será la orden que todavía gobernará el mundo evitando guerras mundiales. Los competidores de los Estado Unidos en este mundo multipolar (China, Europa, Rusia, China) no se opondrán, en la visión de Ikenberry, a la orden liberal internacional, sino que serán *stakeholders,* interesados ellos mismos en participar en los beneficios del liberalismo internacional.

Ikenberry ve positivamente la orden liberal internacional. El politólogo estadounidense pone en evidencia los varios aspectos virtuosos de esta orden global. A su manera de ver, el hecho de que esté caracterizada por el desarrollo tecnológico en el ámbito militar debido a la industrialización ha hecho que un concepto como lo de victoria absoluta ya no sea materialmente posible sin poner en riesgo la supervivencia de toda la humanidad; este asunto habría tenido como consecuencia el desarrollo de prácticas de cooperación internacional en el ámbito de la seguridad entre los Estados.

[3] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta del diritto*, Milano, Giuffrè Editore, 2012, pp. 147-148.

Esta cooperación positiva, sigue Ikenberry, se puede encontrar también a nivel económico. En este caso el cooperar entre los diferentes Estados, de manera directa o indirecta o a través de instituciones internacionales, no está dictado tanto por el alcance de una seguridad global cuanto por participar a los beneficios económicos, beneficios que no tendrían si actuaran aisladamente.

La globalización liberal tiene como característica también la abertura de las fronteras al flujo de capitales y de personas debido a los avances tecnológicos en el mundo digital como en las comunicaciones y en los transportes. Esto tiene como consecuencia un cambio en la gobernanza de los Estados que desarrollan un poder de gobierno dinámico y multinivel, a menudo descentralizado y que forma parte de organizaciones regionales y seguramente más flexible a las exigencias del mercado.

"La industrialización también eleva la complejidad de los aparatos económicos y las sociedades en su conjunto, generando especializaciones que son más fácilmente manejables por sociedades flexibles como las liberales. La globalización, al fomentar transacciones, eleva el alcance de las mismas, involucrando cada vez más individuos culturalmente diferentes; los modelos liberales, basados en la igualdad de deberes y derechos, reducen los niveles de conflictividad de esas interacciones"[4].

La globalización en fin "fomenta órdenes internacionales de signo liberal, en los cuales disminuyen los niveles de conflicto entre sus miembros. Estos niveles son mayores en los órdenes no liberales, que declinarán en tanto no se adapten a los requerimientos de la industrialización. Dicho de otro modo, existe una relación directamente proporcional entre industrialización y aplicación de las ideas liberales".[5]

El análisis de Ikenberry es seguramente una de las caras de la globalización en que vivimos, pero claramente no es la única. Para tener una visión cuanto más completa al fin del presente análisis, considero necesario abordar también la visión

[4] CASTELLÁ, Sergio O., *La Globalización y su influencia en la paz mundial*, sl, sd, recuperable on-line en monografias.com al url: https://www.monografias.com/trabajos-pdf4/globalizacion-y-su-influencia-paz-mundial/globalizacion-y-su-influencia-paz-mundial.pdf .
[5] *Ibidem*.

de Huntington sobre el choque entre civilizaciones.

En su análisis Huntigton destaca que las diferencias entre las varias civilizaciones son fundamentales y no solo superficiales. Estas tienen que ver con la manera en que cada civilización concibe su relación con Dios, la relación entre grupo e individuo, ciudadano y Estado, y los vínculos familiares. No menos importantes son los conceptos en que cada civilización se fundamenta y entonces como concibe y organiza la libertad, la igualdad, el derecho y la responsabilidad. Estos elementos son el fruto de tradiciones consolidadas a lo largo de siglos o milenios y entonces son radicados en los individuos que forman parte de cada civilización. Por consiguiente, a su manera de ver, la globalización no puede realizar una cultura global.

Un segundo punto puesto en evidencia por Huntington es que el mundo se vuelve más y más pequeño. Los avances en la tecnología, en la comunicación y en los transportes hacen posible una conexión, un acercamiento y una rapidez en los contactos entre diferentes civilizaciones. En consecuencia, de esto cada civilización toma poco a poco conciencia de lo que la distingue o la acerca a otras. Un efecto de esto es el llamado choque de civilizaciones, en que las animosidades o las diferencias entre los varios pueblos de la tierra salen a la luz y crean choques y conflictos más que encuentros.

Otro punto fundamental en el análisis de Huntigton es que " los procesos de modernización económica y cambio social tienen en todo el mundo el efecto de separar a la gente de sus viejas identidades locales, debilitando al mismo tiempo a la nación-Estado como fuente de la identidad. En gran parte del mundo, la religión ha conseguido llenar este vacío, muchas veces en forma de movimientos llamados "fundamentalistas", que es posible encontrar tanto en el Cristianismo occidental, el Judaísmo, el Budismo y el Hinduismo, como en el Islam."[6] Las tradiciones religiosas y culturales son enraizadas y mientras hoy en día los choques políticos o económicos son más fáciles a resolver los entre tradiciones distintas tocan cuerdas profundas del ser de cada individuo, ya no son choques ideológicos. En este sentido, puede ayudar la integración regional. "Los países se unen teniendo más en cuenta su identidad en términos étnicos y religiosos que en las

[6] *Ibidem*.

ventajas geográficas. Esto aumenta la posibilidad de reconocerse no solo como bloques económicos sino como verdaderas unidades con bases étnicas y religiosas. Mientras esta división continúe es probable que perciban su relación con personas de etnias o religiones distintas como una relación de «nosotros contra ellos» ocasionando conflictos que pueden escalar hasta acciones bélicas"[7].

2. La globalización entre desafíos e ideologización

A la luz de lo expuesto la globalización nos pone delante de grandes desafíos. Todo depende de lo que entendemos por globalización. Si globalización significa la expansión de un modelo cultural único (que algunos llaman pensamiento único) que ve en el centro el "consumidor medio" occidental, secularizado e individualista (observamos entonces en este caso un prevalecer de la globalización económica sobre los otros tipos de globalización) hace falta decir que el concepto de pluralismo y de búsqueda de una verdadera paz en una visión tal de la globalización, puede ser tranquilamente eliminado e incluso impedido por la globalización. Claramente una globalización así concebida sería un falso universalismo que neutraliza la diversidad para ver en cualquier lugar el mismo individuo sin identidad, sin idioma, sin cultura, capaz de entender solo el inglés de los mercados. Por otro lado, si nos referimos a la globalización como aquel proceso en que el mundo de hoy tiende a asumir los valores occidentales, entre ellos, de hecho, una serie de valores éticos y políticos, y no solo económicos, tal vez podríamos tener una interpretación diferente del proceso al que estamos presenciando. En el contenedor de la globalización, un término inventado en 1983 por el Profesor Theodor Levitt, de la Universidad de Harvard[8], se reflejan entonces todas nuestras representaciones más o menos catastróficas del futuro (ansiedades, sueños, miedos, responsabilidades), como acontece con cualquier fenómeno del que vamos tomando conciencia y con cualquier representación humana. Hay unos que afirman que la globalización está matando la democracia y la participación, unos que sostienen que es simplemente una americanización del planeta a nivel político,

[7] *Ibidem*.
[8] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta*, cit. p. 148. Véase también CASSESE, Sabino, *Lo spazio giuridico globale*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

militar y económico, otros que la hegmonización liberal del mundo por parte de los Estados Unidos ya se acabó, otros que ven en la globalización un fenómeno político e innatural, otros piensan que con ella el efecto invernadero y los gases inquinantes aumentarán y eso nos matará todos, y podríamos seguir adelante. Esta facilidad en la utilización y en la interpretación del concepto de globalización ejemplifica cómo el mismo término globalización puede estar sujeto a una fácil ideologización.[9]

Considero entonces necesario para tener una idea cuanto más clara posible del fenómeno no solo tener en mente las dos caras de la misma moneda puestas en evidencia anteriormente a través de Ikenberry y Huntigton sino de intentar de-ideologizar por lo posible el fenómeno globalización intentando describir el fenómeno a través de sus caracteres elementales observables y de su impacto en las diferentes esferas de lo humano y de la naturaleza analizando en cada aspecto, en primer lugar, el fenómeno en su macro-expresión (es decir sus características a nivel global) y, en segundo lugar, el mismo fenómeno en su micro-expresíon (es decir analizar el impacto de la globalización sobre el ser humano).

Una de las principales características de la globalización que podemos observar es seguramente el cambio que ha imprimido a las reglas de juego. Su desarrollo ha implantado otra concepción de poder. Lo a que hemos asistido y seguimos asistiendo es, antes de todo, una mutación de la concepción de soberanía y una disminución del poder de los Estados-nación, como subraya, por ejemplo, Paolo Grossi[10]. Con el adviento de lo global se han proporcionado normas internacionales que regulan no solo el comercio sino también las relaciones entre los países.

En los últimos 70 años hemos asistido a un aumento de tratados bilaterales y de integraciones regionales con el fin de lograr competitividad en los mercados. Este acontecimiento ha generado intereses económicos que influyen en las políticas no solo a nivel nacional sino también internacional. Otro fenómeno directamente conectado con la globalización es el haber creado una cultura capaz de sumergir a las demás culturas regionales o coexistir con estas influenciándolas más y más.

[9] *ibidem*
[10] GROSSI, Paolo, *Globalizzazione, diritto, scienza giuridica*, en *Il Foro Italiano*. Vol. 125, No. 5, mayo 2002, pp. 151/152-163/164.

"En términos generales, el concepto de globalización ha sido utilizado para describir la dinámica actual del sistema internacional, el cual se caracteriza por un creciente grado de integración entre los distintos actores, factores y niveles que lo conforman. Esto comportó y comporta un impacto en lo político, lo económico, lo social y lo cultural, producido por la industrialización, el desarrollo tecnológico y comunicativo y la exportación, más o menos cruenta, de la cultura occidental con sus valores de libertad, democracia y derechos humanos"[11]. Un concepto que tiene que ser claro es que el fenómeno global al que hemos asistido hasta ahora no es una globalización del pluralismo que pone al centro el diálogo y las diferencias sino una globalización centrada en la visión occidental liberal y en su cultura caracterizada de momento no solo por la exportación de sus valores éticos, sino también por una financialización y mercantilización de lo real concretada en un sistema económico neoliberista. Estas dos caras de la cultura occidental, la financialización del mundo y la exportación de sus valore éticos, podrían ser simplemente un reflejo del dualismo que se ha desarrollado al interior del mismo occidente secularizado. De un lado una cultura que pone al centro la razón (a partir de la ilustración) y del otro lado los valores secularizados de la fe cristiana, que si por un lado no excluye la razón procedural del otro lado abre a lo transcendente y al misterio[12]. Lo que es posible observar es que la primera (la razón) al enfrentarse con la realidad de lo global pierde su carácter reflexivo y cae en la simple razón calculadora y entonces económico-financiera, mientras que los valores descendientes de la transcendencia de la fe cristiana quedan relegados al decálogo secularizado de los derechos humanos que sin transcendencia y conexión con la comunidad ciudadana podrían ser fácilmente instrumentalizados para volver una ideología.

3. Efectos Políticos

"Podríamos destacar, sobre el plano político, que los avances y perfeccionamientos en la globalización exigen de manera inexcusable la multilateralización de las relaciones de poder. Estos cambios repercuten en la

[11] CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.
[12] RATZINGER, Joseph, HABERMAS, Jürgen, *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, p. 65

política de los países deformando la concepción de soberanía.

Según la teoría clásica de soberanía, Jean Bodin nos dice que «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de la República (...). La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo (...). Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de otro y puedan dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles (...). Dado que, después de Dios, nada hay mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos…»[13].

Esta visión de soberanía, puede ser interpolada hacia la democracia, la soberanía del rey es hoy la soberanía de los pueblos, la globalización es un proceso que disminuye el poder de los Estados por medio de tratados internacionales que limitan su capacidad de obrar, lo que tiene como consecuencia la creación de instituciones supranacionales que deberían regular el comercio y las relaciones entre los países"[14]. El concepto de soberanía, y el impacto político de la globalización sin embargo no pueden desligarse de la poderosa influencia que lo económico tiene en el desarrollo de esos dos aspectos. Hoy en día el Estado-nación ya no puede funcionar como un contenedor territorialmente concentrado, con compresiones férreas y estáticas de la soberanía, automantenido en sus funciones básicas, segregado de las interacciones globales, receloso a la delegación y descentralización. "El problema de la globalización parece presentarse como la clásica cuadratura del círculo, incluso en esta materia: la globalización exige reglas (que consideramos perdidas o insuficientes); pero las reglas las establecen los Estados; ergo, ¿cómo puede un Estado dar reglas globales, o cómo puede una situación global ser regulada por un sujeto particular? En otras palabras, ¿cómo pueden las normas estatales ir más allá de la soberanía del Estado? Puesto en estos términos, la pregunta es simplemente insoluble" [15]. Es precisamente la naturaleza de la soberanía del Estado-nación lo que es alterado y recombinado por efecto de la globalización. Para Hirst y Thompson[16] nos enfrentamos con la aparición y el

[13] BODIN, Jean, *Los seis libros de la República*, Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.
[14] CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.
[15] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta*, cit., p. 151. Sobre el tema: "*Una delle caratteristiche centrali dell'epoca postmoderna è che lo stato non ha più la capacità, il bisogno né il desiderio della leadership, spirituale (che comprende quella morale). Lo stato "lascia andare", per volontà o per debolezza, i poteri antistrutturali della socialità*". BAUMAN, Zygmunt, *Le sfide dell'etica, Milano*, Feltrinelli editore, 1993, pp. 143 y ss.
[16] HIRST, Paul, THOMPSON, Grahame, *Globalization in question*, Cambridge, Polity Press, 1999.

desempeño de nuevas funciones por parte del Estado-nación y, al mismo tiempo, con recortes en sus facultades, en otras palabras, con la puesta en escena de una nueva consideración de la soberanía por naturaleza alienable y divisible. Se ha terminado, para los dos autores anteriormente citados, la era de las esencias en que la soberanía era entendida como un poder inmarchitable y omnipotente; el Estado-nación opera como un distribuidor de funciones cediendo y transfiriendo soberanía a agencias políticas transnacionales o subnacionales. Martinez De Bringas destaca que "aunque la soberanía adquiere una caracterización distinta, es decir, se moldea y se adapta, el Estado continúa siendo fuente de legitimidad; actúa como una agencia dispositiva que decide, o no, transmitir o ceder poder a otras unidades políticas. Por ello, el Estado-nación funciona no tanto como una entidad soberana, sino como «componente de una cuasi-política internacional», o como «nodos de una red de poder más amplio» cuyas funciones se pueden convertir, principalmente, en controlar y asegurar la responsabilidad de los mecanismos de gobierno de esos otros niveles en que se manifiesta la globalización"[17]. Unos ponen en evidencia como la globalización podría ser un medio para el "eterno retorno" al derecho natural. De hecho, esta última nos obliga a salir del paradigma estatal del siglo XIX y de una primacía de la política[18]. Es justamente en este ámbito que el desarrollo de lo global llevó uno de los cambios más relevantes. Varios autores ponen de relieve como con la globalización hemos pasado de la politización de lo económico a la economización de lo político.

Si de un lado los avances tecnológicos permitieron a los pueblos tener una mayor conciencia de los acontecimientos políticos y entonces un mayor activismo en unos casos (es el ejemplo de la primavera árabe)[19] del otro lado la soberanía no parece más quedarse en los pueblos conectados al territorio sino pertenecer a "oscuros" señores que influencian el consenso de los procesos democráticos. Sobre esta temática, en particular sobre el papel del consenso en la democracia moderna, queda un hito el diálogo entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. El primero, partidario de la acción comunicativa libre, pone de relieve como en la sociedad

[17] MARTINEZ DE BRINGAS, Asier, *Derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, pp. 44-45.
[18] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta*, cit., p. 149. Véase también GROSSI, Paolo, *Globalizzazione*, cit. pp. 151-164.
[19] BALLESTEROS, Jesús, *Globalization and Human Rights: challenges and answers from a European perspective,* Dordrecht, Springer, 2012, pp.4-5. Traducción propria del autor.

postsecularizada, el ser humano puede llegar a una verdadera participación democrática libre a través del discurso libre (sin algún fin estratégico) con el otro, un discurso racional en el que los dos participantes destruyen sus prejuicios, sus pre-comprensiones, y llegan a un acuerdo racional, a un consenso político. Por otro lado, Ratzinger pone de relieve como la sola razón inmanente no puede librar el individuo y entonces la sociedad democrática de un consenso que puede ser influenciado de los que detienen el poder (en este caso económico). La razón argumentaría siempre a partir de hechos dados y se quedaría en un círculo vicioso en que las condiciones alrededor del discurso político serían ya dadas por el poder. El consenso fundado en el discurso de la razón no sería entonces un consenso democrático libre porque no saldría de los mecanismos de poder sobre todo de tipo comunicativo mientras que una relación con la transcendencia, que no niega en absoluto el aporte de la razón en el discurso público, podría romper la cadena[20]. Si los dos dialogantes se abren al tercero (el transcendente, Dios) pueden instaurar un verdadero diálogo libre y liberador y que acerca los dialogantes porque no basado solo en hechos ya dados sino en el misterio. Tanto Habermas como Ratzinger reconocen a las comunidades religiosas grandes potencialidades en el mundo posmoderno y al mismo tiempo ponen en evidencia el riesgo de derivas fundamentalistas. La soberanía en el mundo postético entonces debería ser recuperada, según Ratzinger, en la relación del ser humano con la transcendencia que no niega la razón[21].

Lo político en lo global no puede distinguir más el bien del mal porque ya no hubo solo una crisis de valores sino una crisis del ser humano desligado de la transcendencia y de la comunidad estatal de referencia, el lugar donde uno se reconoce y está reconocido como parte de un proyecto común. La libertad sin derecho afirma Ratzinger es anarquía, sin límites no habría libertad. El poder (*können*) paradójicamente produce más vínculos del deber (*sollen*) disciplinar que exprime obligaciones y prohibiciones. "El deber tiene un límite: el poder, por otro lado, no tiene ningún límite[22]". En el marco de los poderes globalizados, como ya he subrayado antes, desempeña un papel fundamental el llamado *cyberspace*, el

[20] RATZINGER, Joseph, HABERMAS, Jürgen, *Dialéctica,* cit*.,* p. 54.
[21] HABERMAS, Jürgen, RATZINGER, Joseph, *Ragione e Fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005
[22] HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica, Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere,* Nottetempo, edizione Ebook, p. 2 del capitulo *Crisis de la libertad*. Traducción propria del autor.

espacio virtual que supera los límites territoriales de los estados e influencia las masas. Claramente allí también el derecho debería llegar[23].

Presenciamos entonces, en el mundo globalizado, a una política postestatal y postterritorial en que la sabiduría de un tiempo, el saber discernir (la *sapientia* latina, el *sapere* saber saborear y distinguir los diferentes sabores y entonces el abrirse a una relación con el sentido profundo de las cosas) ha sido, a lo largo del siglo XX sustituida por el conocimiento para acabar con el mundo posmoderno en que el conocimiento ha sido sustituido por la información. Hoy en día el que posee la información y los datos tiene el poder, un poder que va más allá del poder estatal y que crea un consenso político transnacional.

Si seguimos con en el análisis del fenómeno político global, esta vez de un punto de vista del ser humano, su impacto a nivel micro, podemos observar que el ser informado del ciudadano global le da conciencia de los acontecimientos, pero, como también pasa en la comunidad global, no le da la posibilidad de individuar el sentido. Caemos en lo antes expuesto sobre la teoría habermasiana. La simple información no otorga al individuo la posibilidad de formar una conciencia crítica de lo real. Por lo contrario, la *sapientia* abre a esta posibilidad. Emblemática es la frase de T.S. Eliot, que parece resumir todo lo anteriormente dicho: *Where is the wisdom we lost in knowledge? Where is the knowledge we lost in information?* Hoy podríamos readaptar la frase de Eliot diciendo: *where is the wisdom we lost in information? Where is intimacy we lost in transparency? Where is the choice we lost in neutrality? Where is the love we lost in resilience? Where is the freedom we lost in the sense of guilt?* [24] Parece entonces que desde el tiempo de la frase de Eliot hemos perdido aún más cosas. Viviendo en un mundo hiperconectado en que todo es transparente y compartido, lo público y entonces lo político es vaciado de significado y de sentido. Como subraya Han, los *social medias* parecen siempre más panópticos digitales que supervisan el espacio social y lo explotan sin piedad. Los reclusos del panóptico Benthamiano eran aislados el uno del otro para imponer disciplina y no podían comunicar entre ellos. Los habitantes del panóptico digital, por lo contrario, comunican intensamente entre ellos y se desnudan

[23] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta,* cit., pp. 150-151.
[24] ELIOT, Thomas Stearns, *Choruses from "The Rock",* en *The Rock,* New York, Harcourt, Brace And Company, 1934.

voluntariamente. "La libertad en ese tipo de sociedad virtual sería posible - según Han - solo a través de la autoexposición y del auto-desnudamiento voluntario"[25]. El individuo es vaciado de su intimidad e identidad y, en segundo lugar, vacía el espacio público de contenido y sentido. Si la célula básica de lo político (el individuo) es vaciada, por consecuente también el espacio político queda desnudo, y la razón con él. Podríamos definir lo político actual como constituido por una razón desnuda a la que quedan solo emociones y pulsiones que el individuo no sabe más descifrar y leer y que son expuestas continuamente en búsqueda de una respuesta que dé sentido a la soledad del individuo virtual. El individuo globalizado posmoderno no acepta más el *amor fati* y el nihilismo, busca la razón que ha perdido confundiéndola con las emociones. Podríamos decir que ha pasado del "*pensiero debole*" de Vattimo a las emociones fuertes en búsqueda de un sentido existencial. La razón perdió memoria de sí misma y el individuo global la busca incesantemente en las emociones, también en lo político.

4. Efectos Económicos

"La globalización económica consiste en la creación de un mercado mundial en el que se suprimen todas las barreras arancelarias para permitir la libre circulación de los capitales: financiero, comercial y productivo. El principal capital queda siendo el dinero entendido como créditos internacionales e inversión extranjera. Su principal característica es que no ocupa un lugar determinado y que gracias a la tecnología puede trasladarse de un lugar a otro con rapidez y muchas veces sin control (*pecunia non olet*). Tras la caída del Muro de Berlín, Francis Fukuyama en su ensayo «el fin de la historia», describe un mundo dominado por preocupaciones económicas, en el que no existen bases ideológicas para un conflicto importante entre las naciones, y en el cual, por consiguiente, el uso de la fuerza militar pierde legitimidad. En la etapa moderna, se observa la decisiva importancia dada a la capacidad para acumular riquezas y la necesidad de su justa distribución, así como la protección de los recursos necesarios para la supervivencia de la humanidad, todo esto basado en el avance científico y tecnológico.

[25] HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, cit. p. 19.

La globalización entonces, vendría a ser como la etapa de culminación del proceso histórico de expansión del capitalismo, con dos objetivos: la libre movilidad del capital y la creación de un solo mercado mundial, pilares de la ideología liberal dominante"[26].

En la globalización de la que estamos tratando en este párrafo, la económica, la profecía de Marx queda desatendida. Según el autor alemán la contradicción entre fuerzas productivas y medios de producción habría tenido que transformarse en el comunismo. Lo a que presenciamos es exactamente lo contrario. En vez de transformarse en comunismo el capitalismo industrial se transformó en neoliberalismo y en fin en capitalismo financiero especulativo eliminando casi totalmente del discurso la llamada lucha de clase. Es exactamente esta última transformación la que marca el cambio de una economía territorial a una economía global deterritorializada. Este acontecimiento puede ser identificado con la conferencia de Rambouillet de 1975. "Es allí que se decidió pasar al régimen de la libre circulación de los capitales abandonando los principios establecidos en el convenio de Bretton Woods. Muchos están de acuerdo en subrayar que en realidad la desregulación económica había empezado ya cuatro años antes por parte del presidente Americano Richard Nixon, en su decisión de abandonar el principio de la estabilidad que establecía la convertibilidad fija del dólar con el oro. El proceso que nos llevó a la globalización económica se completa en 1995 con la creación del WTO que liberalizó el comercio de los bienes"[27].

El neoliberalismo puede considerarse una mutación del capitalismo. Hace del trabajador un empresario. No es el comunismo lo que eliminó la clase obrera sino que es en el neoliberalismo que esta última es explotada por otros. Hoy en día, afirma Han, cada uno es un trabajador que explota a sí mismo por su propria empresa[28]. Cada uno, para utilizar el lenguaje de Hegel, es padrón y siervo al mismo tiempo en una única persona. "La misma lucha de clase se ha transformado en una lucha interior consigo mismo"[29]. Iluminante sobre la situación global a la que presenciamos es seguramente la frase de Montesquieu escrita dentro del Esprit de

[26] CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.
[27] BALLESTEROS, Jesús, *Globalization*, cit. p. 4. Traducción propria del autor.
[28] HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, cit. p. 11.
[29] *Ibidem*.

lois (1748) "*l'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes: si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels"*[30]. Por un lado, esta frase podría parecer totalmente verdadera. A nivel global no tenemos más grandes guerras sino muchas pequeñas guerras. El comercio internacional ha hecho que los intereses conflictivos se desarrollaran en "guerras económicas" más que en guerras armadas. Se alcanza una paz aparente mientras el ser humano vive un conflicto interior debido al hecho que no trabaja más para sus necesidades reales sino por el capital mismo. Este último, desconectado de la economía real, fluctuante, liquido (para utilizar las palabras de Baumann), desarrolla necesidades que sirven a su supervivencia que percibimos como nuestras. Este último se proclama como nuevo dueño, y como evidenciado anteriormente, la política se encuentra esclava de este último. En el sistema neoliberal los políticos consideran el elevado endeudamiento (*verschuldung*) responsable del hecho que su libertad de acción sea fuertemente limitada. Si estaríamos libres de deudas, el ser humano podría actuar libremente y verdaderamente de manera responsable. Pero, se pregunta Han en su reflexión, quizás el ser humano se endeuda para no tener que actuar, en fin y al cabo para no ser libre y entonces responsable. Una concepción sustentada también en el pensamiento de Benjamin, el cual concibe el capitalismo como una religión. Se trataría del primer caso de un culto que no permite la expiación sino que produce culpabilidad y deuda. Como no hay posibilidad de salir de la deuda el estado de esclavitud se perpetua dice Benjamin: una terrible conciencia de la culpabilidad, que no sabe purificarse, utiliza el culto no para expiar en este último su culpabilidad sino para hacerla universal[31]. Es exactamente el mecanismo con el cual se difunde la globalización económica de tipo neoliberista.

La globalización del mercado, como expresión de la ley del más fuerte, el liberismo económico que se manifiesta sin límites, podrían conducir la *lex mercatoria* a un resultado aberrante. Esta última podría volverse simplemente una regla y una racionalización de hechos y efectos que ya se consumaron. El derecho

[30] MONTESQUIEU, Charles, *De l'esprit des lois*, Paris, Pourrat, 1834, p.100.
[31] BENJAMIN, Walter, *El capitalismo como religión*, en *Angelus Novus*, escritos de Walter Benjamin, (trad. H.A. Murena), Granada, Editorial Comares, 2012, pp. 128-132.

volvería simplemente una registración de un evento ya sucedido. De esta manera, el derecho no se pondría más como un límite vinculante a lo que sucede sino, según el inquietante análisis de Lipari, sería descarnado y desvitalizado de su naturaleza por parte de la cultura de la globalización[32]. En este sentido, podríamos hablar de una ideología global, lo que Ulrich Beck denomina "globalismo". Este último remite al desalojo y sustitución del poder y función de la política por la hegemonía del mercado mundial. Se trata, en definitiva, de reducir la pluridimensionalidad de la globalización a una sola de sus expresiones. Lo que unos llaman la mundialización del capitalismo.

Esta concepción de la globalización de la indiferencia, como la llama el Papa Francisco I, se caracteriza por ser un nuevo colonialismo del occidente hacía el resto del mundo a través del modelo neoliberista de matiz anglosajón. Son tres las características de la mundialización capitalista. En primer lugar, como ya hemos visto, la superación de la vieja forma de estado nacional vaciada de sentido; lo *ius publicum europeum* como lo llama Carl Schmitt. La experiencia de la soberanía de los estados nacionales que se fundan en una supremacía de lo político sobre la economía ve un cambio hacía la superioridad de la economía sobre los estados nacionales. Esta última vuelve el *superiorem non recognoscens* (Bodin). Hoy en día los estados vuelven simplemente expresiones de la lógica de la economía y del mercado. No se gobierna más el mercado sino que somos gobernados por él mismo, en la realización de un mercado planetario soberano y transnacional.

La segunda característica de esta manera de concebir la globalización, y aquí analizamos ya el fenómeno económico en su micro-expresión individual, es la de la unificación de lo real y de lo simbólico del individuo bajo el consumo de bienes. Los límites a la circulación de los capitales, de los bienes y de la explotación de las personas como nuevos esclavos son eliminados y se persigue como resultado la eliminación de la pluralidad cultural, tradicional y lingüística hacía la neutralidad de un individuo (unos hablan de dividualismo) sin raíces, amorfo, unisex, sin identidad, sin alguna historia pasada y por lo tanto ninguna visión del futuro. El *dasain* (el ser juntos) ha sido bajado al nivel de las cosas, que simplemente no tienen

[32] LIPARI, Nicolò, *Diritto e valori sociali. Legalità condivisa e dignità della persona*, Roma, Studium, 2004, p. 104. Citado en DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta,* cit., p. 157.

una existencia, pero son, no tienen un pasado ni un futuro. La tercera característica es que esta globalización quiere ver lo mismo en cualquier parte del planeta, es un gran narciso que se mira en el *iPhone*. Por esto una globalización concebida de tal manera podría definirse *eterofoba*, una globalización que odia la alteridad (la otredad) y que quiere eliminar cualquier diferencia. El otro (*alter* en latín) es exactamente lo que puede alterar el equilibrio, mientras que lo que la financialización del planeta persigue es exactamente anular cualquier identidad que pueda poner en peligro, alterar, el desarrollo del mercado desconectado de lo real. El dogma de la secularización financiera es: neutralidad. Lo neutral hace que el sujeto vuelva objeto, que el ser no tenga expresión sino la de seguir consumando para satisfacer sus apetitos hedonísticos o ideales.

A nivel geométrico se podría encajar la mundialización de la cultura económica capitalista dentro de la representación de una esfera perfecta que en cualquier punto de su superficie es igualmente distante del centro. Una globalización de las diferencias, a lo contrario, podría ser representada por un poliedro (como lo describe Papa Francesco I en su encíclica *Laudato Si'*).

5. Efectos Sociales

Un nuevo modelo de organización del trabajo y el fuerte desarrollo tecnológico son al mismo tiempo dos aspectos favorecidos por el espíritu de la globalización y dos consecuencias de ella en que quiero detenerme brevemente.

Con referencia al primer aspecto el modelo de trabajo tradicional ha dejado de funcionar y es reemplazado por el "*offshoring*"[33] que busca la ventaja estratégica, que brinda la oportunidad de trasladar capitales a lugares antes ignorados y que solo tienen para ofrecer capital humano. Por cierto es un hecho que genera descontentos entre los habitantes de las grandes potencias económicas que contemplan el desplazamiento de los puestos de trabajo a otros países y la fuga de sus capitales

[33] *Offshoring* o *outsourcing* internacional es la subcontratación de procesos de negocios de un país a otro, usualmente en busca de costos más bajos o mano de obra. Incluye procesos como producción, manufactura, servicios, e incluso innovación o investigación y desarrollo. Así en CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.

que encuentran en otras sociedades mejores condiciones para invertir. Además, temen una disminución en sus salarios. A esto se suma la idea de que los cambios en el escenario mundial, benefician a unos pocos países mientras que afectan negativamente a la mayor parte de la humanidad. Pero es un hecho que una parte importante de los países antes integrantes el llamado "tercer mundo" (ejemplo China, India y Brasil), se han convertido en verdaderas potencias industriales por haber sido capaces de aprovechar las ventajas de la globalización.

En este tema en primer lugar se confrontan las diferentes ópticas de las realidades que ven una disminución de las oportunidades productivas y de trabajo y de las que ven las consecuencias positivas de inversiones, de establecimiento de empresas y de incremento de las posibilidades de trabajo[34].

Otra reflexión es que el nuevo modelo que se ha establecido conlleva un saldo negativo en términos de protección de los derechos de los trabajadores y, más en general, de los derechos humanos (sobre todo por lo que se refiere a las mujeres y a los niños), así como del respeto y de la conservación de las culturas de los países donde se traslada la producción.

Otro tema fundamental de impacto social es seguramente debido a las consecuencias del desarrollo tecnológico. Rifkin habla del "fin del trabajo". En su trabajo el economista pone de relieve como la "tercera revolución industrial" puede servir tanto el bien como el mal. El riesgo planteado por el autor estadounidense se refiere a la posibilidad que el desarrollo tecnológico y el desarrollo de la comunicación podrían llevarnos a un mundo sin trabajadores. Hoy en día seguramente los avances tecnológicos plantean el problema del futuro del trabajo. Mientras que en las dos primeras revoluciones industriales la historia del trabajo humano no había sido afectada profundamente, en la tercera (la revolución robótica) los robots sustituyen los trabajadores en las tareas manuales, técnicas y de análisis de datos. Este cambio de paradigma del concepto de trabajo cuestiona la naturaleza misma del ser humano. Este último se ve en competición no solo con otros seres humanos, sino por primera vez con las maquinas. Estas últimas se ponen como un signo de interrogación para el hombre posmoderno. ¿En que me difiero yo de las maquinas? El pensamiento de unos autores, como lo de Deridda, ven como

[34] *Ibidem.*

única categoría no afectada por la revolución robótica la del "saber" y de la transmisión del mismo. Seguramente el ser humano deberá enfrentarse con sus mismas creaciones (las maquinas) y ser capaz de ver en ellas un medio por su desarrollo y para descubrir nuevos tipos de trabajo. El riesgo es terminar en un futuro distopico como lo planteado por la película Matrix en que las maquinas explotan los seres humanos y no lo contrario.

Los aspectos que se refieren al modelo de producción y de organización del trabajo son originados por las políticas. Esto significa que nos encontramos delante de algo que tiene un fuerte coeficiente de variabilidad. Es decir, que el modelo actual de globalización no es una tendencia inevitable, sino, al menos en parte, el producto de opciones en materia de políticas. Mientras que los cambios tecnológicos son muy a menudo irreversibles, las políticas pueden ser transformadas. Por su parte los progresos tecnológicos también han contribuido a ampliar las opciones que se nos presentan en el plano de las políticas. Son estas interdependencias que abren espacios para posibles diferentes opciones.

Mencionando al Papa Francisco I para analizar el impacto de la globalización a nivel social sobre el individuo "en este contexto, algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detengan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante. Mientras tanto, los excluidos siguen esperando. Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera

nos altera"[35]. Si el trabajo se desconecta siempre más de la sociedad real, hecho debido también al desarrollo de posibilidades como el *teleworking*, el individuo se desconecta siempre más de su entorno y su casa vuelve su lugar de trabajo. El individuo se siente siempre más desconectado de una comunidad real. Es interesante destacar que si por un lado el trabajo se vuelve más virtual del otro lado asistimos a enormes fenómenos migratorios en que no solo se huye de condiciones políticas y de vida aberrantes, sino que se busca un futuro mejor a nivel laboral en países más desarrollados. Se huye o se migra en búsqueda de un trabajo real. Estas contradicciones de la globalización ponen en evidencia como el individuo paradójicamente se encuentra en el medio de un desarrollo tecnológico que le permite vivir condiciones de trabajo hace un tiempo inimaginables y de una cultura del descarte para que tiene que migrar a otro lugar donde encontrar un trabajo a menos que una gran hacienda no haya decidido desplazar su producción en su país por tener costes de mano de obra favorables. El ser humano de la globalización vive entonces en la paradoja en que de un lado parece aislarse de la comunidad social en que vive con las posibilidades del *teleworking* no percibiendo más el impacto social de su trabajo y del otro lado busca exactamente una comunidad de trabajo que lo acoja.

6. Efectos culturales

Analizar en breve el impacto cultural de la globalización es una empresa que peca de soberbia, sin embargo, se pueden poner en evidencia unos de los rasgos principales de ese impacto. Determinar si la globalización ha generado o generará una cultura global, y no simplemente un sistema económico global, es muy difícil a analizar, pero lo que se puede destacar es su influencia en este sentido. Por un lado, a partir de los años 70, se comienza a hacer evidente que las políticas

[35] FRANCISCO I PAPA, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del Santo Padre Francisco a los Qbispos a los Presbíteros y Diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2013, p. 29.

educativas están direccionadas a que los derechos y la diversidad cultural estén garantizados, a través no solo de actitudes de tolerancia, sino principalmente, por medio del fomento de la interrelación y la convivencia entre las culturas, así como la aceptación del pluralismo cultural que ha abandonado las antiguas ideologías nacionalistas. Por otro lado, a menudo se confunde el pluralismo con el relativismo, el aceptar que cada cultura es intraducible y está cerrada en su sistema especifico de lenguaje. Esto lleva seguramente grandes dificultades en el diálogo entre los varios actores de la globalización. A nivel mundial adquieren mayor significación en los sistemas educativos actuales, las cuestiones de solidaridad frente a la xenofobia, el racismo y la intolerancia, buscando el desarrollo de la cooperación, la solidaridad y la comprensión internacional, así como una educación basada en los derechos humanos, los valores democráticos, la paz y últimamente la ecología.

En lo cultural, la mundialización comporta la desaparición de lenguas y culturas y la aparición de una cultura común en los deportes, el idioma, la televisión, la música, el cine, entre otros. Este proceso de homogeneización planetaria, es considerado a veces una occidentalización, Deridda la llama ege-homogeneización (toda diferencia se baja al mismo plano del valor del mercado). Presenciamos a veces a una combinación de una sociedad de consumo occidentalizada que folkloriza elementos de otras culturas que asimila, o a veces a la suma de los procesos originales de modernización de las diferentes culturas. Finalmente, la mundialización afecta muchos otros sectores de la vida pública y privada como el ámbito jurídico, de la salud, de la cooperación, de las migraciones o del turismo, pero sobre todo el medioambiente.

En resumen, los procesos de globalización se apoyan en la cultura de los grupos que en las diversas realidades más se identifican en ella, porque están insertos y han sido beneficiados o piensan ser beneficiados por el modelo aplicado. Esta cultura, que se pretende global es una mundialización de aspectos básicos de la cultura norteamericana actual, junta a ingredientes de otras culturas avanzadas. Con su fuerte inclinación al mercado pretende también orientar hacia la educación que solo estaría

"justificada" como preparación al trabajo. Por su parte, una reacción en formas muy diversas, desde la "búsqueda de las raíces" hasta los fundamentalismos militantes y hasta violentos, y la vuelta de los populismos es a la base de un resurgimiento de las culturas locales. En fin, se están generando contraculturas, en los grupos excluidos o marginados del proceso con contenidos conflictivos o potencialmente conflictivos.

A nivel individual en el actual contexto de hegemonía neoliberal adquiere relevancia una ética de la dignidad de la persona. Ser digno es exigir el reconocimiento como sujetos, rencontrarse consigo mismo, confiar en nuestras propias capacidades y potencialidades de vivir y de luchar. La dignidad es un valor fundamental de una ética de la autonomía y de la liberación, sobre todo en un momento histórico donde la victimización y la negación de la vida, trastocan todos los valores. Sin embargo, a menudo el concepto de dignidad, y como veremos de derechos humanos, es entendido por los sujetos de derecho como un derecho a la libertad sin igualdad. Sin igualdad sustancial en la relación, la dignidad se vuelve un derecho, o mejor dicho un non-derecho, al egoísmo interrumpiendo la relación entre el yo y el tú. Es exactamente la paridad de los sujetos, el hecho de "no poder ser objeto de la decisión del otro, lo que garantiza la dignidad"[36]. Para que la dignidad sea un evento cultural para el individuo parece entonces necesario no desconectarla del otro y sobre todo de la comunidad.

7. Efectos regionales

"Esta globalización o mundialización genera cambios en las regiones en términos estructurales. La integración económica es la única manera de sobrevivir y competir en las condiciones actuales, si bien es cierto que los tratados internacionales existieron ya desde mucho antes de la globalización hoy más que nunca los países encuentran que estando solos tienen poca influencia en el mercado, y que existen ventajas que son comunes a todo bloque de integración, como por

[36] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi di antropologia giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, pp. 58-59.

ejemplo: un mercado ampliado, mayor poder de negociación, mayor capacidad de atracción de recursos internacionales, mayor aprovechamiento de economías de escala en la producción; ampliaciones en el mercado efectivo como producto de relaciones entre países y menor vulnerabilidad económica a factores externos[37]". Esto a nivel individual tiene a menudo efectos positivos permitiendo, como es el caso de la Unión Europea, la posibilidad de la circulación no solo de bienes, sino también de las personas en el ámbito de una unión regional. Esto garantiza una mayor libertad de movimiento, de oportunidades y en fin de desarrollo de la personalidad de uno mismo.

8. La globalización entre ventajas y desventajas

Si uno de los objetivos a nivel mundial es el alcance de la paz y un bienestar generalizado para analizar cuáles son las ventajas y las desventajas de la globalización podríamos poner como criterio de análisis de este fenómeno la paz y el bienestar generados. Es entonces importante "determinar si estas pueden inclinar la balanza hacia la paz o si bien genera tantos conflictos políticos, económicos, sociales, culturales o de convivencia entre los países de una región como para despertar reacciones armadas en alguno de ellos, producidas exclusivamente por los efectos de la globalización"[38].

Entre las ventajas de la globalización que podrían fomentar procesos de paz directamente se observa un aumento del empleo debido a la inversión de capitales internacionales, en particular en los países subdesarrollados (claramente no analizo que tipo de empleo, siendo a menudo una explotación de los trabajadores a costes menores). Una consecuencia positiva de la globalización es también disminución de los costes de producción y consecuentemente en general el precio de los productos es menor, lo que ayuda las zonas donde hay gran parte de la población que vive en la pobreza. La globalización aumentó seguramente la competitividad y elevó la calidad de los productos. Uno de los aportes principales del estar conectados globalmente fueron seguramente los descubrimientos y los inventos que llevaron a mejoras tecnológicas que ayudan a la producción, a la

[37] CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.
[38] *Ibidem*.

comunicación, al transporte y a la medicina. Se observa también una mayor disponibilidad de bienes que antes no se podían o era difícil obtener en los países en desarrollo o subdesarrollados[39]. El impacto directo de la globalización sobre la paz es ambivalente. De un lado parece que los grandes conflictos hayan desaparecido, por otro lado, presenciamos a muchos pequeños conflictos y al resurgimiento del terrorismo internacional. Podríamos definirla una paz aparente o una tercera guerra mundial, como la llama Papa Francisco I. Está claro que las relaciones comerciales por sí solas no alcanzan absorber los conflictos, aunque seguramente evitan guerras armada. A estas últimas se sustituyen las guerras a nivel económico y financiero que a nivel social tienen un coste que no podemos definir inferior a lo causado por una verdadera guerra armada.

Entre las desventajas observamos una "mayor desigualdad económica entre los países desarrollados y subdesarrollados con el consecuente aumento de la pobreza en los países subdesarrollados. Las nuevas tecnologías de la información crean también nuevas formas de desigualdad dividiendo al sistema internacional en países inforicos e infopobres. Se ha generado desigualdad económica dentro de cada nación ya que la globalización beneficia a las empresas grandes y poderosas". Como consecuencia del desplazamiento de la producción de las grandes empresas hacia países donde el coste de la mano de obra es muy bajo aumentó el desempleo en los países llamados desarrollados. Unos ven en esta manera de actuar de las grandes empresas un nuevo colonialismo. En este sentido, es interesante observar como los GAF (*Google*, *Amazon* y *Facebook*) y las otras grandes multinacionales de la digital y del *e-commerce* a menudo obtienen grandes ingresos sin pagar los impuestos en el lugar en que han llevado a cabo sus actividades comerciales. Otro elemento que podríamos definir una desventaja de la globalización hacia una paz, un bienestar y armonía global es seguramente la constante degradación del medioambiente por la explotación de los recursos fomentada de una circulación del capital y sobre todo de los bienes a menudo necesitados para sustentar el nivel de vida de los países más ricos y la llamada cultura del "descarte"[40]. Se desarrollaron menores oportunidades por parte de las pequeñas empresas de competir con las empresas multinacionales debido a su

[39] Sobre las ventajas de la globalización *Ibidem*.
[40] FRANCISCO I PAPA, *Exhortación,* cit.

poder económico y a su red y expansión a nivel transnacional por lo que en el gran público de consumidores son mucho más conocidas. La liberalización de los capitales financieros sin control causa un *gap* con los capitales reales ya que se trasladan hacia cualquier país que les ofrezca mejores ventajas en su producción y no necesariamente esos capitales financieros son utilizados en la economía real, sino que a menudo se vuelven un instrumento de especulación que queda en lo virtual[41]. Este aspecto del flujo de capitales incontrolados que viajan a nivel global crea círculos virtuales y reales de riqueza o de especulación de los que los capitales no salen causando enormes desigualdades de riqueza entre las zonas afuera de esos círculos viciosos y las que quedan dentro de esos círculos.

[41]CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.
.

La morale è semplicemente l'atteggiamento che adottiamo nei confronti di individui che personalmente non ci piacciono. (Oscar Wilde)

CAPÍTULO II

El diálogo intercultural generativo: Entre el fin de la historia y nuevos lenguajes

1. ¿Un cambio de época?

A partir de lo analizado anteriormente podemos afirmar que el fenómeno de la globalización afecta profundamente los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de un país. Como hemos visto esta puede afectarlos positivamente o negativamente dado que como cada fenómeno la globalización no es ni mala ni buena. Su desarrollo depende de cómo la humanidad entera conseguirá interpretarla individuando los factores que puedan favorecer la paz y rechazando los que pueden escalar hasta la guerra.

La globalización es un cambio de perspectiva y de realidad, es un cambio de época en que en la realidad ya se ha pasado de la concepción de Estado del siglo pasado a una sociedad hiperconectada en que las fronteras estatales ya son superadas por el flujo de capitales virtuales y de la comunicación tecnológica. Los gobiernos están insertados en un panorama más amplio en que tienen un papel de gestión multinivel y en que son simplemente un *hub* de intereses a la vez globales y locales. El futuro de cada país y de cada pueblo depende siempre más de los otros (un ejemplo claro es la pandemia del Coronavirus). Ya no se puede vivir en un mundo distinto o volver a un pasado en que cada Estado se cierra, más o menos, en su propria política nacional. Una de las características que seguramente caracterizan el mundo moderno es el paradigma de la competencia entre los diferentes actores globales privados y públicos y no el de la cooperación y de la participación. Hay unos países o pueblos que están mucho más desarrollados de otros y otros que deben

uniformarse a su ritmo de crecimiento y a su visión del mundo.

Lo importante es entender que la globalización es un cambio de realidad natural[42] (no debido solo al proyecto de la orden liberal internacional sino fruto de la natural relacionalidad humana que hoy en día es hecha más fácil por los avances tecnológicos en todos los sectores) a la que tanto las personas como los gobiernos se están adaptando, y es imposible abstraerse, ya que hoy en día ningún país puede optar por hacerse a un lado de los avances tecnológicos y vivir en un mundo distinto. Al mundo de hoy se lo puede visualizar como una competencia, en vez de una participación, en el cual todos están corriendo y donde los que están atrás intentan hacer su máximo esfuerzo por mejorar.

"Desde el punto de vista político, los países hoy están obligados a reformular el concepto de poder y de soberanía para poder vivir en paz, si bien todos son iguales desde lo legal al no existir un poder democrático y legal por encima de los Estados existe una anarquía que los obliga a la autoayuda; también hay que tener en cuenta que la anarquía es lo que hacemos de ella; y los países pueden cambiar, pueden ser mejores y competir en otros niveles"[43] intentando poner de nuevo lo político encima de lo económico.

En una globalización de los armamentarios la resolución de los conflictos a través de guerras armadas es cada vez más rara; el riesgo es una guerra mundial que ponga en riesgo la supervivencia de toda la humanidad. Ya son muchos los países que detienen armas nucleares.

La desigualdad generada a países nivel económico entre países desarrollados y no aumenta más y más. Seguramente a nivel económico hay que dirigirse hacia un sistema redistributivo de las materias primas, de la riqueza y de

[42] Katia Castaldo sostiene, por lo contrario, que la globalización sería fruto solamente de un proyecto político, excluyendo la posibilidad que sea también un fenómeno natural: "*Una delle affermazioni più diffuse tra i fautori del mercato globale è che l'economia di mercato è un fenomeno naturale e che, dunque, la globalizzazione è un fatto naturale, interpretabile come una fase dell'inarrestabile processo dell'evoluzione della specie umana. Eppure la globalizzazione non è affatto un fatto naturale, ed in questo senso neutro, ma un evento altamente politico di portata mondiale1. La globalizzazione è, infatti, essenzialmente progetto politico, che si sostanzia, precipuamente, da un lato, nella separazione tra crescita economica e formazioni sociali - e dunque nella separazione tra impresa e territorio e tra produzione e bisogni - e, dall'altro, nella separazione tra individuo e gruppo*". CASTALDO, Katia, *Globalizzazione e diritti umani: un dibattito italiano* en *Utopìa y Praxis Latinoamericana* [online]. 2005, vol.10, n.30, pp. 087-103, el texto puede ser recuperado a la URL: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000300007

[43] CASTELLÁ, Sergio, *La Globalización*, cit.

la tecnología.

"Desde lo cultural la tendencia hacia una cultura global es inevitable, la cultura constituye un conjunto de símbolos, rituales, valores, mitos e imágenes referida al imaginario colectivo; la cultura no es autónoma ni estable sino que está constantemente influenciada por las subculturas; el aumento de la comunicación ha generado un mayor conocimiento de la forma de vida de otros países; esto modifica valores y creencias de la cultura local pero a su vez las culturas locales influyen y corroen a las demás culturas debido a su interacción"[44].

La integración a nivel regional desarrolla una cierta hermandad entre los países vecinos, un ejemplo es el proyecto europeo donde después de siglos de guerras desde el fin de la segunda guerra mundial reina la paz. El diálogo a nivel regional tiene un papel central en el desarrollo de percursos que van hacia la paz, en este sentido, la integración por regiones es seguramente uno de los antídotos al fundamentalismo.

Si la globalización tiene efectos favorables hacia la paz, en fin, depende de nuestra respuesta y de nuestra conciencia del fenómeno que estamos viviendo. Una educación al diálogo y a la cooperación entre pueblos y tradiciones diferentes es seguramente central como central es disminuir las diferencias sociales y redistribuir la producción y la riqueza.

2. El melazaceno: entre confusión y violencia

Sin embargo, el mundo posterior al 1989 parece estar en una profunda desilusión por las esperanzas que el fin de la Guerra Fría y la búsqueda de un nuevo orden basado en el derecho, la cooperación y la construcción de puentes entre las diferentes culturas han generado[45]. Nadie se atreve hoy a predecir la paz universal. Hoy, la tierra, en cambio, parece ser el reino del desorden, de la confusión, de la

[44] *Ibidem*.

[45] Véase TULLY, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in age of diversity*, Cambridge, University Press, 1995; SCOLLON, Ron, WONG SCOLLON, Suzanne, *Intercultural Communications a discourse* approach, Oxford Cambridge USA, Wiley Blackwell 1995; BRAUDEL, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud, 1987; se ha utilizado la edición inglesa *A history of Civilizations*, London, Penguin, 1993.

anarquía, de la violencia, de muchas pequeñas guerras y del terrorismo[46]. Muchos politólogos se han turnado para tratar de encontrar una clave interpretativa del presente y una solución a esta época que, por su confusión y su restructuración de la organización global, podríamos definir melazaceno. Una época no solo liquida sino parecida a una melaza en que estamos inmergidos y en que cada paso en adelante parece ser acompañado de una confusión que hace el esfuerzo imponderable. Entre los que intentaron dar una clave de lectura de este momento histórico seguramente debemos recordar a Fukuyama[47], con su reflexión sobre el fin de la historia (Mircea Eliade, a su vez, habló de "miedo a la historia[48]"), y a Alvin Tolfler sobre las tres olas tecno-sociales[49].

---

[46] PAPINI, Roberto, *Globalizzazione culturale. I valori e le politiche in atto*, Roma, Aracne, 2006, p. 39.

[47] "De este conjunto de hechos, los primeros acaecidos cronológicamente fueron interpretados enseguida desde una perspectiva liberal como indicios de un próximo fin de la historia. De acuerdo con el célebre artículo de Fukuyama, el funcionario del Departamento de Estado de los Estados Unidos, ya citado anteriormente, estaríamos asistiendo al último paso de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal occidental, forma final de gobierno humano. Sin entrar a discutir la tesis en sí, seguramente debemos convenir con ella en que no se ha producido una convergencia entre capitalismo y socialismo, tal como se había predicho, sino más bien una inquebrantable victoria del liberalismo económico y político. En cuanto a otros dos fenómenos que podrían oponerse al triunfo final del liberalismo, como la licencia de la religión y el nacionalismo, Fukuyama piensa que no son capaces de constituir alternativas válidas, aunque quizás sí de complementar de algún modo el liberalismo, este es incompleto por definición. Sin embargo, los hechos ocurridos a lo largo de los últimos años, en Europa y fuera de ella, han puesto de manifiesto una fuerte - imprevisible- vitalidad de ambos fenómenos, lo cual obliga a un planteamiento de sus relaciones con la democracia liberal más matizado y complejo de los que ordinariamente vienen realizándose. Por otro lado la herencia socialista ha marcado tan fuertemente la conciencia y la cultura ética y jurídica mundial. No es entonces fácil predecir de qué manera seguirá influyendo en el futuro la crisis actual del modelo de Estado del bienestar, iniciada en la década de los 70. No puede significar el fin del Estado Social de Derecho y la vuelta al liberalismo, propio de una época ya pasada, pero sin duda será necesaria una transformación muy profunda de sus estructuras, sobre bases culturales, económicas y jurídicas nuevas. A todo ello hay que añadir que, en extensas regiones de la Tierra - en las que precisamente se concentra la mayor parte de la población mundial, la idea de Derechos Humanos ha entrado a formar parte de la cultura política y jurídica, pero el orden social sigue fundamentándose en bases muy diferentes de las predominantes en Occidente". BALLESTEROS, Jesús, *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 119-120.

[48] "Fukuyama lo teorizó en 1992 -al comienzo de la globalización- con *El fin de la historia y el último hombre*, en el que predijo la victoria general de los principios liberales. Pero para el hombre común de hoy hay lo que puede llamarse "exceso de historia". Pensemos en los migrantes, que se han convertido en la cara de la inseguridad: la historia de los países lejanos entra "invasivamente" en mi país". RICCARDI, Andrea, *Ripensare le comunità per vincere le paure*, en *Corriere della Sera*, 1 de febrero de 2019, el articulo se puede recuperar al sito web: https://www.corriere.it/opinioni/19_gennaio_31/ripensare-comunitaper-sconfiggere-paure-d78b71e2-2574-11e9-9fef-1e7c69c121a7_preview.shtml?reason=unauthenticated&cat=1&cid=AEZyOFoB&pids=FR&credits=1&origin=https%3A%2F%2Fwww.corriere.it%2Fopinioni%2F19_gennaio_31%2Fripensare-comunitaper-sconfiggere-paure-d78b71e2-2574-11e9-9fef-1e7c69c121a7.shtml.Traducción propia del autor.

[49] TOFFLER, Alvin, *Guerre et contre-guerre. Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, París, Fayard, 1994.

Lo que es evidente, y lo que se observó en el capítulo anterior, es que la globalización[50], independientemente de sus implicaciones positivas o negativas, es ciertamente un fenómeno natural, y no solo político, de encuentro o choque entre diferentes culturas, tradiciones jurídicas y religiosas debido al desarrollo tecnológico y a la difusión de la orden liberal a nivel global. El riesgo de este encuentro o choque es el cerrarse de los dialogantes en posiciones extremas como consecuencia del miedo al perder su propria identidad. A este respecto, es interesante subrayar un detalle de la posición de Hungtinton a la hora de explicar la actual dominación del fundamentalismo en las religiones[51]. Una posición que puede ser extendida también a los choques culturales y jurídicos: "los conflictos parecen haber pasado del orden económico-político al orden cultural-religioso"[52]. La razón de este cambio es que no habría problemas estructurales en los campos de la economía y de la política porque el mercado y la democracia política han triunfado y no habría alternativa a ellos, al menos por el momento. Si por un lado los conflictos armados han sido absorbidos por guerras financieras económicas, del otro lado estas generan traumas a nivel social en temas de exclusión, difusión de la pobreza y corrosión de las comunidades básicas de sentido. "El fundamentalismo religioso sería una respuesta a los "traumas de la modernidad" porque de alguna manera los hace más soportables. La religión fundamentalista parece ser la más adecuada para el sistema neoliberal dominante: quizás una de sus válvulas de salida. En algunas áreas, hemos pasado de una religión crítica (con respecto a las injusticias sociales) a una que está atenta a los fenómenos culturales (de ahí los "nuevos conflictos" culturales dirigidos contra las consecuencias inmorales de la modernidad). En este sentido, la religión fundamentalista, iría de la mano con la industria cultural occidental, que desplaza su atención de los problemas sociales y

[50] Para profundizar los diferentes aspectos de la globalización véase D'ORVILLE, Hans, SEIBOLD, Balthas, *Globalization with a human face. Benefiting all*, París, UNESCO et United Nations University, 2004, pp. 59 y ss.

[51] PAPINI, Roberto, *La globalizzazione*, cit. p. 39.

[52] "En las sociedades multiculturales, el establecimiento del Estado de derecho sólo puede tolerar formas de vida que se articulan en el *medio de* las tradiciones no fundamentalistas, ya que la coexistencia jurídicamente equivalente de estas formas presupone que las diferentes afiliaciones culturales se reconozcan entre sí. Cada persona debe, de hecho, ser reconocida como miembro de una comunidad que se integra en torno a una determinada concepción del bien. Pero, en consecuencia, la integración ética de los diferentes grupos y subculturas, cada uno con su propia identidad, debe desvincularse del nivel de integración política abstracta que incluye por igual a todos los ciudadanos". HUNGTINGTON, Samuel Phillips, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996. Traducción propia del autor.

políticos a centrarse en las diferencias culturales (Levinas habló del fin de la pasión política); en otras palabras, nos enfrentaríamos a un mecanismo de ocultación de los problemas reales"[53].

La presión de la globalización económica y democrática tendría por lo tanto el efecto de acentuar la resistencia de la identidad[54] y los conflictos culturales. Los conflictos económicos en el mercado mundial estarían en el fondo como una causa oculta de tales conflictos o estos conflictos serían simplemente una manera de ocultar problemas sociales más profundos. Entre otros, Benajamin Barber destaca con claridad como efecto indirecto de la globalización, el surgimiento de conflictos de identidad, culturales y religiosos. La vuelta a líneas políticas soberanas[55] tanto en Europa como en los Estados Unidos debería interpretarse a la

[53] *Ibidem*.

[54] Manuel Castells define la identidad para los individuos como "la fuente del sentido y de la experiencia" y distingue entre "identidad-resistencia" y "identidad-proyecto". Con la primera se refiere a un encerrarse de forma defensiva. La segunda se realiza en el momento en que los individuos construyen una identidad nueva (sobre la basis de su propio patrimonio cultural) que redefine su posición en la sociedad. Véase CASTELLS, Manuel, *The power of identity*, Williston Vermont USA, Blackwell publishers, 1997.

[55] Sobre el tema de las líneas políticas soberanas es fundamental en la opinión del autor el análisis de Andrea Riccardi: "El politólogo Yascha Mounk ha captado el sentimiento de muchos en los últimos años: «Durante casi un siglo, la democracia liberal ha sido un sistema político predominante en gran parte del mundo. Hoy en día, esa era podría estar agotándose». Hay una crisis transnacional de la democracia liberal desde Brasil hasta Filipinas a través de Europa. No un contagio político-ideológico, como lo fue el marxismo, sino un cambio que viene de la transformación humana y antropológica de la globalización en el último cuarto de siglo. Este es el paso decisivo: los efectos de la globalización sobre las mujeres y los hombres contemporáneos. Hemos pensado poco en ellos, también porque a menudo nuestras categorías han quedado en el pasado; en cambio, se ha producido una revolución antropológica global. La política ha cambiado, porque la gente ha cambiado. Los ilimitados horizontes globales han despertado un gran temor, y la gente ya no se siente protegida por la llegada de los lejanos, por los vecinos extranjeros, por la fragilidad de la economía, por la violencia.... Mircea Eliade habló de "miedo a la historia". ¡Es más que el final de la historia! Fukuyama lo teorizó en 1992 -al comienzo de la globalización- con *El fin de la historia y el último hombre*, en el que previó la victoria general de los principios liberales. Pero para el hombre común de hoy hay un exceso de historia. Pensemos en los migrantes, que se han convertido en la cara de la inseguridad: la historia de los países lejanos entra "invasivamente" en mi país.

Hay un miedo a la historia en las sociedades que envejecen, donde la gente está sola. La ciudad global es cada vez más una realidad de muchas soledades, mientras que la comunidad y la familia se deshilachan. Luigi Zoja habla de la "muerte del prójimo", creadora de la soledad. Antes de la era global, incluso los suburbios estaban habitados por lazos, partidos, sindicatos, comunidades... Una galaxia de cuerpos intermedios que se vinculaban a las instituciones y a la política. Esto se ha disuelto. En Italia, la red de la Iglesia y de la escuela permanece. La soledad generalizada es un sufrimiento profundo que expresa la necesidad de identificación en alguien que representa y tranquiliza. Del miedo a la soledad viene la ansiedad de controlar el propio espacio, haciéndolo seguro. Comienza con la exigencia de una política interna más segura, aunque nuestros países no sean tan inseguros. La cuestión de la seguridad está impresa en las puertas y rejas de las casas, en las *ciudades cerradas* del sur del mundo; pero también en la familiaridad con el uso personal de las armas. El miedo a la historia exige una política exterior que refuerce las fronteras. Esta política, aunque utiliza un lenguaje nacionalista, sólo tiene que ver en parte con los viejos nacionalismos, que representaban pasiones más vitales que temores. La ira circula por las venas de la sociedad,

luz de un miedo a perder la identidad que anteriormente a la globalización los Estados garantizaban[56] y de la extensión de un rencor difundido debido a problemas de exclusión social y de falta de sentido. Ahora es evidente que todas las instituciones que tienen sentido (Estados, universidades, sindicatos, partidos, sistemas de protección social...) aparecen en crisis y el mercado soberano no ofrece ningún proyecto colectivo de sentido al que referirse, de ahí el efecto de lo que

encontrando intérpretes políticos capaces de reavivarla. Hay ira en muchos, alimentada por la fascinación de ser víctima, el hijo de una sociedad educada por el consumismo para la insatisfacción y la ausencia de límites. Pankaj Mishra habla de *La era de la ira*. El asesinato del alcalde de Gdansk, símbolo del renacimiento de la ciudad, expresa el extremismo de esta ira. Varía mucho de un país a otro. Pero un trasfondo antropológico similar llama la atención: los sentimientos de las personas solitarias, que no se encuentran en las mediaciones institucionales ni las desprecian. Estas, en lugar de socializar, se verticalizan al encontrarse con un líder, quizás fuerte, que se enfrenta a las elecciones en un espíritu de referéndum sobre él y su política. Es un referéndum diario.

Al reflexionar sobre la respuesta política a todo esto, no debemos olvidar que nos medimos con fuertes cambios antropológicos y no con contingencias. La política de los castores que hacen la presa es detener la corriente - dice Raphäel Glucksmann. Pero el trabajo real es a largo plazo. No nos preguntamos mucho al respecto, pero es decisivo para invertir el curso. El primer aspecto es la cultura. La relación entre la política y la cultura (y las culturas populares) -como lo fue en la República de los Partidos- nunca regresará. Ha habido una desculturación masiva (que invierte incluso milenios de religiones, creando fundamentalismos). Italia se encuentra en el último puesto de la clasificación europea de graduados, sólo por detrás de Rumania. Hay que invertir en cultura para frenar la desorientación de los ciudadanos en un mundo complejo.

Pero hay un aspecto aún más decisivo: sólo la reconstrucción de redes y agregaciones que se enfrentan a la soledad puede reducir los temores y llevar a una conciencia más positiva que la otra. Se trata del renacimiento de la ciudad de vida comunitaria (y esto tiene un papel importante en el mundo global); el desarrollo del "nosotros" en los mundos disputados entre la ira y el miedo. A los populismos no les gustan los órganos intermedios residuales, como puede verse por la desconfianza en Italia hacia el voluntariado social, llegando incluso a prever el aumento de la fiscalidad. Sólo la Lega, con la inteligencia de la "liquidez contemporánea", se casa con la red en el territorio con una presencia muy activa en la red y un liderazgo pronunciado.

Las instituciones democráticas deben estar rodeadas de sociedades, ciudades, suburbios y entornos poblados por redes. Por eso necesitamos un renacimiento de la pasión civil que impulse a muchos a mezclarse con la sociedad, creando y renovando cuerpos sociales, con una inversión generosa y a largo plazo. Al final de su vida, Bauman estaba convencido de que la sociedad global de redes comunitarias necesitaba ser repoblada. Me parece que el mensaje del Presidente Mattarella a finales de año sobre el paso decisivo de sentirse "comunidad" y "pensar en un futuro común" se hizo eco de cuestiones similares. Si no trabajamos en la trastornada estructura humana de la sociedad, los deslizamientos de tierra en el sentido de la abrumadora corriente global son inevitables.

Para comprender la modernidad a nivel político, económico y filosófico es necesario que nos refiramos aquí a los acontecimientos que, en rapidísima subsección han tenido lugar desde 1988 en la escena mundial: Final de los regímenes comunistas en los países del este europeo y, consiguientemente, de la Guerra fría, simbolizado en la caída del muro de Berlín; guerra del Golfo, fluida con la derrota del panarabismo y del islamismo agresivos en favor de la hegemonía occidental, el proceso de desintegración de la Unión Soviética es decir a la vez de un macro Estado, al tiempo segunda gran potencia mundial y de todo un sistema político, económico e ideológico que afectaba, directa o indirectamente, a una gran parte de la población del globo. Por fin los acontecimientos del 11 de septiembre y con ellos la caída de la narración global de la invencibilidad de los Estados Unidos. Últimos, pero no menos importantes el rápido desarrollo económico y militar de China y la revolución del internet y digital". RICCARDI, Andrea, *Ripensare*, cit. Traducción propia del autor.

[56] Véase sobre el tema también *Rapporto ISPI 2019. La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*, a cura di COLOMBO, Alssandro, MAGRI, Paolo, Milano, Ledipublishing, 2019.

Papini llama “anemia social”[57] y Fusaro, refiriéndose al individuo, "yo magullo"[58]. En consecuencia, de esto vemos, como decía Adorno, "un «colectivismo» y un «individualismo» que se integran en lo falso: el individualismo se volca en la sociedad actual en desigualdad social y en homologación reificada (el rebaño amorfo de los últimos hombres estigmatizados por Nietzsche, en el que todo el mundo quiere y piensa lo mismo); y el colectivismo, a su vez, pasa a la figura del individualismo absoluto, en el que solo existe el pensamiento de la totalidad nivelada como la única individualidad existente"[59]. La civilización de las finanzas y del consumo es anticomunitaria por su propia naturaleza: la función del consumo es la más individualista. El *homo consumans* está solo delante de la mercancía. Une omnipotencia abstracta e impotencia concreta. Celebra al individuo empujándolo al automatismo autocrático, libre y aligerado por cada identidad, por cada relación con Dios, con la comunidad y al mismo tiempo produce impotencia concreta. Un átomo aislado, un Robinson Crusoe posmoderno a la sombra del poder, sometido a los mecanismos del mercado global y a las finanzas.

En sociología hablamos del fenómeno de la multitud solitaria: estar solo, incluso entre millones de seres humanos. Es la condena de Robinson Crusoe. Se siente más solo en Londres entre millones de individuos que en la isla. En la metrópoli, el ser humano se aísla mediante dispositivos tecnológicos que cancelan el diálogo.

Los lugares que dieron forma política y expresiva social a las pasiones de hoy se proyectan en la cueva del ego individual abandonado, incapaz de desarrollar estas pasiones. El poder tiene interés en no reconstruir el vínculo social. El individuo debe permanecer en una omnipotencia abstracta y una impotencia concreta. Por lo contrario “los efectos perversos del economicismo sólo pueden combatirse si se evita, en nombre de la solidaridad, la referencia egoísta a la que el individuo se ve continuamente tentado en la sociedad de consumo".

---

[57] PAPINI, Roberto, *Globalizzazione culturale. I valori e le politiche in atto*, Roma, Aracne, 2006, p. 42. Sobre la anemia social véase BARBER, Benjamin, *Djihad versus el McWorld*, Nueva York, Random House, 1995. Véase también BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1966.

[58] FUSARO, Diego, *Il futuro é nostro*, *filosofia dell’azione*, Miláno, Bompiani, 2015, pp. 39 y ss. Véase sobre el tema también BAUMAN, Zygmunt, *Globalization: human consequences*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 115.

[59] FUSARO, *Il Futuro,* cit. p. 428.

Cabe señalar que el conflicto cultural no solo se referiría al conflicto entre diferentes modelos de sociedad, sino también (como ocurre, por ejemplo, entre la cultura global y las culturas indígenas) dentro de las propias sociedades[60]. Un ejemplo, según Papini, es el conflicto entre las élites y los movimientos religiosos occidentalistas y secularizantes.[61]

En realidad, ante el desafío de la "globalización cultural"[62] no todas las culturas responden de la misma manera. En algunos casos estamos asistiendo a una aceptación por parte de algunas culturas, en otros a un rechazo (por ejemplo, la construcción de muros) y en otros a la creación de situaciones intermedias de convivencia o síntesis. No todas las culturas muestran la capacidad de adaptarse creativamente a este desafío, viendo a otras culturas como un recurso y no como un peligro.

3. La generatividad

Entonces, ¿cómo podemos hacer frente al impacto de la globalización cultural? ¿Qué tipo de diálogo necesitamos entre las diferentes culturas? ¿Cómo organizarlo? ¿Se puede pensar en el consenso entre culturas como una pluralidad de formas que conducen al mismo resultado? ¿Como desarrollar una fraternidad a nivel global? ¿Cómo salir del melazaceno? Este es ahora uno de los principales problemas políticos de nuestro tiempo.

Los conflictos/encuentros culturales de la globalización pueden ser leídos, a un nivel más profundo, como un cuestionamiento antropológico sobre la naturaleza del ser humano. Por un lado, nos enfrentamos al ser posthumano y nihilista que paradójicamente, intentando sobrepasar sus límites y entonces renunciando al creer en algo afuera de sí mismo, busca continuamente y obsesivamente su identidad y su felicidad o, del otro lado, se anula totalmente en el otro delegando su propria libertad y dignidad a otra persona o a la tecnología. En el medio hay el ser generativo que encuentra en sus límites y en el otro el sentido de

[60] Véase POUMAREDE, Jacques, *Droit des minorités et des peuples autochtones, Origins of Europe*, Princeton University Press 2002.
[61] PAPINI, *Globalizzazione, cit.,* p.42.
[62] *Ibidem.*

su existencia, una existencia abierta al misterio. Si bien la cuestión a la que se enfrentan muchos estudiosos es si existe una moral universal para desarrollar un diálogo a nivel global, otros señalan antes de todo la necesidad de resolver el conflicto entre diferentes visiones antropológicas sobre la naturaleza del ser humano. Por consiguiente, el tener una postura diferente en intentar solucionar los conflictos culturales es la de redescubrir el papel de la interpretación en la relectura de la propia memoria y de la propria tradición. En el presente análisis se intentará pintar una posible visión generativa no-dual sobre esta aparente visión conflictiva sobre la naturaleza del ser humano. Si por un lado el ser posthumano nihilista, como hemos subrayado, busca obsesivamente la identidad y paradójicamente la encuentra en principios morales excluyentes, que hacen del límite el lugar interior del soberanismo que no admite el otro creando un mundo pluriético, por otro lado, el ser relacional privilegia la interpretación abierta del límite a veces cayendo en la trampa de olvidarse la ley moral interior. Las dos visiones son en realidad dos focos de una misma elipse. El ser generativo es el que no ve una dualidad en estos dos focos, sino que es consciente de que son dos caras de la misma moneda. Para acceder a esta visión generativa que une moral y relación es fundamental enfocarse sobre el concepto de memoria y de tradición como se decía antes. Estos dos elementos, memoria[63] y tradición[64], especialmente en la realidad actual, son esenciales para acceder a una visión generativa y entonces para emprender un verdadero diálogo intercultural generativo, para iniciar una cultura del encuentro y para evitar el "choque de la incivilidad", como lo llama el Papa Francisco. En cuanto a la memoria, como también señala Glenn, las personas que pierden la memoria ya

[63] Sobre el tema véase JENNINGS, Bryan, *Tradition and the politics of remembering*, en *Georgia Review*, 36(1982), 1, pp. 167-182

[64] KRISTELLER, Paul Oskar, *Creativity and tradition*, en *Journal of the history of Ideas,* 44 (1983), 1, pp. 105-113.

no saben quiénes son[65], al igual que las sociedades[66]. Tanto Locke como, más recientemente, los estudiosos de la teoría social y el propio Ricoeur abordan este tema. Un tema que puede ayudarnos a montar lentes para interpretar tanto la condición actual originada por la globalización, como las posibles formas de leer y resolver los "conflictos" entre diferentes tradiciones de forma no solo nihilista o relacional sino generativa, por decirlo con Gadamer para crear una "fusión de horizontes" (*horizontverschmelzung*)[67] que genere una nueva realidad. Lo que podría parecer una función normal, recordar, en realidad no está desarrollada en una cultura dominada por los instantes, la "instantaneidad"[68] como unos la llaman: una cultura proyectada en vivir el presente con la mentalidad del ladrón de instantes que busca su propria identidad excluyendo la de los otros con una moral autorreferencial, el nuevo *homo homini lupus*, más que con la mentalidad del que recuerda*, ri-cor cordis*, que trae de vuelta al corazón su propia experiencia. El ser generativo no niega la moral y no se abre simplemente al otro, sino que recuerda su experiencia, la reflexiona, la relee para emprender un verdadero diálogo que no se límite a una moral o a un anularse en el otro sino en generar algo nuevo que antes no existía. En cuanto a la tradición[69], es el depósito material de una determinada

[65] "Con la caída del Muro de Berlín los alemanes orientales perdieron su sentido de la identidad, porque ya no la vivían en armonía con su historia de vida".
"El término "memoria" se utiliza aquí en el sentido amplio que tiene en la lengua inglesa, como en la italiana, para indicar tanto el instrumento de la memoria, como el objeto de la misma, de modo que la tradición (lo que tú recuerdas) sería la base de todas las concepciones actuales de unidad o de identidad social". GLENN, H. Patrick, *Trdizioni giuridiche nel mondo, La sostenibilità nella differenza*, edición italiana, Bologna, Il Mulino 2011. Traducción propia del autor.
Iluminante es, además, la frase de Octavio Paz: "La memoria no es lo que recordamos, sino lo que nos recuerda". Desde *Aguila o sol*, Nueva York, New Directions 1976, p. 96. GADAMER, Hans-Georg, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubingen J.C.B. Mohr, 1965.

[67] Un verdadero juicio de valor, como destaca Gadamer, presupone la fusión de los horizontes culturales y normativos; presupone que el estudio del otro nos ha transformado hasta el punto de que ya no juzgamos únicamente en virtud de nuestros criterios originales. Un juicio favorable dado prematuramente sería no sólo condescendiente, sino etnocéntrico: aprobaría al otro porque se enmarcaría coercitivamente en "nuestras" categorías. Paradójicamente, la petición perentoria de juicios favorables es homogeneizadora, porque implica que ya tenemos criterios para la formación de estos juicios. Por ejemplo, pensaremos en "sus" artistas como creadores de "obras" que podemos incluir en nuestro canon. Incluso la política de la diferencia, invocando implícitamente nuestros criterios como criterio para todas las civilizaciones y culturas, puede acabar haciendo a todos iguales.
[68] BALLESTEROS, Jesús, *Cultura de la duración y desarrollo humano* en *Persona y Derecho*, 36 (1997), pp. 9-28.
[69] En la visión de R. Guénon la tradición, entendida no como un mero conjunto de costumbres y tradiciones sino como la "transmisión" de un patrimonio simbólico y metodológico, es decir, como un vehículo esencial para acercarse a la "metafísica", término con el que Guénon se refiere al conocimiento suprarracional que debe alcanzarse a través del proceso inmediato de la intuición intelectual: El conocimiento metafísico es aquella identificación entre lo conocido y lo desconocido

cultura, de una memoria, pero a diferencia de esta, es una experiencia eminentemente comunitaria y esconde el conflicto dentro de sí misma. Quizás el conflicto mismo es el origen de su desarrollo ("Todo contiene su contradicción, así como el día y la noche deben convivir y así como la risa puede ser otra forma de llorar. Todo está en desarrollo[70]"). Como es bien sabido, la palabra *traditio* en latín tiene dos significados. El verbo latín *"tradere"* contiene en sí mismo tanto el significado de transmitir como el de traicionar. Por lo tanto, en el choque material entre culturas, siendo la tradición un evento principalmente comunitario, como hemos dicho, es posible redescubrir la llamada más profunda y generativa de la interpretación de sí mismo y del otro. Sería a la vez el receptor de la tradición él que, al traicionarla y crear una antitradición, la renueva y la transmite[71]. Por lo tanto, la cuestión no parece ser si existe una moral universal, un tema sobre el que debaten muchos juristas, antropólogos, sociólogos y filósofos, sino más bien si es posible recuperar la dimensión de una herida abierta hecha explícita por la propia naturaleza de la tradición que se ha de traicionar comunitariamente[72].

El hilo conductor que parece delinearse entre los choques de culturas, civilizaciones, tradiciones, religiones es quizás, hoy, lo de un choque entre una concepción antropológica del ser humano como estéril o como generativo[73], entre

---

que ni siquiera puede tener lugar a través de la más alta de las facultades individuales, es decir, la razón, sino sólo a través del Intelecto Superior, una facultad trascendente que participa de la naturaleza divina inherente al ser humano, más allá de las ilusiones a las que la perspectiva individual parece limitarla. El conocimiento metafísico, que es "la identidad entre lo posible y lo real", es "la verdad en sí misma", que "puede concebirse como la adaptación del conocimiento a la posibilidad total", es decir, como la realización del Infinito. Véase GUÉNON René, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, Adelphi, 1921 cit., cap. III, "*Ciò che deve intendersi per tradizione*".

[70] GLENN, Patrick, *Tradizioni giuridiche nel mondo*, *La sostenibilità nella differenza*, Bologna, il Mulino, 2014, p. 55. Traducción propia del autor.

[71] Sobre el tema véase WALDMAN, Robinson, *Tradition as a modality of change: Islamic examples,* en *History of Religions* 25 (1986), pp. 318-340.; MUÑOZ, Louis, *The rationality of tradition*, en Archives for Philosophy of law and Social Philosophy, 67 (1981), 2, pp. 197-216.

[72] Primero está la capacidad de juzgar críticamente a uno mismo y a las propias tradiciones....". Esto significa que no se debe aceptar ninguna corrección como vinculante sólo porque haya sido transmitida por la tradición, o porque se haya vuelto familiar por costumbre. Todas las creencias deben ser puestas en juego y sólo aquellas que se resisten a las demandas de coherencia y justificación racional deben ser aceptadas. En segundo lugar, los ciudadanos que cultivan su propia humanidad deben verse no sólo como miembros de una nación o de un grupo, sino también y sobre todo como seres humanos unidos por intereses comunes y por la necesidad de un reconocimiento mutuo. ...] El tercer requisito de la ciudadanía puede definirse como "imaginación narrativa": la capacidad de imaginarse a sí mismo como otra persona. NUSSBAUM, Martha *Coltivare l'umanità*, pp. 24-25, obra citada en IULA, Emanuele, *Nous les fils de la deconstruction*. *Essai d'éthique générative*, Milano, Mimésis, 2018, p. 312. Traducción propia del autor.

[73] *Ibidem*, p. 121.

lo estéril del nihilista y posmoderno del "nada puede cambiar" o de lo que busca un diálogo sin transcendencia en el anularse en el otro, y lo posible de lo humano generativo, lo humano del *élan vital*[74]. El ser generativo es el que "actúa en manera de multiplicar tu vida en ti y alrededor de ti mismo. La perfección de la vida está conectada con su productividad"[75]. Pero para que el diálogo generativo pueda empezar y entonces ser productivo es necesario antes de todo tomar conciencia de la intrínseca fragilidad de uno mismo y de los esquemas adquiridos (el fruto entre otras cosas del "*clonage*, la conservación, la repetición acrítica del pasado"[76], que "son todas estrategias para reducir la contingencia, corriendo el riesgo de confundir la necesidad de estabilidad con la justificación de su rigidez y el apego ,para uno, al orden más tranquilizador y gratificante"[77]) y, aceptando la una y los otros, comprender que ser generativo es preferir dar la vida y trasmitir todo su ser a otra persona, ya no teniendo miedo del anulamento de uno mismo abriéndose a la novedad.

En las palabras de Emanuele Iula: "La generatividad tiene que ver con el vínculo, al que da prioridad. Esto significa que la forma es dada no solo por el individuo que actúa, sino por los individuos, o por realidades diferentes, que entran en relación unos con otros, habiendo reconocido cada uno en el otro un camino para su crecimiento y alimentación"[78]. Así que uno no puede ser generativo en sí mismo[79] y tampoco en anularse en el otro por miedo de anularse, habiendo ya tomado conciencia del anulamento, de la fragilidad y en última instancia de la

[74] El *élan vital* es la esencia del desarrollo, la característica que da forma a las sociedades dinámicas. El desarrollo es algo inconmensurable con el esfuerzo que lleva a la fundación de la civilización. No es un esfuerzo mayor o menor, sino simplemente de otra naturaleza, un salto a otro tipo de existencia. Es un impulso místico que nace en el ánimo de algunos hombres y que los arrastra fuera del círculo de pertenencia a la sociedad y que los hace sentir de manera viva y concreta en contacto potencialmente completo con toda la humanidad: es una personalidad completa, con características más que humanas. Véase TOYNBEE, Arnold Joseph, *Il mondo oltre le civiltà*, Edizioni Unicopoli, Milán, 2016, pp. 75 y ss.

[75] LE BLANC, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998, p.101 citado en IULA, Emanuele, *Nous*, cit. p. 219.

[76] IULA, Emanuele, *Nous les fils*, cit. p. 220.

[77] *Ibidem*.

[78] IULA, Emanuele, *Nous les fils,* cit. p. 121. Traducción propia del autor.

[79] Sobre el tema es clarificadora la parábola de la flauta cuentada por Amartya Sen: Clara ha hecho la flauta; Anne es la única que sabe tocarla; y Bob es un niño que no tiene ningún juguete con el que tocar. El dilema para Sen es quién consigue la flauta. Sen afirma que: En esta pequeña parábola, dependiendo de si se da prioridad a una u otra dimensión de la justicia, cada uno de los tres niños puede tener la flauta. SEN, Amartya, *L'idée de justice*, París, Flammarion, Traduzione italiana, *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010. *The idea of justice*, Allen Lane and Harvard University press, 2009, p. 14.

muerte. “De ahí la posibilidad de reconocer en nuestro estado incompleto la condición fundamental de tejer lazos capaces de hacernos fructificar y llevarnos a un estado de mayor plenitud. Como cada agente tiene solo un principio generativo, para serlo es necesario ser al menos dos”[80]. Sin embargo, tejer un vínculo tan generativo lleva tiempo, y no vivir en el instante” como se enfatizó antes. El vínculo debe ser duradero y es una actividad exigente de diálogo y uno no puede ser generativo con todos[81], en este caso, caeríamos en un imperativo moral y entonces en el anulamento de uno mismo. Sin embargo, el dialogante, en el reconocer en sí mismo la posibilidad de ser generativo, lleva a que también el otro dialogante pueda reconocer esta capacidad en sí mismo dando origen a un diálogo que transciende sí mismo y los mismos dialogantes generando una nueva realidad que no pertenece a ninguno de los dos y que no existía antes. Solo en este sentido el diálogo mismo puede volver generativo y entonces multiplicar la vida no solo entre los dialogantes sino alrededor de ellos. Para que un diálogo a nivel intercultural, un nivel mucho más complejo de dos dialogantes individuales, vuelva generativo es necesario, sin embargo, que en este caso los dialogantes tomen conciencia de sus fragilidades a partir de un límite que, sobre todo en el diálogo intercultural, es encarnado por la normatividad internacional. Una normatividad que puede ser al mismo tiempo el límite sino también el lugar del que los dialogantes tienen que tomar conciencia para que las normas se evolvan para abrir el diálogo a la generatividad. Hablamos en este caso de la renovación normativa: “La generatividad se pone también la cuestión del renovamiento normativo. Cuando los niños vuelven más independentes, empiezan ir a la universidad y empiezan utilizar el coche, la norma que establece el horario para volver a casa puede cambiar. Si la norma de vuelta a casa no cambia, van a surgir conflictos. Las nuevas condiciones de vida hacen que la norma inicial vuelva obsoleta y demasiado rígida para «les nouveaux arrivés» qui demandan antes de todo espacio y libertad”[82]. En este sentido analizaremos la normatividad existente en el ámbito internacional para ver si puede ser un punto de partida para instaurar diálogos generativos o no.

[80] IULA, Emanuele, *Nous les fils,* cit. 225.
[81] *Ibidem*, pp. 122-123. Traducción propia del autor.
[82] *Ibidem*, pp. 224-225

4. ¿Los tratados internacionales y los derechos humanos como lugares epistemológicos del diálogo intercultural generativo?

¿Qué herramientas efectivas podemos utilizar para emprender un verdadero diálogo intercultural generativo para superar los conflictos entre culturas (una forma externa de un conflicto más profundo entre dos concepciones antropológicas del ser humano)? ¿Desde qué lugar epistemológico se puede desarrollar una interpretación de las diferentes culturas? ¿Son suficientes los tratados internacionales? ¿Tenemos que utilizar los derechos humanos? ¿No nos arriesgaríamos a caer en el etnocentrismo adoptando este código? Por otro lado, ¿cómo evitar caer en un relativismo en el que cada cultura es considerada un universo en sí misma, una esfera cerrada que no se comunica con las demás?

Para empezar, analizaré los tratados internacionales como medio de un diálogo intercultural desde un punto de vista filosófico. Luego pasaré a un análisis filosófico de los derechos humanos como punto de partida de tal diálogo.

4.1 Los tratados internacionales

Con referencia a los tratados internacionales, estos son seguramente un medio para acercar Estados y países diferentes y lejanos a través de la estipulación de acuerdos para tutelar intereses comunes y para el desarrollo de instituciones globales. Sin embargo, el derecho internacional está lleno de ambigüedades. Por un lado, en la globalización y a través del derecho internacional hemos salido del monismo Estado-derecho en que el derecho trae origen del Estado abriendo el campo a una pluralidad de actores (también privados) en la producción de un espacio jurídico multinivel. Por otro lado, las reglas “dictadas” por los Estados desarrollados (o los actores también privados que a través del Estado actúan) a través de acuerdos internacionales podrían constituir un privilegio más para esos

Estados desarrollados (y el centro de intereses que representan) contra los "Estados-paria". Sin embargo, las dichas normas dictadas para controlar otros países al final se vuelven un vínculo para los que fomentaron su adopción. De esta ambigüedad del derecho internacional de los tratados desciende una manera contradictoria de actuar de los Estados y de las multinacionales. Esos agentes internacionales intentan por un lado utilizar el derecho internacional para conseguir sus objetivos aplicándolos de una manera que refleja su superioridad real. Por otro lado, como esos mismos Estados tienen que respetar las normas globales, intentan escapar a su imperio limitando su aplicación[83]. Un ejemplo claro de esta manera de actuar es, según Cassese, la Corte Suprema de los Estados Unidos que tiene dificultad en reconocer el derecho extranjero, pero está lista en reconocer el derecho estadounidense que se impone a ordenamientos extranjeros[84].

Como observa Monzón i Arazo, los mismos derechos humanos, con anterioridad a la segunda guerra mundial, eran objeto de reconocimiento y regulación positiva, bien en la legislación interna de los Estados, bien en tratados interestatales de carácter bilateral o multilateral. Los tratados internacionales, pueden de alguna manera desarrollar un diálogo intercultural entre diferentes realidades, pero no pueden ser el único instrumento utilizado. La debilidad de los tratados internacionales reside en el hecho que, a menudo, son realizados para proteger intereses económicos[85] no solo de Estados sino más a menudo de sociedades multinacionales, privadas, originarias de un determinado Estado. No salen entonces del riesgo del ya citado *clonage* (los esquemas aprendidos por imitación) para abrirse a la novedad generativa. El Estado de esta manera no utiliza el derecho internacional de los tratados para desarrollar una *rule of law* global sino para favorecer intereses económicos privados. Por lo tanto, los Estados serían, en el tipo de globalización con tracción económica que estamos viviendo, simplemente unos gestores de negocios vaciados de sus valores morales y de límites generativos. Vuelven, en definitiva, simplemente instrumentos de acuerdos comerciales del

[83] CASSESE, Sabino, *Globalizzazione del diritto*, en *XXI Secolo, Enciclopedia Treccani on-line*, 2009, es posible recuperar el articulo al sito web: http://www.treccani.it/enciclopedia/globalizzazione-del-diritto_%28XXI-Secolo%29/

[84] *Ibidem*.

[85] Véase para una crítica a la teoría del actuar comunicativo libre basada en problema del consenso HABERMAS, Jürgen RATZINGER Joseph, *Ragione,* cit.. En el caso de los tratados internacionales la acción comunicativa libre riesga, sin abrirse a la transcendencia, de caer en los mecanismos económicos-políticos del consenso.

capital neoliberal[86], vaciados de cualquier posibilidad de poner un límite a la difusión de un capitalismo financiero global neocolonial, que, en vez de promover la diferencia y el diálogo intercultural, elimina la diferencia *ab origine* en un eterno correr atrás al crecimiento o al "*long now*" (como lo llama Patrick Glenn) hedonístico, un capitalismo financiero absoluto desconectado de la economía real que quiere ver a sí mismo en todo lugar. Entonces "ayer, como único Garante del comercio, hoy el Estado se perfila en la escena internacional como un obstáculo para el mismo. El papel de Garante está siendo cuestionado por nuevas instituciones cuando se trata de establecer las reglas de intercambio o de proteger la moneda. Más concretamente, las instituciones internacionales cuya identidad y misión se basan en un credo económico (WTO, OCDE, Banco Mundial, Banco Europeo, FMI, Comisión de Bruselas) han asumido ahora la esencia del poder material (el de conceder créditos) y el poder espiritual (el de defender la fe en la virtud del libre comercio). Bajo su égida, el respeto de las leyes nacionales está dando paso gradualmente a la libertad incontrolada de negociar a través de las fronteras, por lo que se insta a los Estados a que desmantelen todas aquellas leyes que, al regular el establecimiento de formas "locales" de solidaridad (servicios públicos, mutuas, subvenciones estatales) aparecen ahora como un obstáculo al libre comercio de productos, servicios y capitales. Las organizaciones responsables de las "cuestiones sociales" (OIT, UNESCO, OMS, etc.), en cambio, no tienen dinero ni certezas que dispensar, y se ven obligadas a reducir progresivamente sus ambiciones. Si ayer estas ambiciones consistían en garantizar a todos los hombres la posibilidad de gozar del bienestar occidental, hoy se reducen a las exigencias más elementales, las mismas que habían movilizado los primeros filántropos sociales del siglo XIX: contención de las epidemias, prohibición del trabajo forzado, reducción del trabajo infantil..."[87]. Si por un lado unos ven utópicamente en el universo postnacional de intereses internacionales un elemento que favorece junto con Carta de las Naciones Unidas un proceso de desarrollo de un constitucionalismo global[88] por otro lado no

[86] Para un análisis del de las dinámicas del capital neoliberal véase HAN, Byung-chul, *Psicopolitica*, cit..

[87] SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, *saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Milano, , Mondadori, 2006, p. 128. Traducción propia del autor.

[88] Habermas "*describes a «post-national constellation» of international affairs as supportive of a constitutionalization of public interntional law and agrees with this writer that in that constitutional process the UN Charter is of central importance. In Habermas' view, the constitutionalization of international law is a complementary project of cosmopolitanism – a way to renew or sustain the*

es un misterio que a menudo "la democratización constitucional de baja intensidad de las antiguas colonias y los regímenes jurídicos transnacionales e internacionales cuasi constitucionales que las anulan, si es necesario, constituyen ahora la base jurídica y política de una nueva fase del imperialismo occidental – y ya no solo occidental-. Con el poder internacional de las grandes potencias concentrado en el Consejo de Seguridad, las instituciones de *global governance*, la OTAN y el dominio de todo el espectro de los Estados Unidos, esos «soberanos desiguales» pueden ejercer una «hegemonía legalizada» sobre las colonias nominalmente soberanas pero sustancialmente subalternizadas. Las desigualdades resultantes, la extrema pobreza, el despojo, el control extranjero irresponsable y la destructividad son mayores bajo el imperialismo poscolonial que bajo el colonialismo. Sin embargo, el único debate oficial en Occidente es si el gobierno mundial se basará principalmente en el ejecutivo y en el unilateral (la política actual de los Estados Unidos y el Reino Unido) o si se basará principalmente en el derecho y en el multilateral (la alternativa europea). Cabe decir que el fundamento común de estas dos estrategias históricamente entrelazadas (la guerra y el derecho) en el imperialismo de la democracia constitucional que hemos estudiado"[89].

"La arrogancia del poder económico, su sustitución práctica (tras el colapso de las ideologías) con la política, puede generar una cierta instrumentalización de la dimensión jurídica para la satisfacción de los intereses económicos, es decir, a la lógica del beneficio a cualquier precio, mientras que los grandes *Lawfirms*, los grandes juristas que sirven de apoyo técnico a la globalización, pueden degenerar en «mercaderes del derecho», según la expresión de Y. Dezalay. La globalización del mercado, como expresión de la ley del más fuerte, y el liberalismo económico que se manifiesta sin límites, podría llevar a la *lex mercatoria* a un resultado aberrante, es decir, a la regla de que se convierte en una racionalización de los efectos ya consumidos, y la ley implosiona como un mero registro de lo sucedido y no establece en cambio un límite vinculante a lo que

cosmopolitan project itself at a time in which it is threatened by alternative visions of world order, such as a US hegemonic liberalism or a global Hobbesian order". FASSBENDER, Bardo, *"We the peoples of the United Nations" Constituent Power and Constitutional Form in the International Law*, in LOUGHLIN, Martin, WALKER, Neil, *The paradox of Constitutionalism*, *Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 276.

[89] TULLY, James, *The imperialism of Modern Cosntitutional Democracy*, in LOUGHLIN, Martin, WALKER, Neil, *The paradox*, cit. pp.333-334. Traducción propria del autor

sucede"[90]. Lo a que asistimos también a nivel internacional es entonces una "contratualización" de los poderes públicos internacionales que ya no funcionan de tercero garante del *pacta sunt servanda* sino que delegan estos poderes a" autoridades", más o menos, independientes haciendo que se desarrolle la que Legendre llama refeudalización del vínculo social que queda en manos de poderes económicos más o menos transparentes. Los tratados y el mismo concepto de derecho desconectados de su relación dialéctica con la moral, antes encarnada en los Estados, están, en esta manera de concebirlos, reducidos a "normas a una dimensión"[91] sometidas a la "omnipotencia del poder y a nuevas formas de totalitarismo"[92] y colonialismo, ya no solo occidental, disfrazado de libertad que seguramente no tienen como característica fundante lo de ser un límite para fundar un diálogo, sino más bien vuelven instrumentos de esterilización de cualquier relación y diálogo.

4.2 Los derechos humanos

La pregunta que surge entonces espontanea es la siguiente: si los tratados internacionales, como hemos visto, no son suficientes por sí solos para empezar un verdadero diálogo generativo internacional, los derechos humanos, en cuanto conjunto de principios y necesidades del ser humano, y no como simple fruto de tratados internacionales, ¿serían un instrumento suficiente para empezar este diálogo? ¿Son universales o particulares? ¿Caen en la trampa del etnocentrismo interpretando una cultura a través de otra, disfrazando un neocolonialismo?

"Los que ahora se denominan derechos humanos se llamaron originalmente derechos "naturales", es decir, derechos derivados de la naturaleza humana. En el siglo XVII los filósofos y legisladores comenzaron a definir estos derechos y a incluirlos en las primeras constituciones, como los *Fundamental Orders of Connecticut* ya en 1639. Documentos de este tipo inspiraron la

[90] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta*, cit. pp. 156-157. Traducción propria del autor.
[91] PRODI, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto,* Bologna, Il Mulino, 2000, p.404. Vedi anche ZAGREBELSKY, Gustavo, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, Il Mulino, p. 21.
[92] DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta*, cit. p. 172.

publicación de otras declaraciones, documentos y manifiestos en una tradición que ha continuado hasta hoy"[93].

Con la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y la Declaración Universal de 1948, sin embargo, se ha producido un profundo cambio: existe ahora un derecho propiamente internacional y no simplemente interestatal de los derechos humanos, que ha encontrado un desarrollo ulterior en el pacto sobre derechos civiles y políticos y en el pacto sobre derechos económicos, sociales y culturales, ambos de 1966[94]. Según algunos la posibilidad que estos derechos volvieran derecho internacional (un tratado internacional global) habría dado origen a una peligrosa alteración del concepto de derechos humanos.

Según Monzón i Arazo "la apelación a los derechos humanos, sobre todo en el momento presente en que la extensión de la idea es mundial, no lo es únicamente, ni siquiera principalmente, a determinados textos escritos o catálogos de derechos, si no a varias exigencias de la dignidad humana (cuyo progresivo reconocimiento o dilucidación es lo que hace posible, justamente, la modificación o ampliación de las enumeraciones o catálogos)[95]. Según el filósofo español "sin olvidar la importancia y la necesidad del estudio conceptual sistemático debería tenerse más en cuenta el análisis fenomenológico. Los derechos humanos se nos presentan ante todo como un dato del lenguaje moral y político con una transcendencia jurídica todavía limitada - aunque gradualmente se va haciendo mayor - si atendemos al nivel de la eficacia[96]". Los textos en los que se reúnen los derechos humanos son comprensibles y accesibles solo si los interpretamos en un contexto metajurídico, solo si estos textos son consecuencia de los derechos humanos y no el revés. A este nivel y en este sentido, se podría empezar a buscar un consenso internacional sobre los derechos humanos a través de un diálogo generativo y con un procedimiento inductivo y no deductivo con referencia a los tratados internacionales. Este consenso podría recordar el *ius intra gentes* de Suárez o el *consensus omnium gentium* de Vico.

[93] KEOWN, Damien, *Ci sono "diriitti umani" nel buddismo?*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, *Un'antologia critica*, Torino, Giappichelli Editore, 2014, p. 215.
[94] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 116.
[95] *Ibidem*, p. 118.
[96] *Ibidem*.

Aún más la interdependencia de los diversos Estados y naciones de la tierra a nivel económico, jurídico, tecnológico, ambiental y, como ha puesto claro la pandemia del Coronavirus, a nivel sanitario, parece indicar que para alcanzar ese *consensus omnium gentium*, el diálogo y en particular el diálogo ecuménico, son una necesidad irrenunciable[97]. El mismo Ricoeur ya afirmaba: "nos encontramos en una especie de intermedio [...] en un túnel, en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral de los verdaderos diálogos [...] esta es probablemente la gran tarea de las generaciones futuras[98]". Para el filósofo francés se trataría de hacer posible un encuentro de culturas que no resulte mortal para todos, en su visión esto será realizable intentando comprender a lo otro por simpatía e imaginación, a partir del fondo común de humanidad, y claramente no a través de tratados internacionales que son consecuencias de acuerdos comerciales.

4.2.1 El sentido de los derechos humanos en la globalización

Un punto crítico que surge es sobre la evolución del sentido de los Derechos Humanos en el ámbito de la globalización.

Con el superamento de las barreras políticas del Estado por parte de la economía financiera especulativa neoliberista lo que antes era el sistema de referencia en que el individuo encontraba su desarrollo y su realización como ciudadano, el Estado, ha dejado de ser un sistema de referencia y de reconocimiento de uno mismo. Con este cambio el individuo que desarrollaba su energía social en ser ciudadano ya no encuentra ninguna estructura en que canalizar sus energías sociales y el sentido de sus acciones. Esto influencia profundamente el sentido de los derechos humanos a nivel estatal como global. Ya Marx en la *Zur Judenfrage* señalaba el riesgo intrínseco a los Derechos Humanos desconectados de la ciudadanía y entonces la desconexión del *homme naturel* del ciudadano: "Ninguno de los llamados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, el hombre como

[97] *Ibidem*, p.119.
[98] DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: esperanza militante y creatividad reflexiva,* Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991, p.55. RICOEUR, Paul, *Histoire et verité*, Paris, Seuil, 1975, p. 300.

miembro de la sociedad civil, es decir, un individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su voluntad privada, y separado de la comunidad. El hombre, lejos de ser concebido en ellos como una entidad de género, percibe la vida de género en sí misma y la sociedad más bien como un marco externo a los individuos, como una limitación a su independencia original.

El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, el mantenimiento de su propiedad y su persona egoísta.

Es bastante enigmático que un pueblo que comienza a liberarse, a romper todas las barreras entre los diferentes miembros del pueblo, y que empieza a fundar una comunidad política, declare con solemnidad (Declaración de 1791) el derecho del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad, y que también repita esa declaración en un momento en que solo el sacrificio más heroico puede salvar a la nación y, por lo tanto, es un momento en que se exige categóricamente que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad civil debe ponerse en el orden del día y el egoísmo debe ser castigado como un delito (Declaración de los Derechos del Hombre, etc. de 1793). Este hecho se vuelve aún más enigmático cuando observamos que la calidad del ciudadano, como miembro de la comunidad política, es reducida por los emancipadores políticos a un mero instrumento para la preservación de estos llamados derechos humanos, que por lo tanto el *citoyen* es considerado un servidor del *homme* egoísta y que la esfera en la que el hombre se comporta como un cuerpo comunitario se rebaja por debajo de la esfera en la que se comporta como un cuerpo parcial, por último, que no el hombre como *citoyen* sino el hombre como burgués se confunde con el hombre en el sentido auténtico"[99].

"Cada emancipación es un devolver el mundo humano y las relaciones humanas al mismo ser humano. La emancipación política es la reducción del hombre de un lado a miembro de la sociedad civil, al individuo independiente egoísta; del otro lado al ciudadano, a la persona moral. Sólo cuando el hombre real, como individuo, resume al ciudadano abstracto en sí mismo, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones

[99] MARX, Karl, *Sulla questione ebraica*, Firenze e Milano, Giunti Editore S.p.a./Bompiani, 2007, p. 145.

individuales, se ha convertido en una entidad de género, solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales, y, por lo tanto, ya no se disocia de la fuerza social en la figura de la fuerza política, solo entonces se realiza la emancipación humana"[100].

Está claro entonces como en una orden global en que la figura del ciudadano conectada al orden estatal va desapareciendo, los derechos humanos por sí solos no pueden constituir un límite al egoísmo generalizado debido a la expansión de la globalización financiera neoliberista y tampoco pueden ser por sí solos una fuerza propulsiva para desarrollar una sociedad civil mundial en que se pueda recrear la figura del ciudadano, un ciudadano esta vez global o mejor dicho universal, el famoso ciudadano del mundo.

La Declaración del 1948 tiene además una formulación centrada en los derechos de los individuos. Las referencias a los deberes y a los derechos dirigidos no solo a individuos, sino a colectividades, que son fundamentales por muchas tradiciones, son escasas y genéricas[101], aunque encontramos una alusión a la familia en el artículo 16.3: La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

El mismo Monzón y Arazo sobre este tema destaca como "las diferencias de hecho son todavía mayores en la actualidad, pues en los últimos años se ha producido una indudable radicalización liberal (individualista) en occidente: la consideración de la familia como elemento natural y fundamental (o como célula

[100] *Ibidem*, p. 157. Sobre las criticas posmodernistas a los derechos humanos véase BAXI, Upendra, *Le voci della sofferenza, l'universalità frammentata e il futuro dei diritti umani*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, cit, pp. 100-133.

[101] Sobre la necesidad de una responsabilidad y deberes humanos: "La referencia a las responsabilidades y deberes humanos preside una serie de documentos e iniciativas de carácter internacional, surgidas en las últimas décadas con la intención de alertar a los gobiernos y a la opinión pública sobre la exigencia de abrir nuevos caminos para reforzar el compromiso con el respeto de la dignidad humana. Desde este compromiso compartido, la apelación al deber o a la responsabilidad no se presenta como alternativa, sino como complemento ineludible de la noción de derecho, poniendo el énfasis en que las lamentables y flagrantes carencias de realización de los derechos humanos a que asistimos derivan en buena medida de su matriz individualista y estatalista, difícil de compatibilizar con algunas de las necesidades humanas cuya satisfacción se reclama y que cada vez parecen más inabarcables sin una convicción firme por parte de toda la sociedad. Esta preocupación forma parte de un proceso global tendente a redimensionar el vínculo social a través de nuevos escenarios que permitan articular un rico y complejo entramado de relaciones horizontales más allá del marco estatal." BEA PÉREZ, Emilia, *Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad* en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año nº 17, Nº 29, 2013, p. 54.

fundamental: Carta Social Europea de 1961, artículo 16) de la sociedad parece haberse olvidado casi por completo en el discurso sobre los derechos humanos (para el cual incluso la inclusión del preámbulo a la familia humana resulta probablemente incómoda); conceptos como los de fraternidad, unidad del deber suelen ser vistos con desconfianza; y cuánto pudiera suponer algún tipo de limitación o control sobre la propiedad privada de los medios de producción - incluso el intervencionismo estatal - parece haber entrado en crisis"[102]. La *vis promotionalis* del derecho (su carácter pedagógico-directivo) tiene un lugar secundario (se encuentra solo en el preámbulo).

Este primer punto analizado pone en evidencia, independientemente de la cuestión de su universalidad que se analizará más adelante, que el bloque de los derechos humanos, por ser desconectado de un sentido de ciudadanía o sociedad global y no consiguiendo por sí solos a crearlo y por dirigirse principalmente al individuo, no parece ser suficiente para emprender un diálogo generativo de un sentido de ciudadanía a nivel global, debido al hecho que si son desconectados de una comunidad civil/ciudadana a nivel global caen en la trampa de defender el *homo consumans* egoísta del neoliberismo financiero y no el *citoyen* perdiendo totalmente de vista el bien común de la sociedad global haciéndonos quedar en el melazaceno. Unos ponen en evidencia, además como los derechos humanos no solo se están desarrollando como derechos al egoísmo como subrayó Marx, sino que los "los movimientos de derechos humanos se organizan a imagen y semejanza de los mercados". Estos últimos "han tendido a ser financiados de grandes capitales. Es decir, la práctica de proteger y promover los derechos humanos requiere hoy en día que los empresarios recauden recursos materiales, incluida la financiación, de diversas fuentes gubernamentales, intergubernamentales y filantrópicas. Estas fuentes se organizan en función de los imperativos de gestión, tanto las responsabilidades de gestión de arriba hacia abajo como los criterios de rendición de cuentas de abajo hacia arriba. ¡Cualquier ONG de derechos humanos o ING (individuos no gubernamentales) que participan actualmente en programas para la celebración del Jubileo de Oro de la Declaración Universal ciertamente lo sabe! La protección y la promoción de los derechos humanos es una actividad que requiere

[102] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 121.

el acceso a redes de apoyo organizadas, la lealtad de los consumidores, una gestión interna eficiente, la gestión de los medios de comunicación y las relaciones públicas, y una redacción escrupulosa de los mandatos"[103].

4.2.2 Los derechos humanos y las tradiciones no occidentales: una comparación filosófico-jurídica

Un segundo punto crítico de los derechos humanos que hay que aclarar para comprender si pueden ser la base de un diálogo generativo es si los derechos humanos son el resultado de una cultura[104] y, por lo tanto, si son un lugar epistemológico que daría lugar a un etnocentrismo cultural o si pueden ser considerados universales[105] tanto a nivel conceptual o si son un proceso en desarrollo según el esquema Hegeliano en que se pasa de una universalidad abstracta, a una particularidad abstracta hasta alcanzar una universalidad concreta[106].

En este marco hay que destacar que para que "este consenso (lo de los derechos humanos) responda a un verdadero diálogo, debe aceptarse como punto de partida que la idea de derechos humanos (de *humanitas* o dignidad humana) forma parte del patrimonio ético común de la humanidad y a la vez, que toda cultura y visión del mundo encierra elementos valiosos cuya pérdida afectaría a toda la familia humana. Su presencia, junto a las demás tradiciones, resulta indispensable de cara al diálogo, qué ha de consistir sobre todo en la interpelación mutua de unas tradiciones por otras, dónde no se escamoteen ni los presupuestos antropológicos ni tampoco los méritos y las responsabilidades históricas en este campo. Dónde se haga posible, en fin, la autocrítica sincera de cada tradición en cuanto a su contribución al respeto y promoción de los derechos humanos[107]".

[103] BAXI, Upendra, *Le voci*, cit. 121. Traducción propria del autor.
[104]MOYN, Samuel, *Christian human rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 25 y ss.
[105] Véase ISHAY, Micheline, *The history of human rights, From Ancient Times to the Globalisation Era*, Berkeley and Los Angeles, Univesity of California Press 2008, pp. 18 y ss.
[106] BAXI, Upendra, *Le voci*, cit. p. 104.
[107] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 118

Entre otros, seguramente Antonio Cassese contribuyó de forma sustancial en este debate. En su ensayo *I diritti umani oggi* plantea de manera clara la cuestión sobre la universalidad de los derechos humanos. El autor italiano, sin embargo, afirma claramente que la universalidad es, por ahora, un mito. Como primer punto, destaca las profundas diferencias que existen en la concepción filosófica de los derechos humanos. Por un lado, dice, los países occidentales siguen estando tenazmente vinculados a una visión jurídica naturalista, la que propugnaron al redactar los tres grandes textos. En la visión occidental, los derechos humanos serían inherentes a los individuos. Por lo tanto, constituirían un elemento intrínseco de la calidad de la persona humana y, por consiguiente, en su esencia precederían a cualquier estructura estatal y deben ser respetados por los gobiernos. Si un Estado los viola con sus leyes y sus acciones, explica el jurista italiano, rompería uno de los supuestos del consorcio civil, y por lo tanto, puede ser legítimamente cuestionado por los individuos[108]: *omne ius hominum causa constitutum est* (Hermogene). Una situación totalmente diferente, aclara Cassese, se encuentra en países como la China Popular. Aquí, los derechos humanos solo existen en la sociedad y en el Estado, y solo en la medida en que este les reconozca concretamente. Ellos no existen previamente en el Estado, sino que son otorgados por él. Por lo tanto, el Estado puede limitarlos y circunscribirlos cuando así lo exijan los requisitos imperativos[109].

Otro elemento a considerar es el relativo a las diferentes concepciones culturales y religiosas. "Para los occidentales, proclamar los derechos humanos significa ante todo proteger la esfera de la libertad del individuo contra el poder

[108] "Algunas Constituciones recientes (Austria 1920, Letonia 1932, Polonia 1935) carecen de esta premisa: y la carecen por la razón de que los derechos humanos esenciales y tradicionales son considerados en ellas como la premisa tácita e ineliminable de toda Constitución. El caso de la nueva Constitución italiana es diferente: está necesariamente ligado a la dura experiencia del Estado "totalitario", que no se limitó a violar tal o cual derecho fundamental del hombre; negó en su raíz la existencia de los derechos originales del hombre, anteriores al Estado; en efecto, aceptando la teoría de los "derechos reflejados", fue proponente y ejecutor de esta tesis: - No hay derechos naturales u originales para el hombre; sólo hay concesiones, derechos reflejados: estas "concesiones" y estos "derechos reflejados" pueden ser retirados total o parcialmente en cualquier momento, según el consentimiento de aquel de quien sólo derivan estos derechos, el Estado". Commissione per la Costituzione, Ia Sottocommissione, *Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili*, p.14, consultabile
all'url http://legislatureprecedenti.camera.it/ ,p.14, disponible en la Url
http://legislatureprecedenti.camera.it/.

[109] CASSESE, Antonio, *I diritti umani oggi*, Bari, Editori Laterza, 2009 p. 62. Traducción propia del autor.

abrumador de un Estado intruso. Por esta razón, tienden a poner el énfasis en los derechos civiles y políticos, que han sido arrebatados del poder despótico como resultado de amargas luchas, rebeliones o revoluciones. Los países occidentales subrayan que no tiene mucho valor aprovechar plenamente el bienestar material si no se tiene la libertad de expresar el propio pensamiento, de elegir para la dirección del Estado a las personas elegidas por la mayoría, o de circular libremente tanto en el territorio nacional como en el extranjero"[110]. Para los países que tenían una visión socialista o que todavía la tienen, aunque sean pocos, y para los países en desarrollo la acción internacional tiene que privilegiar los derechos económicos, sociales y culturales: «¿qué sentido tiene hablar de libertad de expresar su propio pensamiento cuando uno tiene hambre, cuando uno no tiene trabajo o no tiene un hogar donde pueda vivir?»"[111]

Si por un lado los derechos humanos pueden ser considerados como un código universal de la humanidad, por otro lado, como ya hemos subrayado, por Cassese, su universalidad de momento es solo un mito. Como hemos visto los puntos de vista en debate filosófico-jurídico son muy diferentes a veces diametralmente opuestos otras veces con tonalidades ambiguas. Creo que en este análisis es necesario no caer en la trampa de este eterno dilema universal-no universal que a menudo hace que el debate filosófico-jurídico se vuelva no fructífero y autorreferencial. Ambas posiciones tienen fundamentos sólidos. El código de los derechos humanos es universal en su concepción ontológica abstracta, pero no en su aplicación empírico-práctica, por lo que paradójicamente resulta ser universal y no es universal al mismo tiempo. En palabras de Maritain: La ley natural y el conocimiento de ella son dos cosas muy distintas[112]. Por lo tanto, parece necesario no empantanarse en la cuestión de si los derechos humanos son universales o no, sino intentar entablar a partir de estos derechos un diálogo verdadero y real entre culturas, religiones y tradiciones jurídicas diferentes. Sólo entonces, al descubrir que la verdad es un encuentro, los derechos humanos pueden lograr lo que prometen. Como señala Ballesteros: "Existe claramente una total ambigüedad en el planteamiento de los derechos humanos, que es consecuencia de

[110] *Ibidem*.
[111] *Ibidem*.
[112] MARITAIN, Jacques, *I diritti dell'uomo*, in *L'uomo e lo stato*, Milano, Editrice Massimo e Vita e Pensiero, , 1992, p. 105.

la instrumentalización de lo real. Recuperar el sentido del derecho, su estructura ontológica como respeto universal al otro, tal como ha mostrado el Prof. Cotta, es tarea que va íntimamente unida al descubrimiento mismo de la existencia como sorge, como cuidado. De otro modo, la perfección formal de las declaraciones de derechos encontrará siempre como contrapunto práctico su sistemática violación"[113].

Y otra vez:

"el único modo de preservar universalmente la dignidad humana radica en reconocer su carácter misterioso y sagrado: «No parece que podamos llegar a preservar el principio misterioso que se encuentra en el corazón de la dignidad humana -escribe G. Marcel-, más que con la condición de llegar a explicar la cualidad propiamente sagrada que le es propia, y esta cualidad aparecerá tanto más claramente cuando nos aproximamos ante todo al ser humano considerándolo en su desnudez y en su debilidad, al ser humano desarmado que encontramos en el niño, en el anciano, en el enfermo, en el pobre». Pero a su vez, la apertura a lo sagrado y al misterio, único modo de fundamentar la dignidad, exige necesariamente el establecimiento de límites respecto a lo que Heidegger ha dado en llamar la razón calculadora (*rechnende Denken*), esto es, aquel tipo de razón, propio de la ciencia y la técnica, que pretende dar razón suficiente de todo, y dejar paso al pensar genuino, al pensar que medita y busca el sentido (*bessinliche Denken*) ya que este escriba precisamente en el recuerdo y el agradecimiento, condiciones indispensables para la apertura al misterio.

La universalidad de los derechos humanos ha de ser concreta, superando los falsos reduccionismos, que identifican una característica humana como esencial para la humanidad toda: tal como hemos señalado, la conciencia, la capacidad de sufrimiento, etc. Del mismo modo es necesario transcender el condicionamiento cultural. La ontología está más allá de las culturas. Por parte del derecho, es significativo y esperanzador que las declaraciones de derecho respondan implícitamente al menos a esta mentalidad humanista, en cuanto dan por supuesta

[113] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos humanos: ontología versus reduccionismos*. Comunicación presentada en las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social celebradas en Pamplona los días 6 y 7 de febrero de 1981.

la identidad de ser humano y persona y asimilan expresiones como todos, todo ser humano, toda persona"[114].

El significado de los derechos humanos y tal vez su propia existencia radica entonces en un diálogo ontológico con otras culturas. Sólo si se conciben como un código abierto y no cerrado, podemos hablar de universalidad. Sólo si son capaces de resistir el impacto de otras tradiciones, culturas, conceptos religiosos, pueden ser considerados un código de la humanidad[115]. Sin embargo, lo que a menudo se observa en la modernidad tiene que ver con la globalización de los derechos humanos en vez de su universalización concreta[116].

Es entonces necesario apreciar y comparar en el presente trabajo las principales tradiciones filosóficas, jurídicas y religiosas[117] (estas cuando son diferentes del cristianismo) y su manera de interpretar y acoger los derechos humanos poniendo en evidencia los puntos críticos que no permiten alcanzar un diálogo ontológico por parte de las primeras y por parte de los derechos humanos. Es necesario, además, destacar los puntos de contacto para intentar ver si a partir de ese código, por sí solo, puede empezar un verdadero diálogo ontológico y generativo o si es necesario algo más al lado del bloque de los derechos humanos. En este sentido, se dividirá el análisis comparativo en cinco macro áreas: Países de América del Sur, países asiáticos, países del oriente medio, países africanos y el caso de Israel. Para la comparación se pondrá en evidencia la relación de los derechos humanos con las varias tradiciones religiosas, filosóficas y jurídico-sociales, que claramente a menudo son indistinguibles.

[114] *Ibidem*.
[115] Maritain pone de relieve como para dar un fundamento objetivo y que tenga en cuenta la pluralidad, el contexto histórico y la especificidad de las culturas, hay que analizar dos aspectos: el fundamento ontológico de la ley natural y de las modalidades de su conocimiento *per inclinationem* y *per connaturalitatem*. Del primer aspecto podemos comprender la verdad objetiva de los valores. Del segundo aspecto podemos comprender la relatividad, con respeto al tiempo y al lugar de su percepción. Maritain afirma que el fundamento filosófico de los derechos humanos es la ley natural. CASCAVILLA, Michele, *Il fondamento dell'universalità dei diritti umani in Jaques Maritain*, in *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, a cura di D'AGOSTINO, Francesco Torino, Giappichelli, 1996, pp. 192 e ss.
[116] BAXI, Upendra, *Le voci*, cit. pp. 120-121.
[117] Para un análisis detallada y sociológica de las diferentes religiones véase WEBER, Max, *The sociology of religion*, Boston, Beacon Press, 1963.

4.2.3 Países asiáticos:

"En Asia, las cuestiones del relativismo cultural de los derechos humanos se han centrado en qué derechos tienen precedencia - la subsistencia y el desarrollo o las libertades políticas - y si el lenguaje cultural y religioso de los deberes y obligaciones puede traducirse o reconciliarse con las nociones universales de derechos humanos"[118]. Para Cassese en los países asiáticos existen razones ideológicas y culturales para considerar los derechos y libertades civiles como derechos de segunda clase[119].

[118] MESSER, Ellen, *Antropologia dei diritti umani*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, *Un'antologia critica*, Torino, Giappichelli Editore, 2014, p. 21. Traducción propria del autor.

[119]La situación de los derechos humanos en el Asia oriental puede ser así resumida: "Un examen de las condiciones actuales de los derechos humanos en el Asia sudoriental revela un complejo de situaciones que, a veces después de siglos de estancamiento, están ahora en rápido cambio, con resultados incluso contradictorios y conflictivos. No es posible aislar una tendencia común en la región: en algunos estados hay un progreso, en otros una regresión o una condición incierta y peligrosa. Cuando se celebró la tradicional cumbre de la ASEAN (Asociación de Naciones del Asia Sudoriental), la asociación regional del Asia sudoriental, en Cebú (Filipinas) a principios de enero de 2007, tal vez nadie pensó que sería una gran sorpresa. Las sorpresas fueron, en líneas generales, dos: la primera es que las diez naciones que componen el cuerpo regional de Naciones del Sudeste Asiático, nacido en 1967, fueron capaces de organizar y dar fuerza a una nueva arquitectura conocida como EAS (East Asian Summit). En ella se sientan, junto a los miembros de la ASEAN (Indonesia, Malasia, Filipinas, Singapur, Tailandia, Brunei, Vietnam, Laos, Birmania, Camboya), China, Japón, Corea del Sur, Australia, Nueva Zelandia y la India. La segunda es que estos 16 países (que con la candidatura de Timor Oriental pasan a ser 17) han expresado, aunque en voz baja, su preocupación por la energía nuclear norcoreana y han mencionado en la declaración final la cuestión de los prisioneros japoneses en Corea del Norte, tema de política internacional en muchos aspectos tabú en la lógica tradicional de una Asia atenta al principio de no injerencia en los asuntos internos de los países aliados. En su décima cumbre, un poco antes, la ASEAN había ido aún más lejos: los resultados de la cumbre anual indicaban el deseo de una revisión de la Carta de la Asociación que pretende cambiar, entre otras cosas, la regla de la toma de decisiones por consenso, siguiendo así un camino con todas las diferencias del caso indicadas por los mecanismos de toma de decisiones de la Unión Europea. Además, la cumbre formalizó una declaración que "alienta" a Birmania (Myanmar) a promover reformas y a liberar a los presos políticos. Una posición insípida pero importante, en un panorama dominado tanto por el principio de no interferencia como por el tema de los "valores asiáticos", los valores asiáticos, un concepto muy apreciado por los países de la ASEAN y del Asia oriental en general y expresado por el ex Primer Ministro de Malasia Mahathir Mohamad a principios del decenio de 1990; y apoyado firmemente también por el ex Primer Ministro de Singapur Lee Kuan Yew.

Todo esto cuenta, por lo tanto, en los albores del siglo XXI, algunas novedades importantes y un cambio suave pero preciso en la forma de abordar tanto las relaciones entre los Estados como los contenidos expresados por las políticas nacionales individuales, en una visión que intenta combinar las diferencias en una perspectiva común. El SEA es por ahora un experimento, y sólo el futuro dirá si la comunidad de Estados asiáticos, que por lo tanto incluye a los dos gigantes en ascenso China y la India, se convertirá en una realidad: si se convertirá, como algunos predicen, en una especie de UE asiática, o si será simplemente un contenedor de buenas intenciones destinado a agotarse. Por otra parte, la ASEAN es ya una máquina lanzada a buen ritmo sobre un proceso común que, en los 40 años transcurridos desde su creación, ha dado muchos pasos adelante: en el plano internacional, actuando como motor de agregación; en el plano de las relaciones entre los diez miembros, empezando a entrar en el fondo de los problemas nacionales de los distintos Estados, tanto desde el

Entre las diferentes religiones presentes en los países asiáticos encontramos el budismo, el hinduismo, el confucianismo, el sintoísmo y el taoísmo. Empezaré el análisis de la relación entre derechos humanos y budismo y luego seguiré analizando las otras religiones.

En la concepción budista, la sociedad se inspira en el régimen familiar: el líder (el emperador, en el pasado) es como un hombre de familia, con todos los poderes, autoridad y cuidado del *pater familias*. La libertad no consistiría, por tanto,

---

punto de vista económico (creación y fortalecimiento de zonas de libre comercio) como de estrategia común (lucha contra el terrorismo), pero también en lo que respecta a los derechos civiles y humanos. Las declaraciones de Cebú sobre Corea del Norte y Birmania, dos países que violan patentemente los derechos del individuo en más de un aspecto, son la cara más evidente e importante de esto. Por lo tanto, es importante señalar aquí la importancia de estos nuevos y cada vez más interesantes mecanismos que representan realidades tan diferentes. En efecto, en Asia hay países con sistemas políticos (y de valores) completamente opuestos. Si nos limitamos al Asia oriental (sin considerar, por tanto, el subcontinente indio o el Asia central), pasamos de realidades como la de China, Viet Nam y Corea del Norte, dirigidas por regímenes de partido único, a sistemas parlamentarios democráticos (consolidados, como en el Japón o Corea del Sur, en rápida evolución, como en Indonesia, o susceptibles de retroceder tras años de estabilidad, como en Tailandia), a centros de poder militar (Birmania) o a países que aún buscan la solidez institucional (Camboya). A su vez, los países individuales, aunque con formas estatales similares, son muy diferentes entre sí. Viet Nam, con mayor énfasis que China, ha promovido con las reformas del doi moi ("renovación") una apertura interna que, si bien muestra límites muy fuertes sobre todo en lo que respecta a la libertad de expresión y organización, indica sin embargo una mayor apertura hacia las sugerencias de la sociedad civil y la intención de garantizar, en cierta medida, el cambio generacional. Sigue siendo muy preocupante la suerte de las minorías étnicas de Vietnam y de los numerosos intelectuales detenidos, o incluso sólo las limitaciones autoimpuestas, por ejemplo, en el ámbito de la nueva literatura vietnamita, donde, como en el caso del escritor Nguyên Huy Thiêp, surgen indicios críticos no sólo hacia el régimen sino también hacia una idea triunfalista del pasado revolucionario. Para permanecer en la esfera "china", Taiwán y Singapur son dos democracias, pero completamente diferentes entre sí. No es una coincidencia que la democracia autoritaria y paternalista de Singapur haya sido el modelo inspirador de los valores asiáticos de los que Lee Kuan Yew y Mahathir fueron los cantantes. En la zona insular meridional, Filipinas e Indonesia, aunque este último es un caso muy interesante e innovador en Asia, son dos democracias frágiles y en muchos aspectos rehenes del poder militar que, como también ha demostrado el caso de Tailandia, sigue siendo un elemento fundamental en los equilibrios de muchos países asiáticos hasta el punto de convertirse en la expresión más directa (y feroz) de ellos, como en el caso de Birmania. Pero en este panorama también se abre paso una nueva concepción de los derechos humanos, tanto por la afirmación de una nueva estación del estado de derecho como por la viva turbulencia de la sociedad civil en muchos de estos países, que acogen foros, organizaciones no gubernamentales, asociaciones religiosas, movimientos muy activos sobre todo en materia de respeto de los derechos humanos, de manera muy similar a como se entienden en Occidente. Existe, por lo tanto, una posible vía común, que podría influir también en países rígidos como China y Viet Nam, que tienen que hacer frente a una población joven cuyas aspiraciones, estimuladas por la globalización, se enfrentan a nuevas exigencias impensables sólo diez años antes, a finales del siglo XX". GIORDANA, Emanuele, *L'Asia orientale*, in in FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007, pp. 891-895. Traducción propria del autor.

en garantizarse la posibilidad de reaccionar ante posibles invasiones o desbordamiento de la autoridad como en occidente, sino en armonizar en la medida de lo posible la acción del individuo con la del líder, al que el individuo debe tender a ser obediente. En este sentido, hay un concepto en el budismo que toma en cuenta nuestras propias fechorías y lo que estamos viviendo. La luz (*nirvana*) se alcanza tomando conciencia de este lado. Sería posible mirar al mundo como una "persona sin-yo" (*anatema*) adoptando un concepto de sufrimiento innato (*duhkha*). Esta concepción de la persona sin-yo, dueña se su vacío en su alma u su cuerpo, de su nada, es difícilmente conciliable con la concepción del individuo, indivisible, y de su dignidad a la base de los derechos humanos. En el yo de los derechos humanos se realiza la persona humana, queda claro entonces que en el vacío creado en la realización de la persona sin-yo no cabe espacio para el desarrollo de la dignidad ni de una dignidad relacional. "No es en absoluto evidente cómo la dignidad humana puede ser fundada en la doctrina budista. En un contexto budista, la expresión "dignidad humana" en sí misma suena tan extraña como la charla de derechos. En las Cuatro Nobles Verdades no hay una referencia explícita a la dignidad humana, y se podría pensar que doctrinas como *an-atmaka* y la impermanencia la debilitan. Si la dignidad humana es la base de los derechos humanos, el budismo parece estar en problemas cuando trata de justificarlos"[120]. A este respecto, el enfoque de Perera[121] es interesante, aunque no concluyente. "El principal interés de Perera es demostrar que los artículos de la Declaración Universal están incrustados en las primeras enseñanzas budistas, en lugar de explorar sus fundamentos filosóficos. Reconoce que «el budismo da a la personalidad humana una dignidad y responsabilidad moral», pero no explica completamente de dónde viene o cómo proporciona una base para los derechos humanos. En cierto modo, sugiere algunos posibles orígenes de la dignidad humana, que no parecen ser todos compatibles. En un momento dado define «el supuesto ético en el que se basa el concepto budista de los derechos humanos» como la «idea fundamental de que toda vida es un deseo de salvaguardarse a sí mismo y de hacerse rico y feliz». Sin embargo, es problemático basar los derechos en los deseos. Una de las razones es que ciertas personas, por ejemplo las que intentan poner fin a sus vidas suicidándose, parecen

[120] KEOWN, Damien, *Ci sono diritti*, cit. p. 216-217. Traducción propria del autor.
[121] La cita se refiere a PERERA, L.P.N., *Buddhism and Human Rights. A BuddistCommentaryon the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo, Karunaratne and Son, 1991.

abandonar los deseos en cuestión"[122]. ¿Se puede entonces entablar un diálogo ontológico solo a partir de los derechos humanos en estos países donde el budismo está tan radicado?

La sujeción al jefe es aún más evidente en la tradición hindú[123]. A pesar de las numerosas superestructuras y mediaciones modernas, la separación en las castas, abolidas formalmente, todavía sobrevive en la mente de tantos habitantes del subcontinente indio en el sistema ético-religioso. Cada miembro de cada una de estas categorías sociales acepta su condición sin rebeldía. La tarea de cada individuo es trabajar para actuar positivamente dentro de su propia casta, de modo que puedan pasar a una casta superior en la vida futura, o al menos no empeorar, después de la muerte, su *status* social. No encontramos rastros de lucha contra la autoridad y para

[122] *Ibidem*, cit. p. 220.

[123] Con referencia a la situación de lo derechos humanos en la región indiana es importante poner en evidencia que: "El término "subcontinente indio" o "región india" describe las zonas situadas geográficamente en la placa india, que limitan al norte con la placa euroasiática. Según la definición dada por las Naciones Unidas, el Asia meridional incluye los siguientes territorios: Bangladesh, Bhután, la India, Maldivas, Nepal, el Pakistán, Sri Lanka, el Afganistán y el Irán (que por la actual situación geopolítica no se tendrá en cuenta aquí). Desde el punto de vista cultural, la región, que tiene una gran densidad de población, es muy heterogénea: en ella se hablan cientos de idiomas y dialectos y se practica una gran variedad de religiones. Pero incluso estas diferencias se vuelven secundarias si se consideran las similitudes étnicas e históricas que constituyen un factor unificador. Por ejemplo, la India y el Pakistán están vinculados étnicamente y tienen una historia común que se remonta a las antiguas civilizaciones indogámicas; además, aunque la religión dominante en el Pakistán es el islam y la India es el hinduismo, la India, con sus más de 138 millones de musulmanes (que representan el 13,4% de la población total del país) no está muy lejos de los 147 millones de habitantes del Pakistán. Toda la zona ha estado bajo el dominio colonial británico y mantiene el inglés como una especie de lingua franca. Aunque ha habido un fuerte crecimiento económico en los últimos años, en general esta región sigue siendo una de las zonas subdesarrolladas del mundo: el promedio del producto interno bruto per cápita es bastante bajo y la urbanización sigue siendo reducida: la mayor parte de la población de estos países vive en zonas rurales y sigue siendo pobre. La pobreza, el analfabetismo, el desempleo, la discriminación y la violencia, la contaminación, la explotación y el fundamentalismo religioso son problemas socioeconómicos y políticos que afectan a todas las poblaciones del Asia meridional. Desde finales del siglo pasado, varias organizaciones de derechos humanos han comenzado a expresar la necesidad de una mayor cooperación para abordar estos problemas comunes. En casi todos los países de Asia meridional hay leyes vigentes que no respetan las nociones básicas de un juicio justo y que a menudo conducen a detenciones arbitrarias, a la violencia y al asesinato de personas inocentes, incluso por parte de los propios funcionarios del Estado. La Asociación del Asia Meridional para la Cooperación Regional (Saarc), establecida en 1985 y cuyos miembros son Bangladesh, Bhután, la India, Maldivas, Nepal, el Pakistán y Sri Lanka, tiene entre sus objetivos la cooperación para la erradicación de la pobreza, el crecimiento económico y la promoción de programas de desarrollo social y cultural, pero no la promoción de los derechos humanos. Aunque algunos de los gobiernos de la región han ratificado los instrumentos internacionales de promoción de los derechos humanos, en los debates públicos sólo se proyectan los intereses oficiales de los gobiernos, muchos de los cuales simplemente niegan la existencia de violaciones de los derechos humanos en sus territorios. El Foro del Asia Meridional para los Derechos Humanos (Safhr) se estableció en 1996 para salvar la brecha entre los intereses de los gobiernos y los de la gente común". CONSOLATO, Alessandra, *L'Asia mediorientale*, en FLORES, Marcello, *Diritti Umani,* cit, pp. 845-846. Traducción propria del autor.

salvaguardar nuestra propia esfera de libertad contra una potencia externa, como ocurre en los países occidentales. Incluso en el hinduismo existe una fuerte correlación entre derechos y deberes (*dharma*) dictada precisamente por la tradición religiosa y no principalmente por necesidades políticas como en los países suramericanos. Para el hinduismo es aberrante concebir los derechos aisladamente y no en conexión necesaria con los deberes. Es emblemático que en Sánscrito no existe una palabra para expresar el concepto de derecho *(adhikara* es la más cercana y significa exigencia justa) destaca Monzón i Arazo. Es el mismo Gandhi el que explicitó claramente la superioridad del deber sobre el derecho[124]. El concepto de libertad, de persona y de dignidad de la persona como lo entendemos en occidente no existe. El cuerpo, de manera parecida al platonismo, es algo de que el yo tiene que librarse para alcanzar la unión con la esencia divina, el *Atman*. De allí desciende la concepción de las castas y de la transmigración de las almas que se refleja en una sociedad dividida en clases en que, como decíamos antes, los individuos aceptan su propio destino sin preocupación alguna de la dignidad de su persona. Su condición depende directamente de la economía divina como consecuencia de la vida precedente. La separación del alma del cuerpo y la aceptación de la condición en la que uno nace hacen difícil un diálogo con los paradigmas de los derechos humanos cuales los del individuo, en que alma y cuerpo constituyen un *unicum*, y de la dignidad de la persona humana como los entendemos en occidente[125]."¿Cómo puede el marco de los derechos humanos proteger los derechos de los individuos, los pueblos o una parte de la población, en estos contextos de desigualdad de castas

[124] El propio Mahatma Gandhi había de subrayado explícitamente la superioridad del deber sobre el derecho, pero su posición no fue tenida en cuenta a la hora de elaborar la Constitución de la Unión India (Nehru invirtió a la prioridad, en el texto constitucional no aparece un catálogo de deberes) ni tampoco cuando fue redactada la *Declaración Universal* en 1948 (un año antes había escrito en una carta a Julian Huxley, director de la UNESCO:"Los derechos dignos de ser merecidos son aquellos ganados por el cumplimiento del deber; así, el mismo derecho a la vida no se nos da más que cuando cumplimos con nuestro deber de ciudadanos del mundo [...] cualquier otro derecho que no se cumpliera con esas condiciones sería en realidad una usurpación por las que casi no valdría la pena luchar"). En *Dei diritti dell'uomo. Testi raccolti dall'UNESCO*, Paris, UNESCO, 1949, p.19. Traducción propia del autor.

[125] Con referencia al Hinduismo S.P. Sinha y R.C. Pandeya ponen de relieve como desde una perspectiva hindù sería necesario reinterpretar la declaración del 1948 a partir del articulo 29 (toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad). Desde este punto de vista sería necesaria una elaboración de una declaración universal de deberes. BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p.121. Para una comparación entre Zen y Cristianismo véase SAMY, Ama, *Zen and Christians*, *Theological trends*, en *The way*, revista on-line, 46/2, Abril 2007, que se puede recuperar a la url: https://www.theway.org.uk/back/462Samy.pdf.

(y clases) basada en el deber?"[126] También aquí en este contexto la pregunta que surge es: ¿Podemos entablar de verdad un diálogo ontológico generativo a través de los derechos humanos por sí solos?[127]

El confucianismo es una religión (y, sobre todo, una visión de la sociedad y de las relaciones interindividuales) que se desarrolló en el pasado en China y se extendió a otros países asiáticos, incluido Japón. Cassese pone de relieve que, en la tradición confuciana, el núcleo de la sociedad es la familia y, dentro de esta mini estructura social, el papel fundamental pertenece también en este caso al jefe de familia, a quien los demás miembros del grupo deben respetar incondicionalmente. Esta visión se refleja en la organización del Estado en China. Por lo tanto, hay poco espacio para los derechos humanos[128] conectados a las libertades personales, no

[126] MESSER, Ellen, *Antropologia*, cit. p. 21. Traducción propria del autor.

[127] "En Japón y en China, dónde han penetrado en dos épocas, y a diversos niveles, las corrientes de pensamiento y las formas de vida occidentales, no han dejado de estar vigentes. En estos países hay de un lado valores y principios tradicionales, tales como los de la primacía ideal del auto renuncia o el amor en la vida social o el de la conciliación que son un medio primario para la resolución de los conflictos, por otro lado, la asunción de ideas y formas jurídico-políticas de origen occidental que se consideran ya insustituibles, como en el caso de Japón, o que van siendo lentamente adoptadas en la República Popular China". BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. pp.121-122.

[128] "En los años noventa se le ocurrió a China que aunque el término "derechos humanos" fue acuñado por la burguesía, no por ello la burguesía es la única poseedora, ya que el proletariado tiene también sus propias necesidades en materia de derechos (quanlide xuqiu). En el contexto del actual proceso de globalización, también se ha planteado la cuestión de si el reconocimiento y la defensa de los derechos humanos, entendidos como requisito previo y emanación de Occidente, conduce inevitablemente a un proceso de occidentalización. Esta cuestión lleva a analizar si es cierto que sólo Occidente ha elaborado este concepto, y si existe concordancia, interrelación o antagonismo entre Oriente y Occidente sobre la cuestión de los derechos humanos. La cuestión relativa es si Occidente es titular de algún tipo de patente sobre derechos humanos o si podría haber una "vía asiática", como reivindicó por primera vez el Primer Ministro de Malasia, Mahathir bin Mohamad, que en 1993 criticó los efectos negativos de la democracia occidental reivindicando "valores asiáticos", entre ellos: "la ausencia de un individualismo extremo, el sentido de la responsabilidad hacia la comunidad, la confianza en la fuerza de los lazos familiares, el respeto a la educación, la frugalidad, el trabajo duro y en equipo a nivel nacional, el contrato social entre el pueblo y el Estado, la integridad moral, la prensa libre pero responsable, la idea de los ciudadanos como accionistas y, no menos importante, el respeto al medio ambiente. Los académicos Stephen Angle y Marina Svensson han demostrado cómo sería reductor reducir el debate sobre los derechos humanos en China centrándose sólo en Occidente y han señalado que las nociones asociadas a los derechos humanos formaban parte de la batalla ideológica que comenzó en el último decenio del siglo XIX, cuando surgió el debate sobre los "derechos" asociado al intento de volver a analizar el legado confuciano a la luz de las humillaciones infligidas por la invasión militar y comercial de Occidente primero y luego del Japón. A finales del siglo XIX, también se hicieron los primeros intentos de redactar códigos legales modernos. El discurso sobre la "democracia" se desarrolló aún más durante el movimiento de la nueva cultura y el 4 de mayo de 1919. En el decenio de 1920 el político Zhou Fohai propuso un enfrentamiento crítico entre el llamamiento del líder Sun Yatsen a favor de los "derechos del pueblo" (minquan) y la idea de "derechos humanos" que surgió de la Revolución Francesa, subrayando que en China el sentido de lealtad a la nación es un requisito previo esencial para merecer derechos. En 1925 se publicó una revista llamada "Derechos Humanos" (Renquan), pero fue prohibida poco después. Durante el régimen del Guomindang (Partido Nacionalista Chino), varios activistas trataron de persuadir al gobierno para que promoviera un mayor respeto por los

solo porque en el Estado se refleja esta estructura autoritaria sino porque a nivel empírico en las familias está capilarmente difundida. En el confucianismo, hay dos elementos fundamentales en la interpretación de la ley: el "*li*" y el "*fa"*. El "*li*" no reconoce que la regulación del derecho formal y de las sanciones formales es una regulación duradera y efectiva. Es utilizado por los "legisladores" y corresponde al derecho formal y a las sanciones formales. El *"li* es profundamente relacional; la realización de la vida personal es vista como el cumplimiento de la propia función, ya sea familiar, profesional o política. Puesto que *li* no es un mandato soberano (aunque pueda ser escrito, incluso en forma de libro), puede ser interpretado con flexibilidad, de manera consensuada, para preservar la armonía social mediante la consolidación mutua de las normas y no a través de disputas sobre su contenido"[129]. En cuanto a la relación entre el confucianismo y el derecho, es interesante subrayar cómo "la obstinación de los legisladores y de los occidentales en favor de un papel más amplio de la ley es vista como un malentendido fundamental que intercambia una concepción minimalista del bien humano - lo que puede lograrse por medios formales y por la fuerza - con una concepción maximalista, confuciana. Las leyes, en la tradición confuciana, no existen por sí solas; en ausencia de un apoyo humano adecuado, simplemente desaparecen[130]". "En China existe también una larga tradición de derecho y sanciones formales, el *fa*. En el debate occidental, los que sí en China argumentaban en favor del *fa* son llamados legistas (a veces realistas) y empezaron a sostener su causa ya antes de Confucio, por lo menos a partir del siglo VII a.C."[131]. "La desconfianza confuciana en los modelos jurídicos positivos, por lo tanto, no se basa en la falta de familiaridad o ignorancia, sino en un profundo

ciudadanos, pero la política de Chiang Kaishek no aceptó tales demandas. A pesar de las seis versiones de la constitución parlamentaria redactadas entre 1912 y 1928, el país degeneró en un estado de virtual anarquía y el gobierno nominal de Pekín estuvo de hecho sometido a los señores de la guerra que gobernaron grandes partes del país. Durante la década de Nanjing (1928-1937), el Guomindang estableció un gobierno central dividido en cinco secciones (yuan): ejecutiva, legislativa, judicial, oficina de control, oficina de examen. Sin embargo, todos los funcionarios eran miembros del Guomindang y estaban bajo la supervisión del Comité Ejecutivo Central, lo que hacía imposible una verdadera independencia del poder judicial respecto del ejecutivo. En 1936 se publicó el proyecto de gobierno constitucional, pero en la práctica hubo una censura punitiva en la prensa, facilitada por una extensa red de policía secreta y el "terror blanco" que dominaba las ciudades. En 1937 la situación empeoró debido al estallido de la guerra defensiva contra la invasión japonesa. Después de la derrota de la agresión japonesa en 1945, la guerra civil comenzó y duró cuatro años hasta la creación de la RPC". MARINELLI, Maurizio, *La Repubblica Popolare Cinese*, en FLORES, Marcello, *Diritti Umani,* cit, pp. 822-824. Traducción propria del autor.

[129] GLENN, Patrick, *Tradizioni*, cit p. 516. Traducción propia del autor.

[130] *Ibidem*, p. 517. Traducción propia del autor.

[131] GLENN, H. Patrick, *Tradizioni*, cit. p. 505. Traducción propia del autor.

principio moral y racionalidad, aunque sea una racionalidad que se extiende en una dirección diferente de la del derecho racional"[132]. "Desde el momento del efímero triunfo de los Legisladores en el siglo III a.C., los confucianos no han exigido que su programa sea completo y exhaustivo, y en cambio lo han apuntalado con el *fa*, que es necesario para tratar a los tipos verdaderamente incorregibles. Esto reforzó su creencia de que el *fa* solo puede funcionar cuando debe ser efectivo, es decir, para aquellos que pueden ser mejorados. La obstinación de los legisladores y los occidentales en apoyo de un papel más amplio del *fa* se considera un malentendido que confunde una concepción minimalista del bien humano - que puede lograrse por medios y fuerza formales - con una maximalista, la confuciana. En resumen, una sociedad confuciana es una sociedad que hace lo que dice que tiene que hacer, sin dejar ninguna ruptura entre el derecho y el comportamiento real, sin ninguna fractura entre la igualdad formal y la desigualdad social masiva. Las leyes formales, por otra parte, no conducen a comportamientos más elevados; solo conducen a la manipulación de los textos, a los litigios y a la sobrerregulación"[133]. Esto, por supuesto, en relación con la reflexión sobre los derechos humanos, nos hace comprender que un derecho positivo ajeno a esa tradición "vivida" que se sustancia principalmente en el *li* no se ve bien y genera desconfianza con referencia a los seguidores de la tradición confuciana. En la China posterior a la Revolución Cultural, sin embargo, ha habido una apertura al derecho de matiz occidental y en particular a la herencia de otras formas de derecho como la del derecho Romano. ¿En qué medida se puede dialogar con estos países a mayoría confuciana a través de los derechos humanos?

Otras dos religiones centrales en el mundo asiático son el sintoísmo y el taoísmo. El sintoísmo es una religión de tipo animista. Este no es una religión revelada a través de determinados escritos que se consideren de inspiración divina. Los textos sagrados de esta creencia son los que describen sus prácticas, generalmente en forma de historias. Las míticas crónicas *Kojiki* (Relación de cuestiones antiguas, compilada en el 712 d.C.) y *Nihon Shoki* o *Nihongi* (Crónicas de Japón, 720 d.C.), describen la genealogía de los dioses desde que Japón fuera creado por la primera pareja, Izanagi e Izanami. Estos libros, que también

[132] *Ibidem*, p. 516. Traducción propia del autor.
[133] *Ibidem*, p. 517. Traducción propia del autor.

proporcionan el árbol genealógico de los emperadores a partir de la diosa del Sol, Amaterasu, debieron ser recopilados para legitimar el derecho divino de la familia imperial japonesa. También existen compendios de ceremonias y de oraciones antiguas (*Norito*) que sirven para la liturgia y como libros de textos rituales. El *Engi Shiki* (Procedimientos del *Engi* Era, 905-927) es una recopilación de reglamentos gubernamentales, detalles de los ritos en los santuarios*, kegare* y otros importantes asuntos de la religión sintoísta como la mayor parte de *norito*. En virtud de todo ello, el *Engi Shiki* está considerado un texto sagrado. Los llamados Cinco Libros del Sintoísmo (*Shinto Gobusho*) fueron recopilados por sacerdotes durante el siglo XIII, agrupando distintas fuentes de información; solo los sacerdotes más ancianos tenían autorización para leerlos. Los *kamis* son entidades espirituales a menudo conectadas con la naturaleza. El sintoísmo tiene una visión inmanente de la realidad. Conectado estrechamente con el sistema político, el sintoísmo dio una base natural de legitimidad al poder imperial (que es de origen divino, porque la única dinastía de Japón desciende de Amaterasu, la diosa del sol) e inspiró el nacionalismo japonés que ha visto en el un poderoso elemento de cohesión nacional, pero siempre ha tenido que confrontarse con el budismo, ahora fusionándose con él en una especie de sincretismo, ahora claramente separándose de él, como después del movimiento de restauración que culminó en el edicto promulgado en 1871 por el emperador Meiji (1852-1912). Después de la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial, un rescripto imperial (1946) negó la divinidad del soberano[134]. "La relación entre Estado y religión, utilizando la religión como herramienta ideológico-social, se impuso entre 1800 y 1900, en conjunción con los procesos de modernización del país y la apertura hacia Occidente. Hoy existe una Constitución que consagra el derecho a la libertad religiosa y los artículos 20 y 21 prohíben la financiación de las religiones. Esta es el resultado de una imposición por el gobierno de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y no fue generada por una discusión, incluso dolorosa como lo fue en Alemania. Fue contratada y en muchos casos no entendida. El mismo lenguaje constitucional no pertenece al pueblo japonés. Para entenderlo hay que retroceder un poco en lo que fue la historia religiosa que condicionó la relación entre el Estado y la religión en

[134] Para profundizar el tema del sintoísmo véase Enciclopedia Treccani on-line en la entrada *Sintoísmo* que es recuperable al sito web*:* http://www.treccani.it/enciclopedia/shintoismo/

la antigüedad hasta la llegada de la modernidad. Las formas religiosas tradicionales son manifestaciones locales de Buda y formas originales de varios grados de iluminación. Algunos hablan del sincretismo entre la tradición budista y el sintoísmo que viene a producir formas originales, lo que crea un complejo de correspondencias de manifestaciones de diferentes formas de lo divino que se refieren a otras realidades mitológicas, pero similares (como en la mitología de los romanos)[135]. En esta operación se injerta un concepto, como el del "Sutra del Loto",

[135] "Massimo Raveri cree que esto no es un verdadero sincretismo porque los japoneses tienen muy clara la diferencia entre budismo, sintoísmo, taoísmo y entre las diferentes escuelas budistas. Según Raveri es la capacidad de ver una armonía de analogías, pero no mecánicamente, en un sistema religioso abierto donde las divinidades sintoístas se integran con las budistas y taoístas en un sistema religioso capaz de absorber cualquier innovación. No se puede hablar de libertad religiosa en Japón tal como la entendemos, porque no se pueden atribuir categorías religiosas occidentales y contemporáneas que no pertenecen a su tradición religiosa. Podemos hablar de armonías. Muy a menudo somos testigos de una serena convivencia religiosa. Convivencia religiosa serena, pero con dos precios que pagar. El primer precio es la inclusión en una lógica política. Todas las manifestaciones de lo divino son facetas de la verdad última, *Dainichs*. Este sistema se centra en el *Dainichi*. El Buda y todas las manifestaciones de lo divino son, en todos los sentidos, facetas de Dainichi, de la verdad última asociada con el *Dainichi* que es el antepasado de la dinastía imperial. Y cuando el emperador asciende al trono, es una ceremonia en la que el emperador conoce el último secreto de *Dainichi*; es decir, el centro de todo este desarrollo espiritual. Todas las tradiciones incorporadas, en última instancia, vienen a hacer un acto de fe para un conocimiento perfecto que lleva al emperador a identificarse con lo absoluto y por lo tanto, de hecho, legitimar su poder. Declaró el uso del instrumento religioso. Y lo usaron. Y de la manera más sutil y «engañosa». Este sistema fue utilizado por las jerarquías religiosas y políticas para capturar toda la innovación religiosa. Cada movimiento innovador, tanto exógeno como endógeno, fue procesado para encontrar similitudes e incorporarlo al sistema. El desarrollo en armonía estaba garantizado. Este es el sentido del fracaso del enfrentamiento con los primeros misioneros entre 1500 y 1600. Al principio fue una reunión que terminó mal. Terminó con la persecución de los cristianos en Japón. Porque detrás de los misioneros están los gobiernos coloniales y los misioneros cristianos abrieron las puertas a los occidentales. Los misioneros cristianos no podían aceptar este juego de correspondencia religiosa. No podían aceptar que había muchas verdades y una profunda unidad. Hubo un rechazo de los misioneros cristianos que no aceptaron ser incorporados a la armonía. El cristianismo separó a los ciudadanos de Japón de otras formas religiosas, el sintoísmo y el budismo, como no verdades. Un error que debe ser perseguido y corregido. Los misioneros cristianos no podían aceptar formar parte del conjunto armonioso. Se separaron del todo. Puede que fue precisamente el encuentro con los misioneros cristianos lo que llevó a Japón a modificar las concepciones religiosas sintoístas en un sentido monoteísta para responder también a las necesidades de la modernización. Se trataba de un proceso endógeno y requería que el país hiciera un enorme esfuerzo para modernizarse y explotarse tecnológicamente. Fue un cambio aterrador sin estrategia. Con un eslogan que era una gran ilusión: «El espíritu japonés y la tecnología occidental». De hecho, el problema no era tecnológico, era un trastorno cultural. No se dijo por qué hay que cambiar el modo de vida y esto hace que los japoneses pierdan su sentido de estar en el mundo. Hubo una ruptura con el pasado. El cambio condujo a dos ideas mundiales incompatibles. El mecanismo de defensa de una cultura violada por la tecnología occidental favoreció la creación mítica del "espíritu japonés" para fundar su futuro. El sintoísmo elabora el concepto de UNO y se elabora el concepto de la centralidad de Japón con respecto al mundo. Japón recurre a un discurso religioso fundamentalista y nace la idea del único dios hecho por el gobierno. Este sintoísmo elitista se está reinventando. Crea una iglesia única. Una iglesia de arriba hacia abajo del Estado que tiene en su cumbre al emperador, la verdad última. Hijo de dios en la tierra y los hijos japoneses del emperador. Esta imagen de fuerza, claridad y consistencia lleva al país hacia el oeste, pero siempre hay que pagar un precio. Esta singularidad es un acto de debilidad y la singularidad siempre da una falsa dimensión a la relación con los demás; necesita crear una alteridad para fortalecer su propia identidad. Estamos en contra de los otros. Nunca somos hombres

que se refiere a la idea de que la verdad absoluta y compasiva desciende entre los hombres y se convierte en polvo, se vuelve opaca. La gran verdad absoluta desciende para alcanzar a los hombres porque los hombres no saben cómo alcanzar la verdad última y por lo tanto la verdad-divinidad se adapta y se manifiesta a cada hombre según su nivel de conocimiento para conducir al resultado de la liberación final"[136]. Por lo tanto "la protección de los derechos humanos fundamentales también es extremadamente amplia y sólida. Esta última está estrechamente conectada con el desarrollo del concepto de libertad y en particular con los hechos libertad religiosa. Siguiendo su compromiso con el individualismo y la dignidad humana en el Artículo 13, la Constitución de Japón protege la libertad religiosa y ordena la separación de la religión y el Estado en virtud del artículo 20. Prohíbe a las organizaciones religiosas recibir privilegios del Estado o ejercer cualquier autoridad política, y prohíbe al gobierno proporcionar educación religiosa o participar en "cualquier otra actividad religiosa". Según la Constitución de Meiji, la libertad religiosa estaba garantizada, pero estaba sujeta a cualquier obligación que un sujeto debía al Emperador. El sintoísmo no se consideraba como una religión

o subhombres, sino súper hombres. Pagarán a China y Corea y el país pagará un precio enorme por las guerras perdidas. Los superhombres eran hombres normales. El budismo y el cristianismo se convierten en las religiones a negar porque son universalistas. «Somos la raza superior, somos la raza de los hijos de dios, somos la única religión verdadera y esta forma de pensar durará hasta el final de la última guerra». No se ha resuelto la situación hoy en día; si examinamos los movimientos religiosos desde el final de la guerra, encontramos movimientos religiosos en contacto con los budistas, que tienden a abrirse, y luego hay un intento de volver a la religión única. Es la situación de conflicto que vive actualmente el Japón. Este es el informe del profesor Raveri. La contradicción de Japón entre el absolutismo sintoísta de la superraza y el de la abertura al mundo es una contradicción que todo el mundo, aunque de formas diferentes, vive desde el punto de vista religioso. Es dentro de este conflicto, como en el resto del mundo, donde se juega la libertad religiosa de las personas. El ataque al metro de Tokio con gas sarín no es más que la aniquilación de los diferentes, de aquellos que no quieren adaptarse a la forma religiosa que el grupo o religión propone. Es la misma actitud que el fundamentalismo cristiano o monoteísta. O del fundamentalismo budista, cuando no está mediado por la sociedad civil. Hasta ayer, las religiones tenían una ideología que, más o menos, vendían como una verdad. Hoy en día, la racionalidad religiosa ha sido superada por la cultura, que, sin embargo, no ha logrado liberar la manifestación emocional de las personas en la realidad en la que viven. Del mismo modo que Japón ha perseguido a los que utilizaban gas sarín en el metro, Japón perseguirá a todo aquel que pretenda cometer un delito en nombre de una religión o en su nombre: y tenemos que reflexionar sobre lo que entendemos por libertad religiosa. La ideología omnipotente de los seguidores del shinto racista siempre chocará con las exigencias de una sociedad abierta al mundo; del mismo modo que los seguidores del monoteísmo católico fanático siempre chocarán con la sociedad secular según lo determinado por la Constitución en Italia". Simeoni, Claudio, *Riflessioni relative al Convegno di Studio dal titolo "Diritti Umani e Religioni: il ruolo della libertà religiosa" tenuto a Venezia dal 4 al 6 dicembre 2008 e organizzato dal CIRDU (Centro Interdipartimentale di Ricerca sui Diritti Umani) dell'Università Ca' Foscari di Venezia*, reflexiones personales sobre el intervento de Massimo Raveri por parte de Claudio Simeoni recuperables al sito personal de Simeoni Claudio al URL: http://www.stregoneriapagana.it/convegnoraveri.html. Traducción propria del autor.

[136] *Ibidem*. Traducción propria del autor.

sino como una obligación que los súbditos debían al Emperador porque el Emperador no solo era soberano sino también la figura religiosa más alta de sintoísmo. Por lo tanto, la gente no tenía la libertad de no creer en el sintoísmo. El gobierno trató a todos los santuarios sintoístas como instituciones públicas y a los sacerdotes sintoístas como funcionarios públicos. Estructuró a toda la organización sintoísta para apoyar al Emperador, incluida cualquier acción militar, que se llevó a cabo en nombre del Emperador. Las fuerzas de ocupación creían que este fuerte apoyo estatal al sintoísmo era una de las razones del aumento del militarismo extremo en Japón. Por esta razón, prohibieron todo el apoyo gubernamental al sintoísmo. Esta decisión histórica se cristalizó en la constitución como garantía de libertad religiosa y separación de la religión y el Estado"[137]. Este cambio tiene como consecuencia una aceptación generalizada de las libertades garantizadas por derechos humanos a nivel gubernamental. "La cultura jurídica japonesa no es nueva en la adaptación razonada del derecho extranjero, por el contrario, denota una tendencia hacia tales procesos. La labor del Tribunal Supremo parece ir en esta dirección, proporcionando interesantes ejemplos de la interacción, aunque problemática, entre el derecho occidental secularizado y el sustrato tradicional de Oriente"[138]. Este último queda todavía enraizado en la sociedad japonesa considerando que la constitución de Japón, como ya se señaló anteriormente, fue el fruto de una "contratación" con Estados Unidos después de la derrota de la segunda guerra mundial. La aceptación generalizada de los derechos humanos y fundamentales por parte de la sociedad, y no solo por parte del Estado, queda todavía un objetivo a alcanzar.

Con respecto al taoísmo, el *Dao* es un principio ordenador e inmanente al mundo, parecido al *logos* de Heráclito; al *Dao* pertenecen los sentimientos y las motivaciones humanas. El *Dao* actúa en la historia a través de personificaciones de la divinidad, los avatares. En esta concepción es central el "no hacer nada" (*wu-wei*), según la doctrina del cuantas más leyes hay mayor es el número de los

[137] Traducción propia del autor. Para consultar la versión original visite el sitio web: https://www.cambridge.org/core/journals/asian-journal-of-comparative-law/article/fundamental-human-rights-and-traditional-japanese-values-constitutional-amendment-and-vision-of-the-japanese-society/C3CD7177248931D96EE302F434257007/core-reader

[138] BALDETTI, Simone, *La religione nel sistema costituzionale giapponese* en *Diritto e Religioni* Anno XI - n. 1-2016, pp. 301 y ss.

ladrones ("Gobernar una gran nación es como cocinar pequeños peces[139]). Las leyes son consideradas una ventaja para la posición de grupos de intereses[140] y el principio del "no hacer nada" no es simplemente la línea de acción menos dañina sino la más adapta para obtener resultados positivos. El derecho como lo concebimos en occidente, y entonces también los derechos humanos, podrían ser considerados por los taoístas simplemente como un sistema de protección de intereses económicos o de poder.

Como hemos visto, aunque estas religiones tengan una importancia central en la vida de los japoneses y de los chinos no limitan la posibilidad de una aceptación formal, por parte del Estado, de los derechos humanos. Las prácticas religiosas coinciden en unos puntos con los valores metajurídicos de los derechos humanos, pero a nivel practico siguen siendo el modelo para seguir por parte de estas poblaciones y a veces no coinciden con los conceptos de persona, individuo y dignidad y libertad de las personas. En estas realidades también la pregunta que nos ponemos es siempre la misma: ¿En qué medida a partir de esta situación concreta podríamos empezar un diálogo ontológico generativo?

4.2.4 Países de Oriente Medio:

"La situación de los derechos humanos en el Gran Oriente Medio (es decir, la zona que se extiende desde Marruecos en el oeste hasta el Pakistán en el este) no es homogénea. Es una zona en la que, aunque en presencia de numerosos credos, también esotéricos, la religión dominante es el islam. Se trata de una tradición religiosa sujeta a diferentes interpretaciones, algunas de las cuales pueden entrar en conflicto con el respeto de los derechos humanos. Históricamente, el islam ortodoxo (suní) es una religión descentralizada: sin clero y, por lo tanto, sujeta a interpretaciones muy diferentes, en la que el desacuerdo entre los juristas se considera la regla. En los distintos Estados del Gran Oriente Medio, la situación es

[139]CLEARY, Thomas, *The Essential Tao*, San Francisco, Harper, 1993, pp. 44.46. Traducción propia del autor.

[140] Esto es afirmado por los taoístas en base a una simple intuición, pero recién también unos juristas estadounidenses han elaborado una teoría más fundamentada como por ejemplo POSNER, Richard A., *Economic Analysis of Law*, New York, Aspen, 2007 p. 563 (Este fenómeno legislativo genera un mercado de la legislación en el que el legislador "vende" la protección de la ley a los que pueden ofrecer votos electorales para esa ley a cambio de dinero o votos).

diferente según el período de referencia y la zona, urbana o rural (pero no es la única distinción posible) que se tenga en cuenta.

La determinación y el respeto de los derechos humanos son producto de los diferentes contextos políticos. Como escribió Norberto Bobbio, "el problema está estrechamente relacionado con el de la democracia y la paz. El reconocimiento y la protección de los derechos humanos están en la base de las constituciones democráticas modernas. La paz es, a su vez, el requisito previo necesario para el reconocimiento y la protección efectiva de los derechos humanos en los distintos Estados y en el sistema internacional". Y de nuevo, "los derechos humanos son derechos históricos, es decir, nacidos en determinadas circunstancias, marcados por las luchas para defender las nuevas libertades contra las viejas potencias, de forma gradual, no todas a la vez y no de una vez por todas". A este respecto, la situación en el Oriente Medio suele estar condicionada por el resentimiento hacia Occidente (por el colonialismo y ahora por la interferencia militar en la región), por el nacionalismo árabe y el radicalismo islámico. Cierta interpretación de las fuentes islámicas puede conducir a un rechazo de los derechos humanos, y estas fuentes se han confundido a menudo con los valores de las sociedades tradicionales, dando rienda suelta a las inclinaciones conservadoras de los juristas. Olvidando que en el pensamiento islámico existen también corrientes humanistas y pluralistas cuyos valores de justicia, tolerancia e igualdad son compatibles con los derechos humanos.

En más de una ocasión, los gobiernos han violado las leyes internacionales de derechos humanos al referirse a los principios islámicos e instrumentalizar así la fe para sus propios fines. Así pues, en los últimos decenios, el islam se ha convertido en un medio para que los regímenes del Oriente Medio y el Norte de África supriman los derechos. Pero también ha sido, al mismo tiempo, un instrumento de expresión política de la disidencia, por ejemplo, en Egipto y Marruecos, donde las mujeres han empezado a llevar de nuevo el velo para mostrar su oposición a sus gobiernos pro-estadounidenses que, en virtud de esta alianza, siguen violando los derechos de la población y encarcelando a los opositores.

Un factor crucial en el debate sobre los derechos humanos en el Gran Oriente Medio es la tendencia a remitirse a los principios e interpretaciones

islámicas de las fuentes, utilizadas como base para declarar tanto a favor como en contra del respeto de ciertos derechos. El tema ha sido de actualidad en la región desde la guerra árabe-israelí de 1967, la llamada guerra de los seis días. Tras la derrota árabe, el intelectual musulmán Ali Abdullah Wafi y otros pensadores comenzaron a debatir sobre los derechos humanos con el fin de "proteger a su pueblo". El Wafi destacó cinco derechos principales relacionados con cinco tipos de libertades: la libertad religiosa, la libertad de opinión y expresión, la libertad de trabajo, la libertad de educación y cultura, y la libertad civil entendida como el derecho a celebrar contratos, someterse a obligaciones y disponer de sus bienes.

Las posiciones de los estudiosos son variadas: en un extremo están los que apoyan la plena compatibilidad entre los derechos humanos y el islam porque los derechos son internacionales y, por lo tanto, sin fronteras; en el otro extremo están los que rechazan totalmente los derechos humanos porque emanan de la cultura occidental y, por lo tanto, según ellos, son extraños a la tradición islámica. Los partidarios de esta segunda tesis consideran que el islam y las sociedades de Oriente Medio son estáticas y uniformes, impenetrables al cambio, la modernización y la globalización.

La realidad es, por supuesto, diferente y los matices son numerosos. Las diferentes formas de declinar el islam fueron evidentes cuando se votó a favor de la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuando sólo Arabia Saudita (la única entre los países islámicos, mientras que los demás se declararon a favor) se abstuvo, mientras que el bloque comunista se declaró en contra. Posteriormente, algunos países islámicos formularon reservas sobre la ratificación de ciertas convenciones, por ejemplo, la relativa a los derechos de la mujer y su protocolo facultativo. En particular, Arabia Saudita, Argelia, Bahrein, Egipto, los Emiratos Árabes Unidos, el Iraq, Israel, Jordania, Kuwait, el Líbano, Marruecos, Siria, Túnez y el Yemen ratificaron la Convención sobre los Derechos de la Mujer, aunque expresaron reservas, pero no el protocolo facultativo. El Irán, Omán y Qatar no han ratificado ni la Convención ni el Protocolo. Libia ha firmado ambos. En cuanto a la Corte

Penal Internacional, Arabia Saudita, el Iraq, el Líbano, Libia y Túnez no han firmado"[141].

Desde un punto de vista filosófico-jurídico en la tradición islámica ocurre algo parecido a lo que ocurre en los países asiáticos o, al menos, con la práctica de los países del islam, que se han alejado progresivamente, en cierto modo, de los principios del Corán[142]. En los países de Oriente Medio la religión y la organización político-jurídica está estrechamente conectada con el islam. Si por un lado no hay incompatibilidad radical con los principios esenciales de los derechos humanos, estos, por otro lado, se aplican a través del filtro operado por la religión, según una concepción que choca mucho con la típica del mundo occidental[143]. En el mundo islámico, de hecho, el individuo es libre en la medida en que vive su existencia de acuerdo con los principios de la *Shari'a*, la ley islámica. Un grave conflicto con la visión occidental se manifiesta también en las relaciones entre el hombre y la mujer, situadas, en el islam, en dos niveles profundamente diferentes (el hombre es el maestro; la mujer ocupa un lugar inferior). En todos los casos, los nuevos textos o reformas constituyentes han incorporado la *Shari'a* como fuente primaria de derecho. Antes de las reformas, *la Shari'a* había sido prácticamente relegada a la esfera privada en muchos países musulmanes.

La noción de Derechos Humanos ha adquirido un significado – en la teoría, pero sobre todo en la práctica – muy distinto del que es usual en Occidente.

Muchos pensadores islámicos coinciden en la idea de que el verdadero fundamento de los derechos humanos solo puede ser religioso puesto que se halla en el valor absoluto de la persona humana[144].

[141] SABAHI, Farian, *Il Grande Medio Oriente*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani,* cit, pp. 999-1000. Traducción propria del autor.
[142]La *Carta Árabe de los Derechos Humanos* (CADH), adoptada por el Consejo de la Liga de los Estados Árabes el 22 de mayo de 2004, afirma los principios contenidos en la Carta de las Naciones Unidas, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en los Pactos Internacionales de los Derechos Humanos y en la Declaración de El Cairo sobre los derechos humanos en el Islam.
[143] CASSESE, Antonio, *I diritti*, cit. p. 64.
[144] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 122-123.

Los derechos humanos son muchas veces acogidos en las declaraciones islámicas sobre los derechos humanos "como derechos de grupo", pero nunca son incorporados formalmente en los derechos de los Estados[145].

De un punto de vista occidental el debate está centrado en el constitucionalismo, los derechos humanos y la igualdad. De un punto de vista Islámico el debate está centrado en la palabra divina, la justicia social y la comunidad.

En los Estados islámicos los preceptos de la Declaración Universal son ignorados o conculcados a menudo. "El área cultural más alejada de los planteamientos clásicos occidentales acerca de los derechos humanos es sin duda la de los países islámicos. Aunque en bastantes de estos Estados el derecho musulmán había quedado prácticamente relegado al ámbito privado, a partir de la revolución iraní textos constitucionales nuevos o reformados (Irán, 1979; Egipto, lo de 180. ICO Argelia, 966) la *Shari'a* (ley religiosa) como primera fuente de derecho con lo que la noción de Derechos Humanos ha adquirido un significado - en la teoría, pero sobre todo en la práctica - muy distinto del que es usual en occidente. Por ello, algunos autores opinan que la concepción islámica de los derechos humanos es todavía demasiado inconcreta para poder ser llevada efectivamente a cabo, y expresan incluso una cierta nostalgia por la mayor seguridad que proporciona el enfoque empírico occidental.

El crecimiento demográfico del islam y su relativa impermeabilidad al fenómeno secularizador hacen que el problema de los derechos humanos adquiera una enorme relevancia, tanto en el interior de estos países como a causa de la importante presencia islámica dispersa a nivel mundial. Como es bien sabido, el avance de las posiciones integristas, frontalmente opuestos a la concepción occidental de los derechos humanos, hace aumentar la complejidad y la gravedad del problema" [146].

¿La relación entre la *Shari'a* y los derechos humanos que espacios abre para el diálogo ontológico que aquí se analiza?

[145] GLENN, Patrick, *Tradizioni*, cit. p. 361.
[146] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 122-123

4.2.5 Los países africanos:

"Debido a su extensión y heterogeneidad, sólo con reservas es posible considerar al continente africano como una entidad única en lo que respecta a la cultura y las tradiciones normativas. En particular, en lo que respecta a la interpretación de la ley, es fundamental determinar si las sociedades estaban organizadas como Estados antes de la colonización y si profesaban el islam. No obstante, una cierta africanidad en la forma de entender el derecho impregna todo el continente. Los puntos de mayor fricción con la interpretación dominante de los derechos humanos se refieren a: 1) el valor diferente atribuido al individuo; 2) la interpenetración, en una sociedad, de los derechos y deberes, así como 3) el significado de la dignidad; 4) la cuestión del desarrollo"[147].

En la tradición africana, a la comunidad se le da centralidad, es el lugar donde el individuo se realiza. A la cabeza de la comunidad hay un líder al que todos deben obedecer. De hecho, es un guía que ayuda a los miembros de la comunidad a integrarse en el conjunto. Por lo tanto, actúa en interés de la comunidad. En la tradición africana, que es sobre todo una tradición de costumbres y costumbres tribales, el individuo se realiza en la comunidad; esta es conducida por un líder, a cuya autoridad todos deben someterse. La lucha contra el líder no tiene razón de ser, porque no está delante de los miembros de la comunidad, sino que los guía, trabajando de tal manera que les permita integrarse plenamente en el conjunto; por lo tanto, actúa provechosamente en el interés de la comunidad. Estas diferencias culturales, aunque en parte diluidas por el hecho de que el modelo de Estado occidental (centralizado y burocrático-administrativo) se ha arraigado en todas partes, permanecen incluso en el mundo moderno. Cassese subraya cuántas voces se levantan para preguntarse si en la comunidad internacional, ante un sustrato cultural tan desigual, tiene sentido hablar de la universalidad de los derechos humanos[148]. "En África, el debate ha insistido en la cuestión de si los derechos humanos son individuales o colectivos, y si el derecho al desarrollo y a no padecer hambre tienen prioridad sobre el énfasis político occidental en las libertades civiles

[147] DONNAIOLA, Natal, *L'Africa*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani,* cit, p. 949.
[148]CASSESE, Antonio, *I diritti*, cit. pp. 60 y ss.

y políticas individuales. Los dirigentes políticos africanos, bajo la presión de los conflictos étnicos y el deterioro de las condiciones ecológicas y económicas, han elaborado su *Carta Africana de Derechos Humanos* (Banjul); en ella declaran que, en las sociedades africanas, los "pueblos", y no los individuos, poseen derechos y que las libertades individuales pueden tener que ser sacrificadas, al menos a corto plazo, para promover los derechos a la supervivencia y el desarrollo. Utilizando el lenguaje del relativismo cultural, los dirigentes utilizan el término "pueblos" para indicar las naciones y no los grupos étnicos que las componen (comunidades que pueden no disfrutar de ningún derecho especial en los contextos nacionales africanos). Esto se basa en un argumento filosófico africanista, según el cual los africanos, contrariamente a las ideas occidentales de un individuo autónomo titular de derechos universales, no conocen los derechos individuales y "se dan cuenta" de ser una persona; el ser humano es un ser social y sólo es humano en virtud de sus funciones sociales, la realización de derechos y deberes específicos y las relaciones que tiene como individuo con la unidad social"[149]. La importancia concedida a los aspectos comunitarios está reflejada en la Carta Africana de los derechos humanos y de los Pueblos (1981). Desde los países africanos se insiste en manera particular, y resulta perfectamente lógico, en los derechos, no incluidos en la declaración de 1948, llamados justamente de fraternidad[150] o solidaridad (o también, de la tercera generación): En todo caso, están a favor del desarrollo y del derecho a la paz[151]. En el caso de los países africanos entonces se insiste más en derechos conectados con la comunidad y sociales y, aunque los derechos humanos son aceptados, a menudo se da más relevancia a derechos básicos conectados con la supervivencia y para el desarrollo de la comunidad en que uno vive que a derechos individuales. ¿Qué margen tiene en esta realidad el diálogo generativo?

[149] Messer, Ellen, *Antropologia*, cit. pp- 18-19. Traducción propria del autor.
[150] Es interesante sobre el tema La *Carta de Manden* o *Manden Kalikan* que fue proclamada en 1222 por Soundjata, fundador del Imperio de Mali, y sus compañeros. Sigue siendo la referencia principal para el sinbo, los grandes maestros cazadores de Manden.
[151] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 122.

4.2.6 Israel:

La integración de un punto de vista jurídico y político como Estado en el marco occidental es clara.

Sin embargo, en el judaísmo el Estado y la religión no son separados, son un *unicum*. El judaísmo no es simplemente una tradición religiosa y filosófica sino también jurídica. "Constituye una de las fuentes de la cultura occidental en general y de la filosofía de los derechos humanos en particular, pero también una de sus instancias críticas permanentes[152]".

La tradición jurídica Talmúdica es una tradición determinada de sus fuentes. Una pirámide al revés: *Torah* escrita, *Torah* oral, *Mishnah*, *Talmud*, códigos, *responsa*[153].

"El caso de Israel ofrece paralelismos y puntos de contacto significativos: La influencia cultural y política del judaísmo religioso, y especialmente del judaísmo ortodoxo, parece ser creciente y así, mientras que por una parte debe reconocerse que existe una conexión histórica y conceptual entre la doctrina bíblica del hombre creado a imagen de Dios y la idea moderna de dignidad humana, por otra resulta pertinente la observación del estudioso de derecho hebreo Z. W. Falk: El judaísmo, como sistema de derecho y de religión, ha de preguntarse si puede suscribir los principios de la Declaración Universal de Derechos humanos, o bien admitir que no puede hacerlo. Pensemos en temas como la libertad religiosa o la igualdad entre los sexos (o también, por otro lado, en el tratamiento de los derechos de los palestinos o de los habitantes de los territorios árabes ocupados)[154]". "El caso de Israel posee un interés especial puesto que, aunque está claro desde un punto de vista jurídico y político que su integración como Estado en el marco occidental es un carácter fundamental, hay que tener en cuenta que no resulta posible conseguirlo separadamente del judaísmo, una tradición a la vez religiosa, filosófica y jurídica"[155].

[152] *Ibidem*, cit. p. 120.
[153] GLENN, Patrick, *Tradizioni*, cit. pp. 171 y ss.
[154] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p. 123.
[155] *Ibidem*, p. 120.

"En los países no occidentales en general, con la principal excepción del área islámica (al menos en buena parte), existe una actitud favorable a la adopción de las formas jurídico-políticas desarrolladas en Occidente sin las cuales no parece que pueda hablarse con propiedad de derechos humanos: respecto al individuo, garantías adecuadas para hacer posible el ejercicio de los derechos, Estado de derecho (organización democrática, separación de poderes, primacía de la ley). Sin embargo, los valores y principios de cada tradición cultural, religiosa y jurídica se oponen, sobre todo por el carácter comunitario (correlación derechos-deberes; importancia de la familia; de la educación moral; limitaciones a la propiedad privada en favor de la colectividad) a la ideología dominante hoy en el ámbito occidental y no solo: El neoliberalismo. Este, en virtud de su propria dinámica económica y cultural, hace que se prolongue la dependencia económica (neocolonial) de los países en desarrollo y a la vez el etnocentrismo occidental: Es por ello por lo que el distanciamiento sigue aumentando y el diálogo deviene cada vez más difícil"[156].

4.2.7 Países de América Latina

"¿Cuál es el apoyo jurídico internacional y regional que actualmente protege los derechos humanos en América Latina? Las principales referencias son la Declaración Universal de Derechos Humanos y otras convenciones internacionales que protegen los derechos.

La Organización de los Estados Americanos (OEA) aprobó la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, principal instrumento declaratorio del continente, durante la IX Conferencia Internacional Americana en Bogotá, en 1948. En 1969 se aprobó en San José (Costa Rica) la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que entró en vigor en julio de 1978, convirtiéndose así en el Pacto de San José. La Convención dio mayor margen de

[156] *Ibidem*, p. 123. La misma convicción es característica del discurso sobre los Derechos Humanos elaborado en el tercer mundo, incluyendo aquí la periferia del ámbito cultural occidental: Latinoamérica. Es significativo que la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (1970), en continuidad con la *Declaración de Derechos y Deberes del Hombre* (1948) se refiere a la correlación entre derechos y deberes y que proclame en su artículo 32: Toda persona tiene deberes hacia la familia, comunidad y la humanidad.

acción a dos órganos dependientes de la OEA: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, señalándolos como los órganos apropiados para la protección de los derechos humanos y para vigilar los compromisos de los distintos Estados americanos con el Pacto"[157].

Para los países en desarrollo sur americanos, como subrayábamos antes, son los derechos económicos, sociales y culturales los que deben tener prioridad en la acción internacional. Para estos países, el núcleo de los derechos económicos y sociales tiene prioridad absoluta. Sólo cuando se hagan plenamente realidad será posible crear esa igualdad *de facto* y hacer que las libertades civiles y políticas sean plenamente fructíferas. En la visión de los países de sur américa, es precisamente en el tejido económico y social donde aparecen las fracturas más dolorosas y, por lo tanto, los derechos humanos y civiles podrían constituir una red de rescate, pero no la solución.

Esta necesidad se refleja en el papel central desempeñado por los derechos en estos países, que no fueron incluidos en la Declaración de 1948, como los de la tercera generación o también "de fraternidad" o "solidaridad" (derecho al desarrollo, a la paz, derecho a disfrutar del patrimonio común de la humanidad, como también la libre determinación): política, económica, social y cultural (pactos de 1966 sobre Derechos Civiles y Políticos). En este caso está claro que la demanda, yo la llamaría "sed" de estas poblaciones no solo está vinculada a las garantías que ofrecen los derechos humanos, sino también a una solución fundamentalmente política que sitúa en el centro a las comunidades de individuos.

Es interesante además observar como en la *Convención Americana sobre derechos humanos* se da una gran importancia a los deberes en relación con los derechos y se proclame en su artículo 32: Toda persona tiene deberes hacia la familia, la comunidad y la humanidad. Para estas poblaciones son los lazos con la comunidad lo que da sentido a los derechos humanos y son los deberes hacia esta que tienen prioridad.

"América Latina ha sido el punto de referencia para la organización de los derechos indígenas, para la documentación de los abusos de los Estados contra los

[157]PRIETO CARDOZO, Marina, *L'America Latina*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani,* cit, p. 937. Traducción propria del autor.

pueblos indígenas y para la presión sobre los derechos a la tierra, la cultura y la libre determinación en el desarrollo. En América Latina también se está pasando de una situación en la que los antropólogos extranjeros hablan en nombre de los pueblos indígenas a otra en la que son los líderes nativos los que organizan sus luchas por los derechos humanos y hablan con sus propias voces. Continuando con una larga historia de debate sobre «quién es humano» con plenos derechos ante la ley, la contradicción entre las garantías constitucionales para los ciudadanos y los abusos contra los pueblos indígenas pone de relieve la brecha que sigue existiendo entre la ciudadanía y la protección, aunque los ciudadanos de clase media percibidos por los gobiernos como disidentes políticos también son víctimas"[158].

"Una solidaridad ecuménica real parece posible solo incluyendo en las declaraciones del 1948 y en los pactos del 1966 un reconocimiento de los derechos de fraternidad y un nuevo consenso básico sobre los derechos humanos que límite las pretensiones del individualismo economicista. Parece claro que uno de los puntos críticos comunes a las diferentes tradiciones con respeto a la aceptación de los derechos humanos es el reconocimiento del valor de las comunidades internas a cada tradición. Para hacer que el acuerdo entre diferentes culturas y tradiciones sea realmente fructífero se hace necesario un diálogo en profundidad, en primer lugar entre aquellas formaciones y movimientos que, dentro y fuera de occidente, comparten, a pesar de sus diferencias, visiones comunes sobre cuestiones fundamentales"[159].

"Por muy noble que sea, ni siquiera la Declaración es "absoluta": no puede serlo", porque lo absoluto -ni siquiera el absoluto de la justicia- puede reducirse en última instancia a fórmulas de regulación lingüística, como aquellas a las que la Declaración no puede sino recurrir por necesidad[160]". Pero la naturaleza no absoluta de la Declaración no debe llevarnos a devaluar su contenido; ciertamente parece ser la más apropiada para la defensa de la dignidad. Pero ¿quién es exactamente el objeto de esta declaración? Los "hombres de nuestro tiempo", ¿quiénes son

[158] MESSER, Ellen, *Antropologia*, cit. p. 22. Traducción propria del autor.
[159] Viaje apostólico de Su Santidad Francisco a los Emiratos Árabes Unidos (3-5 de febrero de 2019), documento sobre la *fraternidad humana para la paz mundial y la convivencia.* Abu Dabhi, 4 de febrero de 2019, disponible en *http://m.vatican.va/content/francescomobile/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco-emiratiarabiuniti-2019.html*
[160] CASSESE, Antonio, *I diritti*, cit. pp. 60 y ss.

exactamente? ¿Son todos hombres que viven sobre la faz de la tierra? ¿O son solo los que se reconocen a sí mismos como ciudadanos del mundo cosmopolita del siglo XX, conformado según los modelos culturales occidentales?

"Reconocer que la Declaración Universal de Derechos Humanos es la más adecuada para la defensa de la dignidad humana que el hombre posee hoy en día no significa querer ingenuamente ignorar bajo qué condiciones fue concebida y escrita[161]". Los derechos humanos y su base filosófica no son una teoría neutral[162]. De una matriz de la Ilustración, ellos, en su edición formal y en su léxico, manifiestan una matriz estrictamente occidental, que, como hemos visto, apenas activa el interés de culturas diferentes, que no quieren homologarse a ella[163].

Como destacan Monzón i Arazo y A. Diemer, "por ejemplo la extensión de la noción y el catálogo de derechos humanos habría comportado la pérdida de su carácter de universalidad: a partir de los pactos de 1966 los derechos humanos quedarían referidos no al hombre ni a la naturaleza humana, sino a los pueblos en su pluralidad y particularidad, y a los individuos solamente en tanto que miembros de los mismos y sometidos a la soberanía de los Estados signatarios. Si bien para la Declaración de 1948 todos los seres humanos nacen con atributos *a priori* – con razón y conciencia – que los hacen portadores de derechos (solo muy genéricamente se habla aquí de deberes), en los años siguientes, coincidiendo con la entrada de Estados en desarrollo en la ONU en número creciente, y con un correlativo aumento de la influencia ideológica marxista, iba a darse una insistencia progresiva en los aspectos comunitarios, en vez de la consideración del individuo como tal. Tal proceso habría culminado en los Pactos de 1966. Estos son convenciones que expresan en términos como pueblo, nación o autoderminación de los pueblos unas nociones centrales. Diemer ve aquí una verdadera mutación de significado: unos derechos humanos determinados cultural y/o políticamente ya no serían en realidad tales. Es necesario insistir en la validez permanente de la declaración de 1948 y de su concepción de la dignidad del hombre por sí mismo, con independencia de la

[161] *Ibidem*.
[162] "No debemos perder de vista los fundamentos, afirmó Cassin, al señalar que "el concepto de derechos humanos proviene de la Biblia, del Antiguo Testamento, de los Diez Mandamientos. Ya sea que estos principios se centraran en la iglesia, la mezquita o la polis, a menudo se expresaban en términos de deberes, que ahora presuponen derechos". ISHAY, Micheline, *The history*, cit. p. 19.
[163] CASSESE, Antonio, *I diritti*, cit. p. 60 y ss.

comunidad y de la cultura (de lo contrario, observa, acabaría por hacerse imposible la persecución de los delitos contra la humanidad cometidos en Alemania de Hitler, en la URSS de Stalin, o aquí y allá actualmente). En parecido se ha pronunciado J. Hersch: hacer sujeto de los derechos humanos a la colectividad es una perversión de la propria idea de derechos humanos; la comunidad tiene derechos, pero estos derivan de los del individuo. Esta crítica va más allá de la anterior, y alcanza a la misma Declaración de 1948: algunos de los derechos contemplados en ella no son, realmente, más que prerrequisitos para que pueda ser ejercida la libertad individual, que es la cifra de la dignidad humana, del valor absoluto del hombre y, por tanto, el núcleo de los derechos humanos"[164].

De este breve y sumario análisis podríamos concluir que en los países no occidentales en general, con la principal excepción del área islámica (al menos en buena parte), existe una actitud favorable por parte de los Estados a la adopción de aquellas formas jurídico-políticas desarrolladas en Occidente sin las cuales no parece que pueda hablarse con propiedad de derechos humanos: con respecto al individuo, garantías adecuadas para hacer posible el ejercicio de los derechos y del Estado de derecho (organización democrática, separación de poderes, primacía de la ley). Sin embargo, las tradiciones filosóficas, jurídicas y religiosas analizadas y las tradiciones, los valores y los principios de carácter comunitario propios de muchos pueblos (correlación derechos-deberes; importancia de la familia, de las tradiciones propias y de la educación moral, limitaciones a la propiedad privada en favor de la colectividad) siendo profundamente enraizados en la cultura de las poblaciones analizadas hacen que los derechos humanos en la vida de cada día de esas poblaciones no sean comprendidos totalmente o aún más sean percibidos como algo ajeno o una imposición[165] y, cosa no menos importante, a menudo no se

[164] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. pp. 116-117.

[165] "Cómo ha hecho ver S. P. Sinha, en las sociedades China, japonesa, africana, musulmana o hindú existe una serie de elementos configuradores que las asemejan entre sí y al mismo tiempo las diferencian de las sociedades occidentales y las alejan de las actuales declaraciones de derechos humanos, las cuales llevan la impronta de aquellas y son resultados sobre todo de la historia occidental y de su tradición axiológica. Si se desea que la idea de Derechos Humanos sea en verdad relevante para las sociedades no occidentales, dichas declaraciones habrían de ser reformuladas, o al menos complementadas, teniendo en cuenta la realidad desde sus pueblos y culturas. En esas sociedades, a diferencia de occidente, la unidad fundamental de la vida social es la familia, no el individuo; la base primera para asegurar la existencia humana son los deberes no los derechos. Y la vía que se considera más adecuada para regular la convivencia consiste en la reconciliación o la educación (tiene carácter ético), y no en la primacía de la ley general y abstracta". BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit p. 120.

encuentra un fundamento jurídico para justificar concretamente los derechos humanos a partir de las tradiciones, principalmente religiosas, de estos pueblos.

Por consiguiente, parece evidente que en sí mismos los derechos humanos pueden tener la función de un límite y ser un punto de partida para el diálogo, sobre todo los de segunda y tercera generación. Sin embargo, por sí solos corren el riesgo de no ser suficientes por un lado para derribar los muros del egoísmo global (en su desconexión con la ciudadanía vuelven derechos al egoísmo y asumen las dinámicas del mercado como hemos observado) y por otro lado los muros del etnocentrismo o del relativismo cultural[166] y empezar un verdadero diálogo ontológico y generativo por como lo hemos definido anteriormente. En este sentido, parece también que las etapas Hegelianas de universalidad abstracta, particularidad abstracta y universalidad concreta, citadas al principio del análisis comparativa, no puedan ser una clave interpretativa del discurso sobre los derechos humanos, sino que pueden ser la consecuencia de una visión generativa que los derechos humanos no pueden originar por sí solos.

5. Conflictos culturales.

Del análisis realizado parece claro que es necesario dotarse de herramientas nuevas y eficaces para emprender y mitigar el "choque de la incivilidad[167]". Si bien los tratados internacionales y los derechos humanos son una

[166] "Dejando de lado la cuestión de la revelación divina, que en diversos momentos ha dado lugar a interpretaciones y aplicaciones arbitrarias, la mayoría de los textos religiosos incorporan una noción de universalismo que contiene directrices altruistas que podrían aplicarse, si no a todos los individuos, como exigiría una definición contemporánea, a una parte sustancial de la humanidad. Mientras que los derechos humanos nos obligan a pensar en la universalidad en términos políticos y económicos, ellos[podrían] beneficiarse de tales representaciones del amor fraternal universal como las que uno encuentra en Miqueas (la Biblia hebrea), Pablo, (el Nuevo Testamento), el Buda y otros, y también de una manera diferente del amor universal desapegado profesado por los estoicos, como Epicteto, y defensores como Platón, Aristóteles y Cicerón". ISHAY, Micheline, *The history of human rights*, Berkeley, University of California Press, 2008, pp.18-19.

[167] "La perspectiva eurocéntrica, que hunde sus raíces en la estructura social, político - jurídica y cultural del Imperio Romano se desarrollará progresivamente sobre la base de la Cristiandad occidental. Dicha perspectiva entra en crisis- más radicalmente todavía que con el surgimiento y rápido avance del Islam a partir del siglo séptimo con el descubrimiento de américa. La realidad unitaria y a la vez plural de la humanidad se impone entonces a la conciencia europea: en el mundo existen otras culturas, profundamente diferentes de las del área mediterránea. Pero el colonialismo que entonces se inicia y que alcanzará su apogeo en el siglo 19 supondrá, de hecho, la negación- frecuentemente a través de los medios más inhumanos, sin excluir el genocidio - de esa pluralidad. Habrá que esperar al fenómeno descolonizador para que Occidente vuelva a enfrentarse a la realidad de la diversidad de culturas, una diversidad ahora gravemente deteriorada, y precisamente debido a

red y una ayuda al diálogo, para contestar a la pregunta inicial, estos solos no parecen ser suficientes[168]. Lo que aparece necesario es entonces encontrar nuevos lenguajes. Por un lado, nos enfrentamos a un "acercamiento" de las culturas, con los consiguientes conflictos (positivos o negativos); por otro lado, parece que no solo estamos asistiendo a un choque de civilizaciones (como dijo Hungtinton), sino más bien a una lucha por la civilización. La expresión "choque de civilizaciones" no describe adecuadamente nuestro mundo postideológico *post* 1989, afectado por el nihilismo de los mercados, lo que hemos llamado melazaceno (un mundo liquido pero al mismo tiempo en que cada movimiento en adelante cuesta mucho esfuerzo, como alguien que anda inmergido en una melaza). Lo que parece emerger de esta tectónica de placas de la humanidad es la centralidad de la interpretación[169]. El verdadero choque es entre una interpretación nihilista, que resulta en fanatismo, o de anulamento de uno mismo en el otro y el amor por la vida.

La cuestión esencial en torno a la cual gira el problema de la mundialización y el diálogo intercultural es, a menudo, como se ha señalado anteriormente, si existe una moral universal cuyo respeto pueda exigirse a todos y sobre cuya base pueda promoverse un concepto de derechos humanos que sea igualmente universal.

Según algunos, "el diálogo intercultural no podría establecerse, por tanto, en el nivel de la pura neutralidad axiológica, lo que respaldaría, entre otras cosas, la tesis de que las culturas son más que equivalentes, cosa que no es así. Algunas culturas, especialmente las fanáticas, tienen de hecho aspectos incompatibles con

---

la presión occidental. La civilización moderna de base occidental, dice Burham Ghaloun, funda su supervivencia, cuando no su existencia, en el expansionismo en el tiempo y en el espacio. De ahí su profunda aspiración universalismo y su tendencia al totalitarismo devastador". BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit., p. 124

[168] Es interesante subrayar como "la presente evolución de los derechos humanos parece ir, hemos sugerido, en la dirección de complementar la herencia moderna. Este es el planteamiento que se propone hoy expresamente por bastantes autores, tanto desde Occidente (a partir de la evaluación de la propia crisis) cómo sobre todo desde los países no occidentales (cuyo patrimonio espiritual se considera, con razón, agredido y al mismo tiempo relegado). Así, por ejemplo, mientras que para Ernesto Sabato se hace necesario recuperar el valor de lo mítico y de lo místico con el fin de resacralizar la persona humana, frente a la alienación espiritual producida por el progresismo cientificista moderno, P. Kirpal defiende que la filosofía que está en la base de los documentos internacionales sobre derechos humanos - una filosofía occidental e ilustrada- ha de ser completada con la inspiración de la sabiduría tradicional religiosa, a lo mejor tú de hacer posible un nuevo humanismo: Libre, sabio, compasivo y capaz de amor". BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. pp. 124-125.

[169] ZAGREBELSKY, Gustavo, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 184.

la dignidad humana. El descubrimiento de la identidad humana común pasa a través de las culturas en una investigación que conduce a enriquecer lo que es más humano, lo que se abre más al otro[170]. Porque el hombre es un ser en relación[171]. La estrecha confrontación entre culturas diferentes puede llevar al rechazo, pero también a la posibilidad de una confrontación fructífera en la búsqueda de una ética común. La filosofía puede ayudarnos a expresar un juicio sobre las culturas (sobre su verdad, sobre sus contradicciones y sobre su coherencia interna) y sobre sus valores: la filosofía conduce a la hermenéutica de las culturas, pidiéndoles que no se absoluticen y se deshagan del sentido de unidad que no puede ser captado por la etnología, sino, precisamente, por la filosofía que opera a un nivel antropológico que trasciende la pluralidad de las culturas"[172].

No cabe duda, como hemos observado, de que las declaraciones de derechos humanos son de origen occidental y de derecho naturalista. Este elemento no debe subestimarse cuando se trata de la búsqueda de nuevos lenguajes. Este mismo origen occidental de los derechos humanos, como hemos visto, ha hecho el juego a los derechos humanos. En el desarrollo de nuevas posibilidades de encuentro entre diferentes culturas, es necesario aprovechar las experiencias pasadas. Es evidente, sobre todo desde el decenio de 1960, que los derechos humanos han tropezado con dificultades para ser aceptados porque los países recién independizados no habían participado en el proceso de formación. En particular, los países del continente africano han apoyado una tesis relativista. Según estas interpretaciones, el valor del hombre debía modularse en función del contexto cultural en el que se inserta el individuo, la llamada "objeción cultural" a la universalidad de los derechos humanos.

Es evidente que no se puede analizar y juzgar una cultura utilizando otra como unidad de medida. En este caso, caeríamos en una visión etnocéntrica de la realidad. Una visión que también está presente en las propuestas de intelectuales de

[170] Sobre el tema SEN, Amartya, *Identity and violence*, Nueva York, Norton, 2007.
[171] Aristóteles fue el primero en codificar al hombre como un animal de la Comunidad (en Política). *Zóon Politikón* significa animal político, social y comunitario al mismo tiempo. Tendrías que ser una bestia o un dios para estar solo. Sociable: que necesariamente se relaciona con otros animales racionales, no puede lograrse excepto en la dimensión comunitaria intersubjetiva. Político: vive en la estructuración política de la polis. Comunidad: la amistad es un elemento original y fundamental de la comunidad.
[172] PAPINI, Roberto, Nuovo umanesimo, op. cit. pp. 37-38.

prestigio como John Rawls o Richard Rorty. Para superar el etnocentrismo, es necesario evitar la introducción de lenguajes que sean meramente individualistas o economicistas. En este sentido, Talavera destaca como en empezar un verdadero diálogo es necesario evitar confundir la democracia con sus sustitutos: la tecnocracia o la primacía de la seguridad[173] nacional. Al mismo tiempo, no debemos caer en el engaño de la "cultura cerrada", que solo puede ser plenamente comprendida por quiénes forman parte de ella y no pueden dialogar con otras entidades culturales[174]. Este es, como también señala D'Agostino, el error del relativismo. Presenta las culturas como universos cerrados de experiencia autorreferencial. Por lo contrario, las diferentes culturas representan diferentes manifestaciones, diferentes "idiomas", de nuestra humanidad común. Ninguna cultura en el curso de la historia ha estado exenta de procesos osmóticos y ninguna cultura es autosuficiente. Todas las culturas, señala Talavera, tienen algo por lo que reprocharse, incluyendo las culturas occidentales, y ninguna de ellas es un universo cerrado[175]. También es cierto que en todas las culturas hay focos de "fanatismo" que cierran la experiencia del diálogo[176]. En tales casos caemos en la trampa del miedo, de construir muros en lugar de puentes. La diferencia a menudo asusta, como dice el Papa Francisco, pero asusta precisamente porque hace crecer a las personas. Una actitud cerrada conduce a lo que Touraine[177] llama multicomunitarismo. Una sociedad fragmentada que genera violencia y riesgo de desintegración. Parece, pues, que, al negar los valores universales, nos cerramos a la posibilidad del diálogo y, por tanto, al único objetivo: la paz[178]. El ejemplo de D'Agostino es emblemático precisamente sobre este tema. El filósofo italiano lleva al lector a reflexionar sobre la universalidad de ciertos valores, independientemente de la cultura, lo que llamaría “derechos profundos”. Un episodio reportado por el historiador Heródoto

[173] TALAVERA, Pedro, *Globalization and human rights: challenges and answers from a European perspective*, J. Ballesteros, E.F. Ruiz-Gálvez, P. Talavera editors, Dordrecht, Springer, 2012, p. 205 y ss.
[174] Véase TOYNBEE, Arnold, *Il mondo oltre le civiltà*, Edizioni Unicopoli, Milán, 2016, pp. 63 y ss.
[175] TALAVERA, Pedro, *Globalization,* cit. p. 205 y ss.
[176] Bajo el tema del fanatismo se encuentra ejemplar el cuento de Esopo: *Las dos alforjas*. Cada hombre lleva dos alforjas, una delante y otra detrás, y cada una de ellas está llena de defectos, pero la que está delante está llena de los defectos de los demás, la que está detrás de los defectos de quien la lleva. Y por eso los hombres no ven los defectos que vienen de ellos mismos, mientras que ven perfectamente los de los demás.
[177] Véase TOURAINE, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, París, Fayard, 1997.
[178] Sobre el tema de la paz universal es iluminante el ya citado: *Fratellanza umana, cit. https://press.*vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/02/04/man.html

y citado por D'Agostino nos puede clarificar que entendemos por derechos profundos[179]: Una vez Darío (de Persia), cuando era rey, convocó a los griegos que vivían en su corte y les preguntó a qué precio aceptarían comerse los cuerpos de sus padres; declararon que por nada en el mundo podrían hacerlo. Entonces Darío trajo ante él, en presencia de los griegos, a aquellos egipcios que se llaman Callati y que devoraban a sus padres muertos, y les pedía que pidieran por medio de intérpretes el precio por el que serían inducidos a quemar el cadáver de su padre, y aquellos en voz alta le rogaban que no dijera cosas tan sacrílegas. La fuerza de la costumbre es tan grande. Así que, en mi opinión, bien dijo Pindar que "la costumbre es la reina de todas las cosas"[180.] "La conclusión de Heródoto, como podemos ver, es relativista, pero no disminuye la clara percepción en el lector de cómo tanto los griegos como los Callati tienen en común un valor fundamental, el del "respeto" a sus padres, un valor condicionado por sí mismo, pero solo culturalmente, es decir, solo en sus dimensiones extrínsecas, no en su estructura fundamental[181]. Estos valores y derechos profundos comunitarios, que van más allá de la "cultura" y de cualquiera tradición pueden ser el punto de partida para buscar nuevos lenguajes de diálogo generativo entre diferentes culturas. Como ya dijo Herder: La pluralidad de pueblos, culturas y lenguas es la forma en que Dios camina en la historia humana[182]. "Las distintas religiones, a partir de la valoración de cada persona humana como criatura llamada a ser hijo o hija de Dios, ofrecen un aporte valioso para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia en la sociedad. El diálogo entre personas de distintas religiones no se hace meramente por diplomacia,

[179] Sobre el tema véase también R. Strassler, *The Landmark Herodotus. The histories*, New York, Pantheon, 2007.
[180] HERÓDOTO, *Historias*, III.38, 1-4. Un comentario interesante de este texto se puede encontrar en GIGANTE Marcello, *Nomos basileus*, Nápoli, 1956, pp. 111 y ss.
[181] Sobre este tema es interesante subrayar la reflexión de SGARBI, Vittorio: "las diversidades de las formas corresponden a la diversidad de concepciones del mundo, de situaciones ambientales y culturales, pero la expresión en el ser humano es una necesidad que es idéntica siempre y en cualquier lugar, es una necesidad interior, y por eso no postula la diversidad". La traducción es del autor. M. AINIS, V. SGARBI, *La Costituzione e la Bellezza*, Milano, La nave di Teseo, 2016, p. 201. Traducción propia del autor.
[182]Sobre el tema DUPUIS, Jaques, *Alle frontiere del dialogo, Religioni, chiesa a e salvezza dei popoli*, Verona, EMI, 2018, p. 52: "Dios ha manifestado y revelado su ser a través de la historia humana de muchas maneras diferentes. Las diversas tradiciones religiosas del mundo son las muchas formas en que Dios, antes de la venida de su Hijo, se ha revelado a las naciones y en las que sigue trabajando hoy en día. Todos ellos son parte de la historia de la salvación, que es una y al mismo tiempo tiene muchos aspectos. Todos ellos contienen elementos de la revelación divina y momentos de gracia divina, aunque permanecen incompletos y abiertos a una mayor entrega y apertura por parte de Dios". Traducción propia del autor.

amabilidad o tolerancia. Como enseñaron los Obispos de India, «el objetivo del diálogo es establecer amistad, paz, armonía y compartir valores y experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor"[183]. Detectar la relatividad de las culturas (como un hecho) no implica, en otras palabras, detectar la relatividad de la verdad del hombre"[184] y al mismo tiempo su absolutez. "Las religiones del mundo (y, en menor medida, los cultos religiosos) trascienden las identidades entendidas en un sentido más estricto, para incluir a los individuos en comunidades de correligionarios "de toda la raza humana" con responsabilidades y derechos conexos"[185].

Sobre este tema, estrictamente conectado con los conflictos culturales, es necesario poner en evidencia que, en las últimas décadas, de hecho, parecen haber prevalecido las concepciones reduccionistas del ser humano, que se remontan al economicismo, y en particular al individualismo y al dualismo (unos hablan de dividualismo). Las dos concepciones del ser humano como individuo autónomo basado en la voluntad (*volenti non fit iniuria*) y en la distinción de matriz cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* han degenerado en la creación de un hombre irreal, precisamente desconectado de la realidad. Según estas concepciones, el ser humano por un lado es concebido como una mónada autónoma y por otro lado se identifica o solo con la *res cogitans*, con el *homo intellectualis*, con su única autoconciencia o con la *res extensa*, su corporeidad, que es concebida como un mero objeto, y con el tener. Las conclusiones de llevar al extremo estas concepciones reduccionistas serían que los grupos más débiles, los ancianos, los niños, los enfermos y, por qué no, los refugiados, no tendrían dignidad humana porque no son conscientes de sí mismos, o no tienen bastante bienes o dinero, ni son independientes.

Lo que surge es la necesidad de volver al realismo. Un realismo que pone en duda nuestras construcciones individualistas, intelectuales o del tener. Para citar

[183]FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Fratres omnes del Santo Padre Francisco sobre la, fraternidad y la amistad social*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2020, parrafo 71.
[184] D'AGOSTINO, *Pluralità*, cit. p. 40. En este sentido, parece necesario substituir la lucha por la supervivencia de la matriz darwiniana (al ver en el prójimo un competidor) como principio inspirador de las relaciones interpersonales e intersubjetivas, por un principio de cooperación y participación en el que el otro es un colaborador y no un adversario, una persona con quien dialogar y construir confianza como premisa de la relación. Hay que ponerse en el lugar del otro con su vulnerabilidad, sus sufrimientos y su miseria (en este sentido la reflexión de MacIntyre es fundamental).
[185]MESSER, Ellen, *Antropologia*, cit. p. 24. Traducción propria del autor.

una frase de Santo Tomás de Aquino parafraseando a Aristóteles, *non ratio est mensura rerum*, *sed potius e converso*. No son la razón, o nuestras concepciones, las que miden las cosas, sino que son las cosas que ponen a prueba nuestro razonamiento. Por lo tanto, lo que tenemos ante nosotros parece ser un reto abierto en el que tenemos la oportunidad de extraer grandes lecciones de las tragedias que tienen lugar cada día (terrorismo, muertes en el Mediterráneo, catástrofes medioambientales, pandemias). Poner al hombre real y entonces generativo de nuevo en el centro para abrir un nuevo diálogo con su propia identidad, con culturas diferentes, lejos de los paradigmas occidentales[186], y con la comunidad que lo rodea. Como afirma Bruno Romano, la calificación del sentido es positivamente constructiva cuando recoge y concreta la génesis de la formación del sentido, que tiene lugar en la relación dialógica del "yo" con el "tú", manteniendo abierta la estructura del lenguaje, que es el discurso. La calificación del significado es negativamente destructiva cuando niega la estructura que inicia la formación del significado y, por lo tanto, cuando vacía la comunicación dialógica, lo que implica igualdad y reciprocidad en el decir y el escuchar, respetando la palabra básica yo-tu analizada por Buber. El lenguaje humano, continúa Romano, consiste en el acto que se abre con libertad, en presentar el yo del hombre en su ser suspendido, responsable y atribuible a las elecciones que hace entre el respeto o la violación de los derechos humanos, arriesgando la búsqueda de sentido[187].

El desafío al que se enfrenta la humanidad está, por tanto, estrechamente ligado a situar de nuevo en el centro la relación con un hombre real y generativo y entonces en relación con el otro. Es, entonces, poniendo la interpretación en el centro, en su sentido etimológico *inter praestatio* (ponerse en medio), una interpretación generativa, la del *non ratio est mensura rerum sed potius e converso*, que se puede llegar gradualmente a enriquecer los códigos ya existentes del ser humano, y desarrollar nuevos códigos comunitarios, con el diálogo generativo con las tradiciones de otras culturas distintas de la occidental, haciendo también de los derechos humanos, y de los futuros códigos que necesitaremos para direccionar la globalización hacia la generatividad, un recurso común de la humanidad, el *res*

[186] Vedi a tal riguardo STEINER, George, *After Babel. Aspects of Language and translation*, Oxford University Press, 1998.
[187] ROMANO, Bruno, *Diritti umani e diritti fondamentali, vie alternative. Buber e Sartre*, Torino, Giappichelli, 2019, p. 245

communis omnium del derecho romano, también a través de un verdadero diálogo intercultural[188]. Un diálogo en que la palabra yo-tú de la relación entre individuos vuelva también la palabra del diálogo entre macro comunidades diferentes, en este caso la palabra nosotros-vosotros todos juntos.

6. ¿Qué lenguajes para el futuro?

Al principio de este capítulo nos preguntábamos qué herramientas se podrían utilizar para emprender y llegar a este diálogo generativo para superar los conflictos, la anarquía y los choques de incivilidad originados por la globalización, conflictos que, como hemos visto, ponen de relieve la crisis del propio ser humano. En un presente en el que se han saltado todas las grandes narraciones del pasado, nos preguntábamos cómo superar el *callejón sin salida del* mundo posmoderno, cómo empezar a "rammendare" (reparar) al hombre y su sentido, su diálogo consigo mismo y, por tanto, con el otro, cercano y lejano. Se ha observado que los tratados internacionales pueden ser una herramienta valiosa para ayudar a reparar las relaciones entre diferentes culturas y tradiciones religiosas y jurídicas, pero no suficiente por sí solos para entrar en el diálogo generativo y salir del dilema economicista. A continuación, se analizó el papel de los derechos humanos en esta "reparación" de lo humano y, por lo tanto, también de su papel en el diálogo con el otro también en sentido amplio, otras culturas. Estos son seguramente una ayuda fundamental para desarrollar una reflexión y un diálogo en torno al hombre y a los hombres de las diferentes civilizaciones humanas; sin embargo, como hemos observado, traen consigo dos puntos críticos que aún no han sido superados, los de su falta de referencia a la comunidad (sin embargo, los de segunda y tercera generación hacen referencia a la comunidad pero siempre a partir de un punto de vista individual) y la duda sobre su capacidad de ser universales a nivel empírico y emprender entonces un diálogo intercultural[189]. Los derechos humanos, como hemos visto, pueden ser un instrumento válido de diálogo intercultural y

[188] El llamado "mesianismo" no parece ser un camino viable. Como señala Alain Supiot. SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, cit. p. 227.
[189] Véase sobre el tema *L'universalità dei diritti umani in Jaques Maritain*, en D'AGOSTINO, Francesco, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 192 y ss.

"rammendo[190]" y un límite real al neoliberalismo[191] sin alma que mercantiliza la vida e implementa la cultura del "despilfarro" solo si se dan cuenta de la universalidad que prometen al hablar del hombre y al hombre y solo si están insertados en una sociedad o mejor una ciudadanía que sea global, reconociendo que para empezar un diálogo generativo y ontológico con otras culturas tienen que abrirse a su vocación ontológica comunitaria. Del análisis realizado, de hecho, parecen surgir cuestiones críticas irresolubles en el momento de la aplicación empírica y el reconocimiento de este núcleo de derechos por tradiciones culturales, religiosas y jurídicas distintas de aquellas en las que se originaron. Su universalidad tiene el riesgo de volver un mero concepto abstracto una vez que ha sido introducido en la realidad de las diferentes culturas y tradiciones religiosas y jurídicas. Por lo tanto, parece necesario encontrar nuevos medios para alcanzar un verdadero diálogo entre las diferentes culturas y religiones y desarrollar la ontológica vocación comunitaria de los derechos humanos. "Es imposible, hoy como hoy, predecir si la *Declaración Universal de Derechos Humanos* se convertirá en el futuro realmente en la plataforma de una ética del derecho común a toda la humanidad: después de todo, este es el reto más fascinante al que se enfrentan los juristas contemporáneos. El problema es realmente enorme, porque tienen una tarea que es realmente fuera de lo común. En primer lugar, les corresponde a ellos reconocer los límites culturales inherentes a la Declaración y, en segundo lugar, inventar una nueva lengua a través de la cual las culturas -que han sido ignoradas o combatidas durante siglos- puedan fertilizarse unas a otras, permaneciendo cada una en su propia identidad".[192]

En este sentido, uno de los aspectos más concretos para iniciar una narración de la modernidad es, quizás, paradójicamente, la aceptación del hecho de que no tener narraciones es en sí mismo una narración. Es la pregunta que subyace a esta misma no-narración la que puede ser interesante para este trabajo: ¿qué es lo que quieres hombre? La modernidad pone de relieve una pregunta sobre el sentido

[190] La referencia es a la política del "*rammendo*" concebida por Renzo Piano para las afueras de las grandes ciudades. Raphäel Glucksmann lo llama la política de los castores que hacen la presa para detener la corriente.
[191] Sobre el tema véase KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Carendon Press, 1989, p. 151.
KIMLICKA, Will, NORMAN Wayne, *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
[192] D'AGOSTINO, Francesco, *Pluralità*, cit. p. 49.

del ser humano[193] y de la humanidad. Es quizás a partir de esta narración que es necesario empezar de nuevo. De reconocer que, quizás por primera vez, toda la humanidad está casi conscientemente unida[194] -y hoy también en conexión (i.e. el internet) - por una pregunta común sobre sí misma: ¿qué sentido tenemos[195]? Esta es quizás la nueva narrativa. Esta parece ser la pregunta, por primera vez declinada al plural (tenemos y no tengo) que a nivel global subyace a los desafíos actuales que la humanidad enfrenta y tendrá que enfrentar en relación con el fenómeno de las grandes migraciones, de las pandemias, de la contaminación[196] y el cambio climático de nuestro planeta o, para decirlo en palabras del Papa Francisco, "nuestra Madre Tierra"[197]. Parece casi que la misma Tierra, como lugar geográfico y

[193] Parece necesario abordar una nueva concepción del ser humano como afirma Toynbee "la personalidad místicamente iluminada evidentemente está a la naturaleza humana ordinaria así como las civilizaciones están a las sociedades humanas primitivas". TOYNBEE, Arnold, *A study of history*, London Oxford University Press, 1934-1961, 12 Voll, Vol. III, p. 234.

[194] Pierre Theilard de Chardin afirma que, lo queramos o no lo queramos, después la segunda guerra mundial, la humanidad se colectivizó, totalizó sí misma, bajo la influencia de fuerzas físicas y espirituales de natura universal. Estas fuerzas, según el Jesuita, buscan una harmonía que va más allá del liberalismo y del socialismo. THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *Some reflections on the Rights of Man*, en MARITAIN JACQES, *Human Rights*, cit. p. 105.

[195] Para una visión completa sobre la relación entre el ser humano y su sentido conectado con el derecho véase BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, Tecnos, 1984, pp. 186 y ss.

[196] El tema es profundizado por el documental "*Before the flood*", dirigido por Fisher Stevens, 2016.

[197]"El movimiento ecológico mundial ya ha recorrido un largo camino, enriquecido por los esfuerzos de muchas organizaciones de la sociedad civil. No sería posible mencionar aquí a todos ellos, ni tampoco sería posible volver a trazar la historia de sus contribuciones. Pero gracias a tanto compromiso, los temas ambientales han estado cada vez más en la agenda pública y se han convertido en un reclamo permanente para el pensamiento a largo plazo. Sin embargo, las Cumbres Mundiales sobre el Medio Ambiente de los últimos años no han cumplido las expectativas porque, debido a la falta de decisión política, no han alcanzado acuerdos ambientales globales verdaderamente significativos y efectivos.

Cabe mencionar la *Cumbre de la Tierra* de 1992 en Río de Janeiro. Se afirmó que "los seres humanos están en el centro de las preocupaciones sobre el desarrollo sostenible". Recogiendo algunos de los contenidos de la Declaración de Estocolmo (1972), ha sancionado, entre otras cosas, la cooperación internacional para el cuidado del ecosistema de toda la tierra, la obligación del contaminador de pagar por ello, el deber de evaluar el impacto ambiental de cada obra o proyecto. Propuso el objetivo de estabilizar las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera para invertir la tendencia al calentamiento global. También ha desarrollado una agenda con un programa de acción y un *Convenio sobre la Diversidad Biológica*, principios declarados sobre la silvicultura. Aunque esa cumbre fue verdaderamente innovadora y profética en su momento, los acuerdos se aplicaron a un nivel bajo porque no se establecieron mecanismos adecuados para vigilar, revisar periódicamente y sancionar el incumplimiento. Los principios establecidos siguen exigiendo formas eficaces y ágiles de aplicación práctica.

Entre las experiencias positivas figuran, por ejemplo, el *Convenio de Basilea sobre Residuos Peligrosos*, con su sistema de presentación de informes, niveles y controles establecidos, así como la *Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres,* de carácter vinculante, que prevé la realización de misiones de aplicación. Gracias al *Convenio de Viena para la Protección de la Capa de Ozono* y su aplicación mediante el Protocolo de Montreal y sus enmiendas, el problema del agotamiento de la capa de ozono parece haber entrado en una fase de resolución.

En cuanto al cuidado de la diversidad biológica y la desertificación, los avances han sido mucho menos significativos. En lo que respecta al cambio climático, los avances en este ámbito son,

representación de nuestra interioridad contaminada[198], nos pide que nos unamos[199]. De ahí el pensamiento de muchos filósofos y antropólogos que comienzan a hablar de la responsabilidad planetaria y de la familia humana planetaria[200], en un sentido de comunidad humana planetaria[201]. Como afirma Spinoza, " *quo plures necessitudines sic iunxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt"*[202]. En algunos casos se habla de la necesidad de una revolución antropológica[203]. Como hijos de la modernidad seguimos siendo portadores de desencanto (Weber). La humanidad, hoy en día, está todavía en una fase de metabolización del pensamiento de los tres maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche. Con la destrucción de los mitos y sus estructuras proyectadas en la realidad, el ser humano parece haber olvidado la maravilla y el maravillarse. En uno de sus ensayos, Borrelli nos ayuda

---

lamentablemente, muy escasos. La reducción de los gases de efecto invernadero requiere honestidad, valor y responsabilidad, especialmente por parte de los países más poderosos y contaminantes. La *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible*, denominada Río+20 (Río de Janeiro 2012), emitió una Declaración Final amplia e ineficaz. Las negociaciones internacionales no pueden avanzar significativamente debido a las posiciones de los países que favorecen sus intereses nacionales por encima del bien común mundial. Aquellos que sufrirán las consecuencias que tratamos de ocultar recordarán esta falta de conciencia y responsabilidad. Durante la preparación de esta Encíclica, el debate adquirió una intensidad especial. Nosotros, los creyentes, no podemos dejar de orar a Dios por el desarrollo positivo de las discusiones actuales, para que las generaciones futuras no sufran las consecuencias de retrasos temerarios". Francisco Papa, Carta *Encíclica Laudato sí',* cit..

[198] En la obra de Hieronimo Bosch el *Jardín de las delicias* está representada la conexión intima del ser humano con la creación y su vínculo de interdependencia con esta. Como subraya Papa Francisco I la ecología empieza por la interioridad y la obra de Bosch en representar en el último panel de la derecha el infierno nos enseña una realidad infernal no muy lejana de la realidad que podríamos enfrentar si la humanidad no se une en una responsabilidad ecológica planetaria.

[199] "Desde la Conferencia de Estocolmo de 1972, se ha insistido en la sostenibilidad, lo que significa la recuperación de la dimensión cualitativa: la distinción entre renovable/no renovable, reciclable/no reciclable, necesario/superfluo". "La sostenibilidad debe ir de la mano de la responsabilidad, tanto de forma sincrónica, con nuestros pares, como diacrónica con las generaciones futuras", BALLESTEROS, Jesús *, Globalization and human rights,* cit. pp. 24-25.

[200] REVES, Emery, *The anatomy of Peace* New York an London, Harper and Brothers, 1945, defiende la necesidad de una "revolución copernicana" para pasar de una idea de gobierno mundial en base nacional a una verdadera unión de los pueblos. TOYNBEE, *Il mondo,* cit. p. 131. Toynbee no limita su reflexión a la política sino también a la esfera religiosa. Para alcanzar una unidad global en la visión de Toynbee hay que basarse en una transformación profunda de la humanidad, que no se límite a la esfera institucional y política, sino que alcance la esfera más íntima de los individuos, la esfera religiosa.

[201] "El progreso en derecho va unido a la universalización de la protección de los derechos humanos· individuales, que sólo se logrará integralmente mediante una Constitución para el conjunto del planeta, lo que a su vez exige el avance de la conciencia de la identidad planetaria". BALLESTEROS Jesús, *Identidad planetaria y medio ambiente*, en *Sociedad y medio ambiente*, BALLESTEROS Jesús, y PÉREZ Adán, ed., Madrid, Trotta, 1997.
Véase también BORRELLI, Marco, *Nuevo humanismo o nihilismo. Grandezza e miseria* dell'occidente, Trieste, Asterios Editore, 2017, pp. 197 y ss.

[202]SPINOZA, Baruch, *Tractatus politicus*, 1676, II, 13; tr.it. editado por SANGIACOMO, Andrea, *Trattato politico*, in SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., p. 1643.

[203] Una Koiné que sabe reiniciar desde la comunidad y su vocación universal, oponiéndose sobre todo a nivel antropológico con respecto al hombre individual del goce autorreferencial.

a aclarar la evolución antropológica que estamos viviendo. El pedagogo italiano señala que desde la primera fase antropológica que él llama pertenencia, habríamos pasado a la fase antropológica de la emancipación (la antropología del desapego y la singularización). Según su análisis, falta la tercera fase, es decir, la antropología del ser, en comunidad y responsabilidad[204], que unifica la antropología de la pertenencia y la emancipación[205]. El problema con esta última fase está en el hecho que como "hijos de la modernidad, hemos olvidado y sustituido el ser (al que pertenecíamos y seguimos perteneciendo en formas conscientes) por el tener (la materialidad de nosotros mismos, de las cosas y de los bienes, tanto materiales como espirituales)"[206]. Esto pone en evidencia con claridad como en el presente necesitamos nuevos lenguajes para dialogar en un mundo global que es más y más íntimamente conectado y nos acerca haciendo surgir no solo los puntos en común sino también las diferencias entre las varias tradiciones y culturas. Los nuevos lenguajes no podrán limitarse y ser dirigidos al individuo y traer su origen solo de este, sino que tendrán que tomar en cuenta el concepto de comunidad, ser dirigidos a esta y traer origen de esta, para desarrollar también la vocación ontológica comunitaria de los derechos humanos.

---

[204] "La libertad es solo una parte de la historia, solo una parte de la verdad. La libertad es solo el aspecto negativo de un fenómeno cuyo lado positivo es la responsabilidad. Espero, por lo tanto, que la Estatua de la Libertad en la costa este de los Estados Unidos pronto sea acompañada por una Estatua de Responsabilidad en la Costa Oeste". FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido* (*Der Mensch vor dem Frage nach dem sinn*, 1945), Barcelona, Herder, 2013, 11ª ed. de la edición de 2004, revisada. Véase también FRANKL, Viktor, *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp, 1986, p. 54.

[205] La ya citada Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco es iluminadora: "La política no debe someterse a la economía y no debe someterse a los dictados y al paradigma eficiente de la tecnocracia. Hoy, con el bien común en mente, necesitamos ineluctablemente que la política y la economía, en el diálogo, estén firmemente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana. El rescate a cualquier costo de los bancos, haciendo pagar el precio a la población, sin la firme decisión de revisar y reformar todo el sistema, reafirma un dominio absoluto de las finanzas que no tiene futuro y que sólo puede generar nuevas crisis después de un cuidado largo, costoso y aparente. La crisis financiera de 2007-2008 fue una oportunidad para desarrollar una nueva economía más éticamente consciente y para una nueva regulación de la actividad financiera especulativa y la riqueza virtual. Pero no hubo ninguna reacción que condujera a un replanteamiento de los criterios obsoletos que siguen gobernando el mundo. La producción no siempre es racional, y a menudo está vinculada a variables económicas que atribuyen a los productos un valor que no corresponde a su valor real. Esto conduce a menudo a la sobreproducción de algunos bienes, con un impacto ambiental innecesario, que a su vez perjudica a muchas economías regionales. La burbuja financiera suele ser también una burbuja de producción. En última instancia, lo que no se aborda de forma decisiva es el problema de la economía real, que permite diversificar y mejorar la producción, el buen funcionamiento de las empresas, el desarrollo y la creación de empleo por parte de las pequeñas y medianas empresas, etc.".

[206] BORRELLI, Michele, *Nuovo umanesimo*, op. cit. Véase también FROMM Erich, *Avere o essere*, Milano, Mondadori, 1977.

7. El déficit de la Ilustración y las bases para el diálogo entre macro-comunidades: Los derechos universales de las comunidades.

La creciente interdependencia mundial hace que el diálogo pueda plantearse hoy sobre bases más auténticas y justas. En primer lugar, se hace necesario para cada tradición superar actitudes unilateralmente defensivas y apologéticas y abrirse a la verdad de los otros, estableciendo así con ellos lo que Ricoeur llama una relación dramática. Por otro lado, sin embargo, el diálogo, para que sea real, debe partir de la especificidad de la propia herencia cultural: de lo contrario, sería imposible como tal el diálogo sin dar origen a un sincretismo vago, que constituye no la integración, sino la confusión y la abolición de las diferencias. "¿Cómo instrumentar pues este diálogo? Una primera consideración de la pluralidad de tradiciones y visiones del mundo en el momento presente permite descubrir una contraposición básica entre el individualismo liberal y lo que podemos denominar tradiciones éticas, ver, las tradiciones religiosas, la herencia socialista, los movimientos nacionalistas y el ecologismo.

Como producto histórico, el liberalismo actual, con base en la Ilustración europea, se define polémicamente en relación con estas cuatro grandes tendencias. Pero para muchos, dichas tendencias, encierran precisamente los elementos que permitirían corregir el déficit de la Ilustración: Déficit de sentido simbólico y espiritual, de dimensión comunitaria y oración cósmica. Se trataría rehacer la cultura moderna, recuperando aquel otro renacimiento, no individualista y a la vez respetuoso con los aspectos transnacionales del hombre, que sucumbió ante el avance del racionalismo, de la Ilustración y del cientificismo". [207]

"Para Kirpal, no pueden darse derechos humanos sin una educación en valores humanos tales como el cultivo de las cualidades morales y espirituales, la búsqueda de la sabiduría, la seriedad y la autodisciplina, el amor y el servicio al

[207] BALLESTEROS, Jesús, *Derechos*, cit. p.124.

prójimo, la búsqueda de la belleza, el desarrollo de las potencialidades del hombre interior, el conocimiento del mensaje de las grandes religiones. Ahora bien, desde un punto de vista liberal estricto estos valores-deberes en absoluto pueden ser impuestos jurídicamente; su ámbito es el de la moral, un ámbito considerado privado por definición. Las diferencias respecto a concepciones como la de Buchanan - seguramente uno de los casos más extremos, dado su depurado individualismo metodológico, extremamente economicista - resultan, desde luego, difíciles de salvar.

También desde una interpretación de la modernidad en clave democrática se comparte la versión liberal hacia estas tradiciones éticas (exceptuando quizá un cierto tipo de socialismo, que se concibe ahora, sin embargo, como postideológico). Pensemos, por ejemplo, en las tomas de postura de Habermas: Frente a Gadamer (la idea de tradición sería siempre autoritaria), ante la orientación cultural y política de ecologistas y de ciertos teóricos de la posmodernidad (qué considera inadmisible por Neo anarquista e ingenuamente romántica) respecto a los planteamientos nacionalitarios (que serían incompatibles con los presupuestos del Estado democrático).

Con todo, la posibilidad de complementar unos y otros elementos permanece abierta. Este talante integrador podemos encontrarlo, por ejemplo, en autores como McCormick, qué propone replantear las relaciones entre derecho y moral en la sociedad democrática e intenta mostrar como la compatibilidad entre la tradición liberal y el enraizamiento del ser humano en diversas comunidades de referencia es no solo posible, sino también necesaria. Se trataría, en definitiva, hacer posible una democracia sensible a la diversidad (irreductible) de tradiciones, a los valores éticos y a la solidaridad económica, y, a la vez, de hacer progresar a estas tradiciones en el diálogo mutuo y en el respeto a la herencia moderna.

Entre las cuatro grandes tendencias citadas se da como ya hemos indicado, una coincidencia básica entorno a la importancia concedida a las dimensiones ética y comunitaria del hombre, y de aquí la reivindicación compartida de los «*derechos de fraternidad*». La rehabilitación contemporánea del mito y el símbolo frente al racionalismo restrictivo y al progresismo lineal de la Ilustración proporciona el fundamento filosófico para esta convergencia. En efecto la «ingenuidad segunda»

o post-crítica (Ricoeur) permite describir en la persistencia de las formas arcaicas una constante antropológica: la necesidad de enraizamiento en una comunidad histórica, en una tradición espiritual, en el entorno ecológico (que debería ser a la vez económico).

Estos mismos motivos son empleados por una parte de la literatura sociológica actual, aunque a veces con el riesgo de una simplificación abusiva, a causa de una elaboración demasiado rápida de materiales muy extensos y complejos. Ello indica probablemente que los intentos de síntesis, aunque necesarios, habrán de ser siempre provisionales, y respetando la realidad específica de cada tradición (a pena de incurrir de nuevo en el universalismo abstracto y uniformador).

El enfoque de Alain Touraine parece más equilibrado en este sentido. Para el sociólogo francés estamos entrando en la nueva modernidad, una etapa caracterizada por la crisis definitiva de las nociones ilustradas de evolución-modernización y, correlativamente, por la diversificación de los cambios y los problemas sociales, que ahora serán sobre todo de carácter ético, dada la importancia creciente de la categoría de subjetividad. En esta etapa la democracia consistirá en saber combinar lo universal y lo particular, en aprender a convivir (a dialogar) en una complejidad siempre cambiante. En la actualidad, los movimientos sociales más creativos y dinámicos son el resultado de la convergencia de elementos dispares. Europa, dada su extrema diversidad cultural, ofrece un marco especialmente adecuado a este respecto: En ella se dan excelentes condiciones para la experimentación y la creatividad cultural, y social.

Este paradigma europeo se orienta a combinar elementos, que a primera vista parecen contradictorios, justamente mediante su complementación mutua. Entre lo público y lo privado, la razón universal y la subjetividad diferenciante, no debe haber, dice Tourain, ni fusión ni separación sino tensión y equilibrio. Ciertamente, de cara a una comprensión más amplia y adecuada de los nuevos lenguajes, tanto el modelo colectivista extremo-oriental (el propio de las sociedades asiáticas tradicionales) como el modelo individualista extremo-occidental (el paradigma norteamericano dominante) resulta insuficiente. Se trataría, pues, de

acometer la búsqueda de una complementariedad (siempre provisional) lo más ajustada posible, que es tanto como decir del orden internacional más justo". [208]

Para emprender este trabajo que una lo universal y lo particular, la comunidad humana planetaria y los individuos, parece necesario no limitarse a los tratados internacionales y tampoco a utilizar solo los derechos humanos, no enfocarse tampoco sobre el dilema de la universalidad de los derechos humanos, sino empezar a abordar la cuestión de la responsabilidad de la comunidad humana planetaria y los derechos universales de esa comunidad o, más exactamente, de las diferentes macrocomunidades transnacionales que la forman, desarrollando su relación con los derechos humanos[209], el centro y el fin de este trabajo: Los derechos universales de las comunidades. Para desarrollar este concepto, sin embargo, es fundamental para este análisis, antes de todo ir a la raíz del concepto de comunidad y entender cómo podríamos interpretar el concepto de comunidad a la luz de la posmodernidad[210].

[208] *Ibidem*, cit. pp. 125.127

[209] "Cuanto mayores sean las diferencias culturales, étnicas y religiosas, mayor será el desafío, y más pronunciadas serán las diferencias históricas y culturales que hay que superar. Pero el desafío será tanto más problemático cuanto que las tendencias a la autoafirmación adquieren un carácter reactivo e incluso fundamentalista, dada la presencia de un doble orden de razones: la experiencia de impotencia y marginación puede empujar a las minorías a formas de lucha que de otro modo quedarían excluidas. A veces un grupo minoritario tiene que movilizar a la mayoría de sus miembros en la articulación y construcción de una nueva identidad para oponerse a la mayoría. En este sentido, George Devereux, al estudiar los procesos de aculturación que sufren las minorías indígenas en Estados Unidos, ha identificado tres tipos de aculturación y tres posibles vías de inserción: 1. un proceso disociativo en el que el individuo, en posición de minoría, acepta ser asimilado, tiende a asemejarse a aquellos que lo asimilan, pero todo ello se produce de forma ambivalente a través de un doble mecanismo de atracción-repulsión; 2. un proceso de asimilación de las minorías en el que el individuo se asemeja a los que lo son. 3. un proceso de integración recíproca que, por el contrario, implica una adaptación activa al nuevo contexto, durante el cual el individuo asimila los elementos de éste preservando, sin embargo, la peculiaridad de su propia identidad original. De esta manera se produce una real retroalimentación positiva en la que la minoría se deja contaminar culturalmente, pero logra fecundar "devolviendo" a la mayoría con sus propias características culturales". DEVEREUX, George *Psycothérapie d'un indien des plaines,* Paris Fayard 1982 El original inglés es *Reality and dream ,* New York, International university Press, 1951.

[210] Véase ANDERSON, Benedict, *Immaginated Communities*, London New York, Macat, 1983 Aquí se utilizó la edición de 1991 (en italiano, 2009).

Ciò che non giova all'alveare, non giova neppure all'ape. (Marco Aurelio)

CAPÍTULO III

Del yo a la macro-comunidad icónica

1. La "era secular"[211]

La era secular, como la llama Charles Taylor, es un fenómeno complejo caracterizado por muchos matices diferentes que no se pueden resumir y analizar detenidamente en este trabajo. Sin embargo, a los efectos de esta obra, es importante y necesario destacar uno de los elementos principales que caracteriza esta edad secular para seguir adelante en el presente análisis: la negación de la transcendencia[212]. En nuestra época, "como resultado de la negación de la trascendencia, del heroísmo, de los sentimientos profundos, nos queda una concepción vacía de la vida humana, que no es capaz de inspirar ninguna dedicación, que no ofrece nada que valga realmente la pena, que no puede responder al deseo de fines a los que podamos votar completamente"[213].

Si en la era posmoderna, por utilizar las palabras de Lacan, hemos sido testigos de la evaporación del padre-*logos* (y entonces de la relación con la transcendencia) debida, entre otras cosas, a una importante financialización sin fronteras de la sociedad que nos tapó el cielo para hacernos quedar en la dimensión

[211] La referencia es claramente a la obra de Charles Taylor: *A secular age*.
[212] Esta es seguramente una de las paradojas de la era secular que por un lado niega existencialmente la transcendencia y del otro lado la redescubre en parte a través de las ciencias y en particular a través de la física. Es un hito la frase de Heisenberg en que pone en evidencia el hecho de que la realidad observable se basa en fenómenos que van más allá el materialismo de la física clásica: "La teoría atómica moderna es... esencialmente diferente de la de la antigüedad en el sentido de que ya no permite ninguna reinterpretación o elaboración para hacerla encajar en un ingenuo concepto materialista del universo. Porque los átomos ya no son cuerpos materiales en el sentido propio de la palabra...". Para una análisis de los temas filosóficos relacionados a la física moderna y en particular a la fisica cuántica y de donde esta frase se toma véase HEINSENBERG, Werner, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, Ox Bow Press, 1979
[213] TAYLOR, Charles, *L'età secolare*, Milano, Gianciacomo Feltrinelli Editore, 2009, p. 900.

horizontal de la existencia, lo que proponemos en este capítulo es identificar un nuevo lugar epistemológico desde el cual empezar a reparar un mundo que ha perdido su sentido y su rumbo; un mundo fragmentado a nivel temporal en el instantaneismo y caracterizado a nivel espacial de la omnipresencia virtual: la macro-comunidad icónica. Con ello nos referimos a una nueva célula de poder constituyente, generativa, de sentido y que, a través de los derechos universales de las comunidades puede abrirse a la transcendencia. Se identifica en esta célula lo que puede dar un impulso para originar un nuevo *logos* encarnado a nivel global o simplemente hacernos tomar conciencia de que ya existe.

2. En búsqueda del *logos* perdido: la era del *pathos*

En los capítulos anteriores hemos destacado cómo en la modernidad es necesario encontrar nuevos lenguajes para iniciar un verdadero diálogo. Mientras que la "madre tierra[214]" de un lado nos obliga a encontrar soluciones de desarrollo económico más sostenibles, del otro nos invita a reflexionar sobre el concepto de humanidad en la modernidad. Una humanidad en diálogo, y no en negociación permanente, que desarrolle un verdadero concepto de comunidad universal sostenible y que respete la dignidad del ser humano. Nos encontramos, pues, en una era magmática en la que de un *logos* que gobernaba el mundo de los Estados-nación, incluso bajo la influencia de un neoliberalismo financiero desenfrenado y hedonista, se ha pasado de nuevo en una situación de caldo de cultivo primordial: algunos la definen como la era del *pathos*[215] o de las pasiones tristes[216]. Una situación

[214] FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Laudato si',* cit.. Véase también FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Fratres omnes*, cit. parrafo 273.

[215] "Durante la ocupación de París un oficial alemán entró en el estudio de Picasso y para burlarse de él, mostrando el cuadro Guernica -que representa, como sabemos, un bombardeo alemán de esta ciudad vasca durante la Guerra Civil española- dijo: "¿Eres tú el que hizo este horror? Y Picasso le dijo: "No, tú lo hiciste". Si en lugar de representar flores, golondrinas, representamos el horror, este horror tiene un valor catártico y pedagógico, es decir, nos hace comprender cómo se hace el mundo y al mismo tiempo nos indica una dimensión utópica de cómo el mundo podría ser de otro modo", BODEI, Remo, *L'estetica del brutto*, Caffè Europa visible en la url: http://www.caffeeuropa.it/attualita/87filosofia-bodei.html

[216] "En este sentido, la distinción entre pasiones gozosas y pasiones tristes debe ser enfatizada, en el sentido de que las pasiones gozosas, como ya dijo Spinoza, son las que aumentan nuestra fuerza vital, la *vis existendi* y por lo tanto el amor es parte de ellas. Las pasiones tristes, la ira, el odio, la envidia, la avaricia, son las que causan amargura, pero también tienen un carácter agridulce, porque en la ira compenso con la alegría de las fantasías de venganza, en el odio con la imaginación de la aniquilación de los enemigos, en la envidia con el placer de ver las desgracias de los que envidian o la avaricia en la recompensa de Scrooge para zambullirse en las monedas que me devuelven

ciertamente llena de potencial que esta vez no concierne a una región del planeta o un solo estado sino todo el planeta. En la necesidad de tomar conciencia de la situación en la que nos encontramos, considero necesario y fundamental analizar el concepto de comunidad y sociedad no ya a nivel regional o estatal, sino a nivel global. Como se subrayaba muchos filósofos (véase Baumann y Bodei) hablan de las pasiones tristes o de la era del *pathos*[217]. A nivel jurídico tal *pathos*[218], dando un salto hermenéutico, podría hacerse coincidir con un poder constituyente frustrado, con el *ius* (entendido como lo que se considera justo[219]) que, al no encontrar una estructura en la que reflejarse, o crear una *lex*, queda impotente[220]. "El ordenamiento jurídico es un orden de *praxis* humana, algo que sólo tiene sentido en relación con el ser del ser humano. Para utilizar las palabras de Bergson, es un orden vital y no

precisamente los sacrificios que hice para acumularlos". "La distinción entre el odio y la cólera es que la cólera siempre se manifiesta, es decir, no se puede ocultar y no mira a la cara de nadie, el odio en cambio se nutre, se puede ocultar y callar, pero hay un vínculo, el odio es la cólera estancada no capturada, la cólera en cambio es momentánea y explosiva. La nueva importancia que tienen estas pasiones y sentimientos depende del hecho de que hoy en día en las sociedades democráticas, al no haber ya objetivos compartidos, como en el comunismo o el nazismo, la cólera implosiona y por lo tanto hay una cólera que se convierte en locura, porque sin objetivos generales se convierte en una cólera individual. Sin embargo, no ha cesado y la noble ira y la indignación no pueden cesar. Hay un libro en Francia que está teniendo un gran éxito de un caballero de noventa y dos años, *Indignez-vous,* que dice lo siguiente: esa indignación no debe ser quitada, porque si se quita la ira, como dijo Aristóteles, se cortan los nervios del alma. TAGLIOLI, Anna, *L'epoca delle passioni inattese. Intervista a Remo Bodei*, en *SocietàMutamentoPolitica: Rivista Italiana di Sociologia*, 2012, 2. 10.13128/SMP-10616.

Para Bodei estamos asistiendo a una época de *pathos* mimético hipercompensatorio causado por la escasez de recursos, no sólo materiales sino también simbólicos. Para una discusión completa, ver la entrevista con Francesco Postorini en el sitio web: http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/09/06/la-filosofia-del-%E2%80%9Climite%E2%80%9D-nel-secolo-del-nichilismo-intervista-a-remo-bodei/

Sobre el tema véase también Richard Sennet en particular en analizar la "*psychology of wihdrawal*" e "*l'uncooperative self*" in SENNET Richard, *Together: the rituals, pleasures and politics of cooperation*, London, Penguin books, pp. 177 e ss.

[217] BAUMAN, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge Polity, 1993.

[218] Uno podría entender el *pathos* moderno, el sentimiento de que algo tiene que tener sentido, que algo hay que hacer también, con el sentimiento de la rebelión camusiana. Cada revolución, para el filósofo francés, parece encontrar su base en una rebelión. Una rebelión metafísica del hombre contra el estado de las cosas presentes. Tomando en préstamo una expresión de Camus, podríamos decir que "el hombre en rebelión es un hombre que dice no y al mismo tiempo sí". El movimiento de rebelión se basa tanto en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable como en la confusa certeza de un buen derecho o, más precisamente, en la impresión, en el insurgente, de tener, de alguna manera y en alguna parte, razón. La rebelión en el sentido etimológico es un da la vuelta. El hombre que caminaba bajo el látigo del amo, ahora lo enfrenta. Pero, ¿en qué puede encarnarse hoy este sentido de rebelión, este *pathos* no expresado, teniendo en cuenta que la estructura del Estado ya no tiene la capacidad de estructurar y dar sentido a este sentimiento de justicia en un mundo globalizado?

[219] Véase DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi di antropologia giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, p. 30.

[220] Parece haber una omnipotencia abstracta y una impotencia real, como señala en su pensamiento el filósofo italiano Diego Fusaro.

un orden geométrico, inerte y automático. La realidad se ordena en la medida en que satisface nuestro pensamiento"[221]. Ya Viktor Frankl subrayó que los problemas jurídicos fundamentales no pueden resolverse sin tener en cuenta la complejidad humana, analizada por la antropología filosófica, y la realidad de la plena libertad humana sin la cual nada en la esfera jurídica tiene sentido[222]. También es interesante subrayar cómo la palabra normatividad dice al mismo tiempo el tipo de existencia de una cosa, la ley de desarrollo de su ser, su funcionamiento ordinario o "normalidad de funcionamiento" y el deber-ser inherente al ser. Además, una fuerza creativa y vital, el eros-amor, que no encuentra expresión en la realidad, se refugia en el *pathos* (un individuo que Sennet llama el *uncooperative self* en su *psichology of withdrawal*).[223] Así, un *ius*, entendido como una causa antecedente, que ya no encuentra sentido y encarnación en la *lex* del estado (el consecuente, la forma), cae en la pérdida del sentido común de los asociados que ya no reconocen la legitimidad del poder y no comprenden el sentido de las leyes que vuelven simplemente un instrumento y una representación de sus emociones que hoy en día llamamos derechos. "La teoría política no puede ser una teoría del poder, sino una teoría de la autoridad legítima[224]", reconocemos el poder sólo cuando se refiere a un sentido al que nos adherimos[225]. "Si partimos de una antropología, como la occidental, de la primacía del individuo concebido como "pleno" sujeto de derechos y caracterizado por una capacidad totalmente expansiva, en la que cada hombre encarna a toda la humanidad y es la medida de todas las cosas, entonces los fines de la sociedad

[221] BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 92.
[222] *Ibidem*, p. 120. Véase también FRANKL, Viktor, *La idea psicológica*, cit., p. 54. Además Uberto Scarpelli, en el Congreso Nacional Italiano de Filosofía del Derecho celebrado en Pavía en mayo de 1981, afirma que "nuestro modelo nos recuerda, sin embargo, que en el trasfondo de este problema está el problema filosófico fundamental de la visión del hombre. Si la responsabilidad política está en crisis, no podemos engañarnos de que es una crisis específica, solucionable con remedios específicos, por ejemplo, de ingeniería constitucional... . La crisis de la responsabilidad política es parte de la crisis de la visión del hombre" en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, (RIFD), 1981, p. 79.
[223] El trabajo de Richard Sennet en *Together*: *the rituals, pleasures and politics of cooperation* (op. cit.) es interesante en este sentido. Destaca cómo el individuo moderno se enfrenta al desafío de la globalización y cómo la cooperación y el diálogo son habilidades reales que deben adquirirse, de lo contrario si no son desarrolladas caerán en lo que Sennet llama "*yo no cooperativo*" y "*psicología del repliegue*". También es interesante la diferencia que Sennet hace entre la dialéctica y el diálogo, entre la competencia y la cooperación y entre la empatía y la simpatía.
[224] DUMONT, Louis, *Saggi sull'individualismo*. *Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi, 1993, 189, cit. en SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, cit. p. 55.
[225] *Ibidem*, cit. p. 175.

coinciden con los fines legítimos de cada hombre[226]". Por eso los romanos decían: *recte iubetur quod non ex regulis ius sumatur, sed potius ex iure quod est regula fiat*[227]. El derecho no nace de las reglas (es decir, de las leyes), sino que, por el contrario, es la regla (la ley) que deriva del derecho. Esto no nos permite subestimar u olvidar las leyes humanas, como si fueran un producto de segunda elección, sino anclarlas a un sentido que se deriva del poder del legislador. Este es el paso a dar para repensar un nuevo derecho que no es antagónico a la libertad humana[228] y que desarrolla sujetos. En el análisis realizado en los capítulos anteriores se observó que, en el capitalismo financiero absoluto, del *ius* del estado o regional nos hemos trasladado a un *ius* planetario que tiene una necesidad intrínseca de dar lugar a una nueva *lex* a nivel planetario, de tomar forma y sentido. El ciudadano ya no reconoce el sentido de un poder que considera ilegítimo. Para apoyar la tesis aquí planteada, creo que es necesario, por tanto, poner de relieve cómo el Estado y las organizaciones regionales están pasando de nuevo desde una *geselleschaft*, sociedad, a una comunidad-*gemeinchaft*, esta vez planetaria. En tal análisis es entonces necesario definir y tener como estrella polar el concepto de comunidad a nivel filosófico, antropológico, sociológico, jurídico y psicológico.

Con el desarrollo de la globalización y, por lo tanto, por un lado, con la liberalización del capital y la difusión de las ideas del '68 y posteriores al '68, lo que ha sucedido es un paso histórico tanto a nivel simbólico como a nivel empírico: hemos pasado del concepto de estado o confederación, y por lo tanto de una *gesellschaft* estructurada, a una nueva *gemeinschaft* que todavía no ha encontrado su forma. Como Freud ya señaló en su iluminante ensayo sobre la comunidad en "El hombre Moisés y la religión monoteísta" y Esposito en su "*Communitas*", a la muerte del padre totémico, que regulaba las relaciones en las sociedades primordiales, le sucede la comunidad fundada por los hermanos sobre la solidaridad mutua para cubrir el asesinato y la ausencia del padre. De ello se deduce que lo que parece delinearse es que el "padre" simbólico, en este caso el Estado, ha sido asesinado de nuevo (ver Recalcati sobre la generación Telemaco), y que esta muerte ha sido seguida por un período de reconfiguración de la célula comunitaria

[226] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi di antropologia giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, p. 27.
[227] *Digesto*, 50, 17, 1.
[228] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, *cit*. p. 27.

primordial que pasa por primera vez de comunidades con fronteras a comunidades ilimitadas o, mundiales (cuya única frontera es la tierra misma). Esto gracias al desarrollo de la tecnología (la nueva política), de la comunicación (la nueva cultura) y de la financialización de la sociedad (la nueva economía)[229]. Pero "el cartero siempre llama dos veces" nos recuerda Freud en el *Hombre Moisés* y una famosa película de Hollywood basada en la novela de James M. Cain. La comunidad de hermanos pos-parricidio está unida no sólo por el miedo a la muerte, sino, más aún, por el miedo al retorno del padre que podría restablecer el orden anterior respecto a la nueva realidad y el nuevo orden, en este caso el desorden, creado[230]. En la sociedad post-Rambouillet, una conferencia con la que se hace coincidir el nacimiento de la globalización económica[231], el padre simbólico, el orden establecido, está siendo lentamente asesinado de nuevo, y este vacío estamos intentando remediar. A la superación del Estado desde el punto de vista jurídico, económico, político y antropológico y a la destrucción de la figura del padre-*logos* a nivel simbólico ocurre la ya citada era del *pathos*[232] que en filosofía se expresa en el posestructuralismo. "El postestructuralismo, tanto como mentor y como heredero del mayo de 1968 en Francia, se ha convertido en uno de los elementos culturales hegemónicos de los últimos 40 años gracias a la presencia y el apoyo que ha tenido

[229] Parece que la política hoy en día haya sido reducida a técnica eficientista, la economía a finanza especulativa y la cultura a simple comunicación de informaciones. Para tener una idea más clara de estas categorías y su evolución véase BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 137 y ss.

[230] Esta opinión no sería contraria a la de Weber. "La "comunidad" se basa "en una pertenencia subjetiva común (afectiva o tradicional) de los individuos que participan en ella". Los ejemplos de Weber incluyen "una hermandad, un romance, una relación de reverencia, una comunidad nacional, una tropa unida por lazos de camaradería". La familia representa muy bien este tipo de relación. Según Weber, "la gran mayoría de las relaciones sociales, sin embargo, tienen en parte el carácter de una comunidad y en parte el carácter de una asociación (*vergesellschaftetete*)". Incluso en las relaciones comerciales basadas en el mero cálculo, como la que existe entre los comerciantes y los clientes, las emociones y los sentimientos pueden surgir con el tiempo: En este sentido, cualquier asociación que vaya más allá de la acción actual de una unión de objetivos, que por lo tanto establece relaciones sociales a largo plazo entre las mismas personas y que no esté, desde el principio, limitada a determinados servicios objetivos, funciona, aunque en una medida muy diferente según el caso: por ejemplo, la asociación en el mismo departamento militar, en la misma clase escolar, en la misma oficina. También aquí, por tanto, refiriéndose a la relación social, Weber aborda de manera significativa la acción afectiva dentro de su sociología inclusiva". Véase WEBER, Max, *Economia e società*, *vol. I. Teoria delle categorie sociologiche*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995. Para un análisis de la sociología de las emociones de Max Weber, véase también el sitio web: http://www.rivistapolitica.eu/la-sociologia-delle-emozioni-di-max-weber-unanalisi-preliminare/, del que se ha extraído el texto anterior.

[231] BALLESTEROS, Jesús, *Globalization and Human Rights,* cit. p. 4.

[232] Véase sobre el yo emocional Macintyre: "La burocracia y el individualismo son tanto aliados como antagonistas. Y es en el clima cultural de este individualismo burocrático que el yo emocionalista se encuentra en su entorno natural. GOUX, Jean-Joseph, *La frivolité du valeur*, *essai sur l'immaginaire du capitalisme*, París, Bluson, p.72 en particular sobre la sensación.

en los *medios de comunicación*. El postestructuralismo ha alcanzado tal hegemonía gracias a la difusión y trivialización de Nietzsche, reducido a defensor de la instantaneidad y del juego, con respecto al *amor fati* y al eterno retorno. Nietzsche rechazó radicalmente la culpa, asociándola con la realidad de la deuda. A pesar de su manifiesto antieconomista, la influencia nihilista del pensamiento de Nietzsche, en el sentido antes explicado, ha contribuido a la generalización de la deuda en la sociedad actual. Los ingredientes postestructuralistas de la globalización económica implicaron y siguen implicando una negación epistemológica de la realidad, en línea con la idea de que no hay nada fuera del texto "*Il n'y a rien hors du texte*". Todo se reduce a interpretación o representación. El posestructuralismo parece responder perfectamente a la decadencia profetizada por T.S. Eliot en los siguientes espléndidos versos: ¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento? ¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en la información? De hecho, el posestructuralismo niega al lenguaje cualquiera referencia a una realidad que haría posible el conocimiento. Además, también niega al lenguaje la posibilidad de encontrar el sentido de la vida, que es la base de la sabiduría. Por lo tanto, esta reducción de lo real a mera información contribuye a determinar un progresivo alejamiento de la realidad (la economía real) y su sustitución por el juego especulativo del mercado de valores, es decir, en la financialización de la economía. A nivel antropológico, el posestructuralismo significa la negación del sujeto como unidad existencial y ética y, por lo tanto, de toda responsabilidad, primero del otro y luego del futuro. Así como no hay nada fuera del texto, tampoco hay nada fuera del deseo inconsciente e inmediato. En contraste con las convicciones de Freud, ahora es la identidad la que debe triunfar sobre la razón. Esta instantaneidad significa la supresión de todos los límites morales, incluida la regla de oro. No hay necesidad de tratar al otro como a ti mismo porque, ahora que estamos separados, no hay continuidad temporal del "yo" en el tiempo y, por lo tanto, estamos lo suficientemente ocupados como para tratar de cuidar de nuestros diferentes "Yo-s". Esta influencia postestructural ha destruido las raíces calvinistas del capitalismo y lo ha transformado en ludo-capitalismo; un capitalismo de casino. El capitalismo calvinista podría calificarse, por citar a R. Niebuhr, como el del hombre moral, dominado por la idea del deber en su vida privada y familiar (fidelidad matrimonial y responsabilidad hacia sus hijos) y en su trabajo (sobriedad, salvación,

moderación) que se asienta en la sociedad inmoral, gobernada por la búsqueda desenfrenada del beneficio. Ahora, por el contrario, junto al instantaneísmo, domina el juego, el gusto por "*vivere pericolosamente*" y, en consecuencia, el aumento de la irresponsabilidad. La mentalidad del *homo ludens* desplaza el trabajo, el esfuerzo y la economía, y los sustituye por el riesgo como elemento para obtener rápidas ventajas económicas y, al mismo tiempo, es Huizinga quien nos lo sugiere, significa la primacía de la apariencia, de la "como si fuera", de la indiferencia y de la independencia frente a la moral"[233].

Como en el mito de Telémaco, sin embargo, su padre Ulises regresa, y pone en orden los estragos dejados por los Pretendientes precisamente gracias a la ayuda de su hijo Telémaco[234]. La época en la que vivimos parece ser, por tanto, la de los Pretendientes, una época caracterizada por la instantaneidad y la inseguridad, por el hedonismo sin reglas (recordemos el lema de 1968: prohibido prohibir) y de la ausencia de reflexión sobre las emociones y los sentimientos, pero, sobre todo, a nivel jurídico y antropológico, por la ausencia de los *logos*, archivados como algo obsoleto o a evitar como negador de la libertad (libertad que ha sido delegada a los algoritmos de lo virtual). En el temor del retorno del padre, de una comunidad reestructurada en una nueva sociedad-*gesellschaft*, el ser humano trata de apoderarse de momentos y pasiones momentáneas que llenan su miedo a un retorno amenazador de lo que simbólicamente ha vuelto a derribar[235]: el padre o como la define Recalcati: la ley de la palabra[236]. Así, el sistema hedonista y autorreferencial, y no relacional, de la *communitas consumans* en la que vivimos, puede ser

[233] BALLESTEROS, Jesús, *Globalization and human rights*, cit. pp. 5-6.
[234] RECALCATI, Massimo, *Il complesso di Telemaco, genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli Editore, 2014.
[235] Interesante es el análisis de Baumann sobre el miedo a la modernidad expresado en la conferencia "*World Social Summit Fearless*: dialogues to combat planetary fears", celebrada en Roma del 24 al 26 de septiembre de 2008 y organizada por la Fondazione Roma y Censis. Baumann dió un nombre al miedo de hoy, lo llamó "miedo a la inadecuación, porque la sociedad de hoy no establece reglas, sino que da posibilidades que pueden ser explotadas". Si pierdes la oportunidad, la responsabilidad recae en el individuo que no ha tenido suficiente energía, inteligencia y no ha intentado lo suficiente. Existe, por tanto, una responsabilidad personal e individual que conlleva el riesgo de no aprovechar plenamente las oportunidades que ofrece la vida". Se enfrentó a "inseguridades existenciales y sociales", afirmando que "la característica de la sociedad contemporánea es que los miedos se utilizan económica y políticamente", moviendo un péndulo que ve en los dos extremos "seguridad" y "libertad", CAROPPO, Emanuele, BROGNA, Patrizia, *La paura e la responsabilità. Incontro con Zygmunt Bauman*, en Arel la rivista, vol. 2/2008.
[236] RECALCATI, Massimo, *Il complesso*, cit. p. 108

aparentemente explicado. En su ensayo sobre la comunidad, Marianna Esposito [237], pone el miedo en el centro de la fundación del vínculo comunitario: "El miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que también lo protege y lo mantiene vivo. Una vez experimentado, el miedo nunca sale de la escena. Se transforma del miedo "recíproco", anárquico, como el que determina el estado de la naturaleza ("*mutuus metus"*), en miedo "común", institucional, como el que caracteriza al estado civil ("*metus potentiae communis"*)[238]". Schmitt también señala que "el terror del estado de la naturaleza reúne a individuos llenos de miedo, su miedo se eleva al extremo, hay una chispa de "ratio" y de repente ante nosotros está el nuevo dios". Esta última visión explicaría también el retorno del populismo y del nacionalismo, el miedo al

[237] Ya Tönnies subrayó el vínculo entre la comunidad y el organismo vivo que quiere sobrevivir y preservarse: "A diferencia de la sociedad, de hecho, cuya formación es ideal y mecánica, producida, es decir, por vínculos intersubjetivos funcionales a la búsqueda de intereses individuales, no hay comunidad excepto la vida que la constituye antes y después de cualquier deliberación individual. Fue Tönnies quien, al formalizar la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, sentó las bases para la organización de una categoría destinada a condicionar toda la tradición filosófico-política del siglo XX. Lo que caracteriza a la *Comunidad* es una matriz orgánica y natural, enraizada en la vida de la especie, en un sustrato biológico común a todos los seres vivos. A diferencia de la *Gesellschaft, que se* basa en un contrato y por lo tanto actúa como un "producto agregado y mecánico", la *Gemeinschaft* se basa en relaciones objetivamente fundadas cuya existencia es independiente de la voluntad individual de los sujetos. Es el "organismo vivo", dotado de un propósito intrínseco propio -la actividad doméstica de conservación y reproducción de la especie- mientras que la sociedad es el agregado mecánico, nacido de un acuerdo contractual entre los sujetos, pero afectado por un estado endémico de conflitto producido por la competencia económica. De hecho, el conflicto se desencadena por la naturaleza mecánica de la vida social, - dotada orgánicamente de su propia autoconservación y propósito auto-reproductivo. Se trata de un pasaje importante, ya que pone de relieve el vínculo inseparable que, a partir de la obra tönniesiana, existe entre la tradición sociológica y la vida, entre la vida en común y el principio de autogobierno que rige al organismo vivo. Hay que decir, sin embargo, que esta conexión teórica, políticamente estratégica para un régimen de poder-conocimiento que normaliza el conflitto social, no es inaugurada por Tönnies, sino tomada de una larga riflexión filosofica, desarrollada a finales del siglo XVIII por Kant, profundizada por el romanticismo alemán, completada por la ley filosófica de Hegel y enriquecida por las contribuciones filosófico-jurídicas de Otto Gierke, Georg Jellinek y Lorenz von Stein a finales del siglo XIX. Esta es, en términos generales, la parábola del organicismo alemán que formaliza la antítesis entre el "organismo" y la "máquina" -el órgano y el instrumento, la naturaleza y el artificio-, colocada en el centro de la obra de Tönnies e incorporada implícitamente a las obras de los otros dos autores (Durkheim y Mauss) centro de esta investigación. Pero, ¿en qué sentido es la vida la esencia de una relación comunitaria? ¿Y cuáles son los criterios que lo hacen `real' y `orgánico'? La respuesta impone una referencia al paradigma organicista alemán, y precisamente a Otto Gierke, de cuyo trabajo la investigación tönniesiana toma su ejemplo. Gierke, de hecho, enuncia a partir de la tradición política medieval la doctrina jurídica del cuerpo social - la consociación (*gewillkürte Genossenschaft*) - cuyo fundamento jurídico no está en el contrato, sino en la vida misma que lo produce: "La convicción científica de la esencialidad de las comunidades se ha extendido constantemente. Se ha establecido en la reflexión filosofica sobre la totalidad de Hegel a Wundt, en las teorías de la Escuela Histórica de Derecho, en las ciencias más jóvenes de la historia de la cultura, desde la psicología de los pueblos hasta la sociología en general. La afirmación del pensamiento evolutivo en las ciencias naturales tuvo como repercusión el fortalecimiento de esta teoría". La comunidad es por sí misma para su propia preservación". ESPOSITO, Marianna, *Oikonomia: una genealogía della comunità, Tönnies, Durkheim, Mauss,* Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2011, pp. 25-26.

[238] ESPOSITO, Roberto, *Communitas*, cit. p. 7.

otro como usurpador, la construcción de muros. En la búsqueda de un nuevo *logos* la comunidad confundida, perdida e insegura, gobernada por pasiones efímeras, por un *pathos* desordenado, busca alguna luz que pueda dar sentido a su vida fragmentada, busca el *logos* perdido. El análisis realizado por Freud en su *Psicología de las Masas y el análisis del yo* en el que una libido, entendida como fuerza generativa, inhibida, conduce a la neurosis o a la psicosis y la infelicidad parece casi hacerse realidad. El propio Baumann, partiendo de las teorías de Freud sobre el impulso sexual no expresado, reconoce que el malestar de la modernidad nace por la falta de seguridad de la que el individuo desarrolla su libertad. El autor subraya que, además de la libertad[239], la solidaridad es necesaria. El Estado liberal secularizado se basa en suposiciones que él mismo no es capaz de garantizar[240] (suposiciones ontológicas) y esto se pone de manifiesto en la economización de la política en la que el vínculo de solidaridad ya no encuentra un fin, una salida y un sentido en el que encarnarse. El resultado es una sociedad hiper-nevrotizada o hiper-psicótica gobernada por emociones, sentimientos y leyes sin *ius*, que ya no encuentran sentido y significado en la realidad y por lo tanto conducen a la indiferencia hacia la misma. En el estado de bienestar moderno, la solidaridad se purga de cualquier rastro de conexión personal entre acreedores y deudores. Esta solidaridad anónima en el panorama del Estado moderno, por un lado, libera a los individuos de los vínculos de sujeción personal y, por otro, anula cualquier vínculo directo entre las personas a favor de un individuo que se encuentra cara a cara con una entidad impersonal, alimentando el individualismo[241] y borrando el sentido de

[239] BAUMANN, Zygmunt, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 150.

[240] El Estado liberal secularizado se basa en suposiciones que no puede garantizar por sí mismo. Este es el gran riesgo que asumió por el bien de la libertad. Por un lado, sólo puede existir como Estado liberal si la libertad que garantiza a sus ciudadanos está regulada desde dentro, es decir, desde la sustancia moral del individuo y desde la homogeneidad de la sociedad. Por otra parte, si el Estado trata de garantizar por sí mismo estas fuerzas reguladoras internas mediante la coerción jurídica y el mando autoritario, renuncia a su propia liberalidad y cae - en un nivel secularizado- en la misma instancia de totalidad de la que se había retirado durante las guerras civiles confesionales. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 60.

[241] SUPIOT, Alain, *Homo Juridicus*, cit. p. 242: "La palabra "tontina" es la traducción jurídica inadecuada de una institución que está muy extendida en algunos países africanos. Las que la lengua *bamileke* indica con las palabras *tchaw* o *djangui* ("juntar", "pagar una suma") "son asociaciones de personas, a menudo vinculadas por una pertenencia común (miembros de la misma familia, del mismo barrio o de la misma etnia), que efectúan pagos regulares, en especie o en efectivo, cuya suma total se distribuye a su vez a todos los miembros de la asociación" (ver Nguebou-Toukam, Josette Fabre-Magnan*, La tontine: une leçon africaine de solidarité*, en LE GALL, Yvon, GAURIER, Dominique LEGAL, Pierre-Yannick, *Du droit du travail aux droits de l'umanità. Études offertes à*

la responsabilidad. En este contexto parece necesario recuperar hoy el sentido etimológico de responsabilidad, el de *respondere*, el de responder. Responder no sólo a la realidad sino como una necesidad existencial de encontrar una respuesta interior que justifique el sentido del hacer, un significado teleológico del término responsabilidad como sentido y motivación de actuar como resultado de una respuesta interior de la que se origina una promesa para el futuro, un sentido de lo existente. Lo que es evidente, entonces, es que, con la superación del concepto de Estado westfaliano, como dice Marx, "la relación cosmopolita entre los hombres es originalmente sólo su relación como propietarios de bienes. Los bienes mismos son superiores a todas las barreras religiosas, políticas, nacionales y lingüísticas. Su lenguaje general es el precio, y su comunidad es el dinero"[242]. Todo esto lleva, como es evidente, a eludir la cuestión del sentido en buscar una respuesta existencial, y de la responsabilidad hacia el presente y el futuro: la promesa (o en la visión de Recalcati, la ley de la palabra a la que todos los seres humanos están sometidos).

Lo que la comunidad parece estar llamada a desempeñar hoy, por lo tanto, es un difícil papel de mediación dialógica entre la singularidad del ser más íntimo del individuo (respuesta del sentido, responsabilidad) y la universalidad del ser común (ética). Debe reaccionar contra la exasperada individualización desenfrenada y destacada de toda forma de relación social, sin sacrificar al individuo en el altar de la comunidad. La tarea de la comunidad consiste, pues, en concebir al individuo como miembro de una comunidad solidaria y, al mismo tiempo, como una individualidad libre y autónoma que sólo puede desarrollarse en el terreno intersubjetivo[243]. El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas realidades, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se

Philippe-Jean Hesse, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 299 y ss. Es uno de los pocos estudios jurídicos sobre un tema que, por el contrario, está bien documentado en el campo económico y antropológico".)

[242] MARX, Karl, *Per la critica dell'economia politica*, Berlin, 1859 ,on line a la url: https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1859/criticaep/2-3.htm

[243] FUSARO, Diego*, Il futuro è nostro*, cit. p. 426.

edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia es la relación del hombre con el hombre[244].

Para que esto suceda, es necesario pasar otra vez del estado de *metus* a un estado de *ius*. De un miedo a volver al poder constituido anterior, a un nuevo poder participativo y constituyente planetario[245]. El poder constituyente no es más que la capacidad colectiva de hacer y reconstruir la estructura social y política[246] y darle sentido, haciéndola así percibida como legítima. En este sentido, el nuevo *logos* encarnaría la expresión del pathos que caracteriza la era postmoderna actual, devolviéndola a un *eros*-amor creativo[247]. Sólo a través de un intérprete-intermediario entre el poder constituyente y el constituido, las macro-comunidades, podemos mantener viva la fuerza creadora del *eros* en la estabilidad de un nuevo orden planetario, sólo así tendríamos una *continnuity in change* [248]. Como decía John Adams con referencia a las cartas constitucionales: "Una Constitución es un modelo, un pilar y un vínculo, cuando se entiende, se aprueba y se ama, pero sin esta comprensión y este amor, también podría ser una cometa o un globo volando en el aire[249]. Sólo centrándose en el diálogo entre las distintas macro-comunidades[250] desde abajo será posible redescubrir poco a poco una nueva

[244] BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?* Trad. E. Imaz, México, Fondo de cultura economica 1964, p. 146.
[245] Parece existir un acuerdo en que la realidad social está dispuesta en distintos niveles: 1) El plano de las fuerzas productivas (*adaptation system*) o momento económico 2) el plano del autogobierno o de realización de pautas (*goalattainment*) o momento político 3) el plano de las estructuras normativas: tradiciones e instituciones (*pattern maintenance*) o momento cultural. BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 138-139.
[246] CARROZZA, Paolo, *Constitutionalism's Post-Modern Opening,* en Loughlin, Martin Walker, Neil, *Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 177.
[247] Véase sobre el tema del poder constituyente y la *continuity in change* PREUSS, U. K., *Europa Central y Oriental*, en *La paradoja del constitucionalismo. Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pág. 221.
[248] *" On the basis of these cases in the Western constitutional tradition the problem of constitutional reform is seen as one of overcoming the basic binary logic of providing for continuity-in-change, the puzzle of amending the constitution consistently with the constitution. So German scholars, on the basis of Article 79 of the Basic Law, have elaborated the distinction between Verfassungstextänderungen, (i.e. the change in a constitutional norm carried out by means of constitutional rules as Article 79 prescribes) and Verfassungsdurchbrechung (i.e. the change of constitutional norms through means other than Article 79- that is to say, a constitutional violation). On the same basis, Italian scholars have elaborated the theory of the implied limits to constitutional reform, meaning that the textual mechanism for amending the constitution in Article 138 of the Italian Constitution cannot be used to the deny the fundamental norms (principi supremi) propounded and protected by the constitutional text: in other words, beyond the formal limits, there are implicit substative limits to constitutional reform." Ibidem*, p. 174.
[249] ARENDT, Hannah, *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2009, cit., p. 162.
[250] La definición de macro-comunidad será analizada en los siguientes párrafos de este capítulo.

sociedad planetaria, un nuevo *logos*, un mundo nuevo [251], que vuelva a poner en el centro al ser humano y a su vida en relación: *Hominum causa omne ius constitutum est.*

3. El *pathos* y el *ius*: ¿lo que es justo? (el mundo nuevo)

Si estamos en la era de las pasiones tristes o del pathos como algunos lo definen, para recrear un orden de sentido y redescubrir un nuevo *logos* que tenga en cuenta la complejidad de la nueva realidad a la que nos enfrentamos, es necesario tratar de comprender este *pathos* y, en particular, su naturaleza a nivel legal. Si a nivel psicológico y antropológico el *pathos* triste es un *eros* frustrado, una fuerza vital amorosa que no encuentra satisfacción en la realidad y por lo tanto se repliega sobre sí misma dando lugar a una introspección de la emoción no realizada (la ya mencionada *psichology of withdrwal* y del *uncooperative self)*[252], dando un salto del análisis psicológico al filosófico-jurídico, podemos, como se ha señalado anteriormente, identificar el *pathos* con un *ius* de derecho público que no encuentra cumplimiento. Si, de hecho, el *pathos* se origina por una fuerza creadora como la del *eros*, también el *ius* representa esa fuerza, ese poder (entendido aquí como un verbo y no como un sustantivo) para constituir un nuevo mundo. El *ius* contiene lo que el individuo o la comunidad considera correcto. "Por otro lado, el desafío del constitucionalismo está aquí, en la capacidad de la Constitución, colocada como *lex*, para convertirse en *ius*. En efecto, éste es el «derecho», el *ius* del que se formara y aplicará la ley (ordinaria): de hecho, la ley no puede tener un fundamento en otra ley, ya que esto sólo significaría mover el problema, repetirlo y multiplicarlo sin fin. La ley encuentra su origen en otro lugar, que para nosotros es precisamente el

[251] La cita es de la imagen de Tiepolo del *Mondo nuovo*, en el que, como Telémaco que mira al horizonte del mar esperanzado a la vuelta de su padre Ulises, la sociedad en su conjunto se enfrenta al mar esperando que algo llegue o regrese del mar.

[252] La visión de De Bertolis es interesante: subraya la frecuencia con la que nos encerramos por miedo a volver a estar expuestos a una violencia que ya hemos experimentado. Esa sería la causa del odio. Odiar en este sentido significa "no tanto una actitud activa, sino una de encerrarse, casi acurrucados en nosotros mismos, como si fuéramos -en lugar del perro que gime y muerde- un perro que se esconde y no sale de su rincón por miedo a volver a ser golpeado". Es difícil pasar de esta actitud defensiva a esa extraordinaria, diría sobrehumana, valentía que necesitamos para tratar de amar, liberándonos del condicionamiento de nuestra experiencia, sobre todo cuando ésta es verdadera, y no miedos que yo construyo". "El mínimo común denominador del odio es el miedo al otro." DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi,* cit. p. 113.

ius. Y esto de la misma manera y por la misma razón para que "los fundamentos de la ciencia no son científicos y los fundamentos de la política no son políticos"[253]. La *Grundnorm* Kelseniana es el hombre mismo. Se puede observar cómo nuestro tiempo ve renacer la antigua y nunca extinguida tensión entre *ius* y *lex* y que el *ius* se manifiesta a través de las normas constitucionales indeterminadas. Pero, a la luz de lo que se ha destacado en los capítulos anteriores y en el párrafo anterior (la superación de la concepción del Estado westfaliano tras el neoliberalismo financiero), ¿cómo podemos pasar de un *eros* frustrado, de un *pathos*, a un *logos*? ¿En qué, el *ius*, este poder constituyente y creativo, puede encontrar expresión en la realidad de hoy? ¿Cuál podría ser su *lex*? Como señala Recalcati en su ensayo, a su regreso, Ulises no pone orden solo, sino con la ayuda de su hijo Telémaco, los dos juntos son la nueva comunidad. ¿Qué significado tiene entonces la macro-comunidad en este trabajo? ¿Cómo pasar de las macro-comunidades a una comunidad universal? Sin embargo, esto sólo puede hacerse sobre la base de macro-poderes constituyentes.

4. Through the looking glass[254]: *entelekeía*?

"*Je me révolte, donc nous sommes*[255]". Con esta frase Camus explicita la naturaleza del rebelarse que es un movimiento interior que al mismo tiempo dice no a la realidad existente y sí a algo que aún no existe[256]. Un acto que nunca se aísla, sino que nace de la relación y está destinado a la relación. Si intentáramos pasar del *pathos triste*, es decir, del *eros* frustrado, a una fuerza creativa y generativa (a nivel legal es el *ius,* lo que se considera justo) del nuevo *logos* encarnado, es decir la *lex*, es en la rebelión que debemos buscar. En ese momento de discernimiento, de división entre un antes y un después, entre un no y un sí, en esta elevación del alma humana el ser es redescubierto. Pero en la modernidad, ¿contra qué luchar? Y, sobre

[253] DE BERTOLIS, Ottavio, *L'ellisse giuridica*, *un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova, CEDAM, 2013, pp.29-30. Véase también: M. Pera, *Perché dobbiamo dirci Cristiani, Liberalismo, Europa, Ética*, Milano, Mondadori, 2008, p. 47.
[254] La referencia es a la famosa novela de Lewins Carroll: "*Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*".
[255] Véase CAMUS, Albert, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 2014
[256] *Ibidem.*

todo, ¿por qué? Es en estas dos preguntas donde radica el dilema del individuo que, en la postmodernidad, aparentemente, ya no tiene un *status quo* contra el cual rebelarse, el *logos* perdido, un límite[257] a través del cual construir su subjetividad; el individuo deambula tentadoramente en la oscuridad en busca de su identidad, su ¿"quién soy yo"? Por lo tanto, la cuestión de encontrar un nuevo *logos* debería plantearse sobre la base de la persona y su relación con la comunidad[258]. También parece que la revuelta en presencia de un orden, o, mejor dicho, de un desorden, líquido o incluso gaseoso, siempre debe configurarse con un no a algo (como bien señaló Camus) y un sí a algo que aún no ha llegado a existir. Si la sociedad en la que vivimos atraviesa un estado líquido, casi entrópico de decadencia y *chaos* degenerativo[259], el rechazo de esta realidad sólo puede ser un sí a una realidad generativa[260]y reordenadora (unos se aventuran a describir el presente como un nuevo período axial teorizado por Jaspers, otros, en cambio, destacan la alternancia

[257] Interesante es el análisis sobre la evaporación del padre Lacaniana realizado por Recalcati: "Tuve la oportunidad de describir nuestro tiempo a través de una fórmula de Lacan: la de la evaporación del padre. Con esta expresión no sólo he comentado la crisis de los padres reales en el ejercicio de su autoridad, sino, más radicalmente, la pérdida de la función rectora del Ideal en la vida individual y colectiva. Más precisamente, esta fórmula muestra la imposibilidad de que el padre tenga todavía la última palabra sobre el sentido de la vida y de la muerte, sobre el sentido del bien y del mal. Esta palabra se remonta, se apaga, parece agotada. Esa palabra ya no existe. Esto es lo que muestra con gran fuerza lírica la inauguración de la última película de Nanni Moretti, *Habemus papam*: el balcón de San Pedro permanece desoladoramente vacío. Moretti, sabiamente, se detiene en el juego de las tiendas púrpuras, movido por el viento, que, en lugar de anunciar la presencia del nuevo pontífice, revelan a los fieles, con ansiosa expectativa, la ausencia melancólica y definitiva de su amado padre. Quien ha sido nombrado por el Sínodo de los Cardenales como símbolo de Dios en la Tierra, como único representante de su palabra, no puede soportar el peso simbólico de este oficio. Su palabra cede, se apaga, permanece en silencio. Es algo más que una humanización del heredero de San Pedro, como han querido ver los críticos de cine. Lo que Moretti nos muestra es la evaporación del padre como una imposibilidad de soportar el peso simbólico de una palabra que todavía quiere poder decir el sentido último del mundo, del bien y del mal, de la vida y de la muerte. Es el agotamiento del tiempo en el que orar era como respirar". RECALCATI, Massimo, *Il complesso*, cit. p. 26.

[258]"Las evaluaciones asociadas con las emociones son evaluaciones de mi actitud prospectiva, no desde un punto de vista imparcial; contienen una referencia inevitable al Ser". NUSSBAUM, Martha, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 75.

[259]"Con la globalización hay una pérdida de confianza en las instituciones del Estado y en las cartas constitucionales que constituyen la base de la vida civil. Si no se consideran eficaces porque son violadas por un poder financiero y un poder político subordinado a este último, el poder no se considera legítimo. El poder es legítimo sólo cuando hace visible una razón en la que creemos. SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, cit. p. 175. De Bertolis también señala que la confianza que damos a nuestras creencias (ya sean los derechos humanos, un texto sagrado, la ciencia y sus afirmaciones, o los recursos de oro como garantía del valor del dinero) no demuestra en lo que creemos, sino que hace posible razonar a partir de ellos: dicha fe o confianza no es, por lo tanto, irracional, sino una condición de la capacidad de pensar del razonamiento mismo. DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, op. Cit.

[260] Tal rechazo no sería una ruptura de la relación con el pasado, sino una reflexión, una conciencia de lo que ha faltado, el "No" Camusiano está subsumido en el Sí de la revuelta.

en la historia de la humanidad de períodos orgánicos y períodos críticos)[261]. Pero, ¿cómo podemos volver a encontrar la generatividad? ¿Cómo podemos decir que sí a esta generatividad? En este sentido, la reflexión de Martha Nussbaum puede ayudarnos. La filósofa americana destaca cómo el individuo para encontrar su generatividad, y de alguna manera, por lo tanto, para rebelarse al estado actual de las cosas, tiene la necesidad de tomar conciencia de sus emociones en un proceso de conciencia que lo lleva a ser generativo y creativo y, añado yo, no sólo como individuo, sino como lo veremos también como comunidad[262]. Nussbaum destaca

[261] Es seguramente fascinante sentirse en la cresta del punto de inflexión de una época y luego identificar el presente como un nuevo período axial tal como lo describe Jaspers, un hecho que no debe excluirse. En este sentido, el siguiente artículo de Avvenire di Vincenzo Rosito del domingo 6 de noviembre de 2016 es interesante y se puede ver en el sitio web: Rosito Vincenzo, https://www.avvenire.it/agora/pagine/la-storia-e-davvero-a-una-svolta-epocale También hay que tener en cuenta la continua alternancia en la historia de la humanidad de los llamados períodos "orgánicos" y los períodos de "crítica" expuestos por Marko Rupnik: "El salmo dice que el día a día confía la historia y la noche a la noche transmite noticias (Sal 19,3). No dice que el día transmite su historia a la noche y la noche sus noticias al día, sino que el día que salta la noche, confía la historia al día siguiente. Y la noche, pasando por alto el día, transmite las noticias a la noche siguiente. Pavel Florenskij, en un ensayo titulado Las estratificaciones de la cultura egea, elabora precisamente lo que estamos diciendo, es decir, que a cada época histórica sigue otra no lineal, que no está directamente relacionada con la anterior, sino que se refiere a la antes de la última". "Lo mismo dicen Solov'ëv, Brdjaev, Ivanov.... Ivanov habla de una era orgánica y una crítica. La era orgánica es aquella en la que tratamos de profundizar la verdad liberadora y fascinante de la verdadera realidad de las cosas. Es una época en la que el hombre, la naturaleza y toda la creación están unidos en una fidelidad unitiva y, por tanto, constructiva. Una época que, por tanto, se expresa a través de una mentalidad más simbólica, más intacta, dotada del "carácter interrumpido de la tradición", del "intelecto único de la cultura". Esto se debe a que se reconoce el primado a la vida, donde todo se considera bajo el aspecto de la correlación con una realidad superior, es decir, más real en la escala de lo real, que se descubre en un solo acto de intuición. El período crítico, por otro lado, es el período en el que la conciencia única se rompe, la investigación crítica reemplaza la espontaneidad creativa y favorece la mejora de las actividades individuales. La primacía pasa de la vida a la idea de vida, a la intelectualización de la vida, a la elaboración racional y sistemática de la experiencia. Por lo tanto, la experiencia y la vida se ven cada vez más eclipsadas y el enfoque se desplaza hacia la esfera racional, hasta el punto de elaborar una mentalidad con la que se trata de manejar la vida racionalmente". RUPNIK, Marko, y CAMPATELLI, Maria, *Vedo un ramo di mandorlo, riflessioni sulla vita religiosa*, Roma, Lipa, 2015, pp. 337-338. Sobre la alternancia de épocas es interesante también la visión del jurista suizo Bachofen que identifica tres fases en el desarrollo de una sociedad: la ginocracia, el matriarcado y el patriarcado. BACHOFEN, Johann Jakob, *Il matriarcato*, *Storia e Mito tra Oriente e Occidente*, Milano, Christian Marinotti Edizioni s.r.l., 2003.

[262] *"El atributo "humano" de la prosperidad (o antropología). Se trata ahora de maximizar el valor del atributo "humano" que siempre acompaña a la prosperidad. En primer lugar, esto significa que la filósofa estadounidense no apunta, detrás de su idea de prosperidad, a una filosofía social o política, sino a una antropología. El énfasis en el "yo" y el punto de vista del individuo surgió con fuerza a lo largo de la presentación del concepto de prosperidad. ¿Cuál es la visión del hombre? ¿Quién es el hombre florecido, el hombre de la prosperidad? Tres conceptos pueden dar respuesta a la pregunta. El hombre próspero es ante todo el hombre capaz de sentir. Hemos profundizado mucho sobre la cuestión de las emociones. Sensible es el hombre, fuera de cualquier mediación intelectual, social o política, que puede unirse a la inmediatez de una experiencia emocional. La cuestión de la sensibilidad es primordial. La humanidad ya parte del sentimiento que se juega en la superficie del yo, en contacto con el mundo exterior. Si el sentimiento es limitado, demasiado selectivo, influenciado o incluso formateado por creencias erróneas sobre la sociedad, los demás, los acontecimientos actuales, etc., la impresión que el mundo exterior deja sobre el tema puede ser*

cómo para ser generativo es necesaria la llamada inteligencia emocional, escuchar y dar nombre a las emociones y no castrarlas a través del *logos*. No sería una simple reacción, sino que contendría en sí mismos un precioso discernimiento sobre sí mismo, sobre lo real y sobre la relación con el otro. De hecho, las emociones son un lugar epistemológico de uno mismo, del propio yo y de la propia ética en relación con el otro[263]. Al tomar conciencia de nuestras propias emociones, *ex movere*, lo que nos lleva a salir de nosotros mismos, entraríamos en una relación con lo que no puede ser controlado, en una palabra, con la vida, con la realidad, con el otro[264]. Lo que Camus quizás resumiría con la palabra "absurdo". Es en la aceptación de este absurdo incontrolable de las emociones y del otro de mí, del mal, de la muerte y por lo tanto de nosotros mismos, que podemos volver a encontrar una identidad y aceptar la diferencia, reconocerla, en una palabra, ser generativos y reconocernos todos hermanos[265]. Por el contrario, el riesgo es precisamente fosilizarse en la búsqueda de una identidad en vez de aceptarse y acogerse a uno mismo y entonces

*fuertemente distorsionada. Por eso también mencionamos la importancia de la educación emocional. La situación de aprendizaje que hemos visto no es, en sí misma, emocional. Es el dispositivo que tiene la tarea de transmitir la forma que debe tener una emoción para promover la prosperidad de un individuo. El segundo rasgo de la antropología de la prosperidad es la hermenéutica. El hombre próspero es un hermeneuta, es decir, un buen intérprete del mundo en que vive. La hermenéutica no está lejos de la emotividad***.** IULA, Emmanuel, *Qu'est-ce que "bien vivre", penser le développement humain d'les lieux de travail, à partir de l'approche de la philosophe Martha C. Nussbaum*, Paris, Médiasèvres, 2016, pp. 9 y ss.(cursivo en el texto)

[263] "El *propósito de nuestro argumento es mostrar que las emociones implican juicios de valor sobre cosas importantes. Cuando consideramos que un objeto externo es importante para nuestro bienestar, reconocemos nuestra indigencia e incompletitud hacia un mundo que no podemos controlar completamente*. *Ibidem*. (cursivo en el texto).

[264]"La lectura de Nussbaum comienza con una selección de palabras. Nunca habla de «pasiones», sino de «emociones»: dolor, miedo, amor, alegría, esperanza, rabia, gratitud, odio, envidia, celos, piedad, sentimiento de culpa. Esta transición lexical no está exenta de consecuencias. El cambio de lenguaje ya muestra que la comprensión de este objeto psíquico está separada de una concepción puramente pasiva de la vida de la mente, como sugiere la palabra «pasión». La hermenéutica nussbaumiana muestra así un dinamismo diferente: la emoción viene del exmovere latino. Las emociones son lo que se mueve hacia afuera, lo que sale de uno mismo. Son como «reacciones inteligentes»: «Si [las emociones] están impregnadas de inteligencia y discernimiento, si contienen conciencia de valor e importancia, no pueden ser dejadas de lado en las explicaciones del juicio ético, como ha ocurrido a menudo en la historia de la filosofía». Tras esta nueva semantización, el segundo paso de la Nussbaum se refiere a la prosperidad: "En esta concepción, las emociones son evaluaciones o juicios de valor, que atribuyen a las cosas y a las personas fuera de nuestro control una gran importancia para nuestra prosperidad". *Ibidem*.

[265] Sobre los limtes de la razón por si sola en construir vínculos generativos de hermandad véase la encíclica *Fratres omnes* del Papa Francisco: “Estamos convencidos de que «sólo con esta conciencia de hijos que no son huérfanos podemos vivir en paz entre nosotros». Porque «la razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad»”. FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Fratres*, cit. párrafo 272.

al otro, es aclarado en psicología que normalmente lo que uno niega a sí mismo es lo que lo subyuga mientras lo que uno acepta es lo que lo transforma[266]. Incluso Chesterton en su ortodoxia destacó cómo el "enfermo mental" es el que ha perdido todo menos la razón. "Habiendo perdido los eventos su propósito[267]", la declaración de John Maynard Keynes de que "lo inevitable nunca sucede, lo inesperado siempre sucede", parece hacerse realidad. Para alcanzar el objetivo de la generatividad, el individuo necesita no sólo ser educado emocionalmente, y no simplemente educado, sino que para darse la vuelta necesita convertirse en un hermeneuta, intérprete de sí mismo y del otro, sujeto del absurdo, en una palabra, un ser eudaimónico[268]. Un ser que precede a la política, a la economía[269], al ordenamiento

[266] Sobre el tema véase JUNG, Carl Gustav, *Il libro rosso*, *liber novus*, Bollati Boringhieri, 2012.

[267] BODEI, Remo, *La storia congetturale, Ipotesi di Condorcet su passato e futuro*, Mélanges de l'école française de Rome Year 1996 108-2, p. 457.

[268] "El concepto de "florecimiento humano" no es una invención de Martha Nussbaum. Con esta palabra, la filósofa americana traduce la categoría aristotélica de eudaimonía. La idea proviene de un libro de John M. Cooper, que critica la traducción habitual de la noción aristotélica en felicidad, "bienaventuranza". Cooper dice que "prosperar significa poseer y usar tus propios poderes maduros durante un largo período de tiempo durante el cual el futuro parece brillante". Considera que apoyarse en el concepto de felicidad encapsula la prosperidad en términos de bienestar exclusivamente psicológico y, además, limitados en el tiempo. Por otro lado, la noción de prosperidad nos permite pensar en la eudaimonía como el estado de un individuo adulto, que vive su presente en plenitud y que también puede proyectarse en un futuro en plena continuidad con lo que es. Probablemente el testimonio más importante para clarificar el concepto de prosperidad humana se encuentra en el libro "Upheavals of thought. Intelligence of emotions". La tesis general del libro se resume al principio del primer capítulo: "El propósito de nuestro argumento es mostrar que las emociones implican juicios de valor sobre las cosas importantes. Cuando consideramos que un objeto externo es importante para nuestro bienestar, reconocemos nuestra indigencia e incompletitud hacia un mundo que no podemos controlar completamente. IULA, Emanuele, *Qu'est-ce que "bien vivre",* cit. pp. 9 e ss

[269] La relación entre comunidad y economía, según Durkheim, es interesante a este respecto: "Tomando esta última (oikonomía) como centro de gravedad del análisis, se comprende de hecho el alcance político de su discurso sobre la solidaridad orgánica. Si la economía, de hecho, está en juego en la cuestión comunitaria -en la sociología francesa así como en la sociología alemana, en Durkheim así como en Tönnies-, entonces se puede afirmar que el libre comercio constituye para las ciencias sociales una actividad a normalizar, regulada, organizada, a través de normas y prácticas orientadas sólo por el criterio de la eficacia, es decir, del buen funcionamiento. La ciencia sociológica cree, de hecho, que la resolución de conflictos no es factible si no con la introducción de la norma en la economía, y, por lo tanto, con la gestión doméstica - oikonómica - del modo de producción industrial. Esto es lo que Durkheim afirmaba en tono programático al principio de su obra: "Para poner fin a la anomia, es necesario que exista o se forme un grupo en el que pueda constituirse el sistema de reglas que actualmente falta. Ni la sociedad política en su conjunto ni el Estado pueden cumplir claramente esta función; la vida económica escapa a su competencia y a su acción. En el orden económico, el grupo profesional no existe, así como no existe la moral profesional". Este es un punto de importancia decisiva: el autor identifica aquí no sólo el corazón del problema, sino también la inversión de perspectiva necesaria para resolverlo eficazmente. La crisis moral y jurídica en la que se encuentran la sociedad y el Estado a finales del siglo XIX depende únicamente de causas económicas -de la falta de una base legitimadora desde la que gestionar su desarrollo- y no puede resolverse sin abordar estas causas mediante la creación de un organismo, el colectivo profesional, capaz de producir solidaridad orgánica con su normalización. En la

jurídico, a la cultura y sobre todo a la tecnología. Un ser consciente de que, es a través de los otros que se encuentra a sí mismo y entonces verdaderamente a los demás. Al tomar conciencia de sí misma, de su ser, de su ontología[270], la semilla generativa se convierte primero en un arbusto y luego florece en un árbol que nutre no sólo a sí misma sino a todos los seres vivos que giran a su alrededor[271]. De esta manera los pájaros e insectos se alimentarán de sus frutos, los hongos crecerán a sus pies, los animales de la maleza encontrarán refugio entre sus raíces. Volverá algo que florece, genera y da vida a una nueva realidad. Este individuo que florece no es más que una rebelión en la postmodernidad. Si el *eros*, la fuerza vital y generativa, se frustra en la postmodernidad y cae en el *pathos* triste, se debe a la absorción de la elección de la rebelión (decir no a algo y si a otra cosa) por los algoritmos que eligen para nosotros qué comprar, dónde viajar, qué trabajo hacer, que narración informativa seguir, pero sobre todo quiénes somos. Hacen que el ser humano pase de sujeto-libre de lo real a objeto-esclavo de lo virtual. Todo lo que hacen es posponer el contacto con lo real, que es tal vez pospuesto hasta el momento de la muerte, cuando ya es demasiado tarde para elegir cómo le hubiera gustado vivir[272]. Las palabras de nuestro proyecto de natura, de nuestra ontología, o del *ius*

controversia implícita con Tönnies, Durkheim llama a la forma de solidaridad "mecánica". El término "orgánico", de hecho, ya no indica el vínculo natural que resulta del nacimiento, sino el profesional establecido por la división del trabajo. Es una inversión en la que hay que centrar la atención" ESPOSITO, Marianna, *Oikonomia*, cit. p. 81.

[270] Edith Stein dice en el curso "*Problemas de la formación de las niñas hoy"*, celebrado en 1932: "Todo ser creado tiene un sentido que le es propio, un sentido que es su modo particular de ser a imagen de la esencia divina". Véase también sobre ontología HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 2008, Il Saggiatore.

[271] "Todo está en su desarrollo" así Patrick Glenn en su "*Tradizioni giuridiche del mondo*" ya mencionadas anteriormente. En este sentido, también es interesante recordar la visión de Kierkegaard de las tres etapas del ser humano que pasa de lo estético a lo ético y finalmente a lo religioso.

[272] "Pero el sinsentido de la existencia individual, que ha heredado de los subsuelos del nihilismo, se ha vuelto tan insignificante con el tiempo que ha perdido todo pathos y se ha transformado, saliendo al aire libre, en una exposición diaria: nada se asemeja a la vida de la nueva humanidad como una película publicitaria de la que se han borrado todos los rastros del producto anunciado. La contradicción de la pequeña burguesía es que en esta película, sin embargo, sigue buscando el producto del que ha sido defraudado, persistiendo a pesar de todo en hacer suya una identidad que se ha vuelto, en realidad, absolutamente impropia e insignificante. La vergüenza y la arrogancia, el conformismo y la marginalidad siguen siendo los extremos polares de todos sus tonos emocionales. El hecho es que el sinsentido de su existencia golpea un último sinsentido, en el que todo anuncio naufraga: la muerte. En esto, la pequeña burguesía encuentra la última expropiación, la última frustración de la individualidad: la vida desnuda, el puro incomunicable, donde su vergüenza encuentra finalmente la paz. De este modo, cubre de muerte el secreto de que debe resignarse a confesar: que incluso la vida desnuda es, en verdad, impropia y puramente externa a él, que no hay, para él, refugio en la tierra. Esto significa que la pequeña burguesía planetaria es verdaderamente la forma en que la humanidad va a encontrar su propia destrucción. Pero también significa que representa una oportunidad sin precedentes en la historia de la humanidad, que no debe dejarse

constitutivo de la ley, de esta manera, no son reflejadas por nuestra conciencia de manera especular, sino que son desviadas por la estructura de los estereotipos y complejos que alteran nuestra percepción de la realidad. En otras palabras, el piloto de nuestra existencia, nuestra conciencia reflejada no lee la realidad por lo que es[273]. Sólo en el diseño inherente a su apariencia, la *entelekeía* de las cosas, el *Sich-Im-Ende-Haben*, se recupera la capacidad de contacto con el proyecto del yo mismo volviéndose generativo[274]. Es interesante cómo también en Heidegger la libertad se basa en el reconocimiento de la verdad del ser. No es, pues, la autosuficiencia y la voluntad de dominar, como en el caso del pensamiento moderno, que va de Bacon-Descartes a Nietzsche, sino el reconocimiento y la aceptación de las propias limitaciones y de la voluntad de servir "*Demut als Mut zum Dienste*".[275] Esta posibilidad, en un presente en el que las narraciones parecen haber caído, parece encontrarse en el absurdo camusiano[276], en la sana locura. ¿Qué es tan absurdo sino admitir que la única narración posible es la de la desnudez del ser humano, tomar nota de que la única narración es ¿que ya no hay narraciones como se subrayó en el capítulo anterior? ¿Que la narración ya no nos pertenece, sino que nos hace recordar un algo más, a una ontología universal? "La historia reciente ha intentado definir una idea de sociedad a la que el hombre, de vez en cuando, ha intentado

escapar a cualquier precio. Entonces -porque si los hombres, en vez de seguir buscando una identidad propia en la ahora impropia y sin sentido forma de individuación, fueran capaces de adherirse a esta impropiedad como tal, para hacer de su propio ser- este ser no una identidad y una propiedad - individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente expuesta- si los hombres pudieran. Disarticular, pero sólo para serlo, su singular exterior y su rostro, entonces la humanidad accedería por el momento a una comunidad sin presuposiciones y sin sujetos, a una comunicación que no conocería el incomunicable. Seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres que permiten su supervivencia, quitar el delgado diafragma que separa la publicidad en los malos medios del perfecto exterior que sólo se comunica a sí mismo - esta es la tarea política de nuestra generación. ". AGAMBEN, Giorgio, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi editore, 1990, p. 43.

[273] PEZZI, Andrea, *Io sono gli altri per incontrare me stesso*, Milano, La nave di Teseo, 2019, p. 53.

[274] Sobre el concepto di generatividad si veda en IULA, Emanuele, *Nous les fils de la deconstruction.* cit. pp. 219 y ss. En particular, como ya hemos visto en el segundo capítulo, el autor citando Guillame Le Blanc define la generatividad como: "actúa de tal manera que multiplica tu vida en ti y a tu alrededor. La perfección de la vida está ligada a su productividad".

[275] BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, página 124

[276] Uno de los lugares del absurdo de la modernidad se identifica con el asesinato del joven carabinero Cerciello, (casado durante un mes, voluntario que acompañaba a los enfermos a Lourdes y que iba los fines de semana a llevar comida a los pobres en la estación de Termini de Roma) asesinado con once puñaladas en el centro de Roma por dos chicos norteamericanos insatisfechos con el juego de las drogas que habían comprado en la noche a un traficante de droga. El artículo de noticias que cuenta la historia se puede ver en el sitio web: https://www.iltempo.it/roma-capitale/2019/09/12/news/l-urlo-di-cerciello-siamo-carabinieri-e-la-bugia-dei-militari-in-incognito-crolla-1207785/

conformarse: el ser humano creía que podía encontrarse en el colectivo, luego en el hedonismo, luego en la globalización y finalmente en la tecnología. Hoy es el momento de ir más allá y entrar en una era en la que una nueva idea de sociedad toma forma a partir de la realización integral del individuo, y no viceversa. [277] Una ecología integral que acepte y acoja el "no" como punto de partida para volverse un sí[278]. En el sí ya está contenido el no.

Sólo de esta manera puede el individuo crear nuevos *logos*, pero ¿qué pasa con el individuo en relación con el otro? ¿Existe el riesgo de permanecer en una comunidad multiética en la que cada uno es el ethos de sí mismo? ¿Qué hay de la comunidad como célula generativa?

5. El yo y el tú: la comunidad desde una pregunta hasta una respuesta

Amicus Plato, sed magis amica veritas: *sin embargo, no se debe honrar a un hombre más que a la verdad, pero, como mantengo, debemos hablar de ella*. Estas son las palabras de Platón en el Libro X de la República. El individuo, como se observa, desarrolla su ser a partir de la necesidad de dar una respuesta a lo real y por lo tanto en ser libre[279]en uno mismo, al otro que ya está en uno mismo. Este otro que está en uno mismo es parte del desarrollo de su ser ontológico, de su proyecto de vida. En este sentido, el diálogo del "yo" con el otro (entendido como otro en mí y otro como sujeto afuera de mi) es necesario para encontrar una nueva verdad que no pertenecía al "yo" antes del diálogo con el "otro"[280]. Como señala

[277] PEZZI, Andrea, *Io sono*, cit. p. 101.
[278] Francisco Papa, *Carta encíclica Laudato si'*, cit..
[279] "Todo fue un monólogo sobre la libertad que empecé desde el momento en que las puertas de la prisión se cerraron tras de mí, un monólogo que se fue ensanchando y profundizando poco a poco. ... La conclusión que no puedo evitar es que si quiero renunciar a mi libertad por nada en el mundo, si la he defendido en mí mismo contra los muros de piedras y contra los muros de ideas que me rodean, si he aceptado destruir tanto de mí mismo por ella, también debo quererla para mi prójimo. SPINELLI, Altiero, *Come ho tentato di diventare saggio: Io, Ulisse*, 1984, Bologna, Il Mulino, p. 254.
[280] "El reto común para ambos es siempre el de la forma. No olvidemos que estamos en discusión con una filósofa de matriz aristotélica. Si la educación es lo que da forma a las emociones, la hermenéutica es lo que da forma, un orden, una secuencia significativa a la multiplicidad de la realidad que no siempre se manifiesta de manera ordenada. Como hemos visto, la interpretación no es un ejercicio individual, sino una especie de laboratorio de alcance social y político. Aquí está el

Macintyre, el "yo" no es ni totalmente comunitario ni totalmente individual[281]. El yo del individuo y por lo tanto el yo comunitario existe sólo como respuesta a lo real, al otro o a los otros[282]. Si, por tanto, es la apertura al absurdo, la conciencia de nuestro límite, de nuestra limitación, lo que nos abre a la generatividad, esto sucede sólo a través del otro yo que ya forma parte del "yo"[283], hablamos entonces de una ontología relacional en que el "yo" no es definido como sustancia sino como relación[284]. El otro puede ser entendido como una entidad natural o como un sujeto. En el primer caso hablamos de supervivencia y de una respuesta a la naturaleza y

enlace con la educación lingüística. La hermenéutica es un laboratorio llamado a formar a los individuos en una doble perspectiva: primero, para dar valor, orden y por lo tanto prioridad a los datos extraídos de la realidad; segundo, para practicar la categorización, es decir, para buscar las palabras adecuadas para hablar de lo que percibimos del mundo. La complejidad del mundo requiere que los dos ejercicios nunca se separen. La hermenéutica se convierte así en un factor antropológico que el juicio hace más compacto y equilibrado. El tercer carácter de la antropología de la prosperidad es la capacidad de recepción, en el sentido de ser habitados por el mundo que nos rodea. La hermenéutica del mundo en el que vivimos no es todavía una manera de cambiarlo. El pensamiento de Nussbaum está impregnado de la cuestión de la justicia. Incluso si el énfasis de la prosperidad está en la formación de un sujeto equilibrado, no se puede pensar en ello fuera de cualquier marco social. Por el contrario, debemos pensar que actúa en el mundo que lo rodea. El reto último de la prosperidad no se limita a la formación de un sujeto. Su objetivo es construir relaciones prósperas en sociedades cada vez más pluralistas. No hay prosperidad fuera de la relación. En nuestra presentación nos hemos referido a menudo a las "capacidades". Esto no es un detalle anecdótico. En el enfoque de la capacidad, un tema dominante en el pensamiento del Nussbaum, hay una referencia al Estado y a las garantías que debe dar para que una vida valga la pena ser vivida*"*. IULA, Emanuele, *Qu'est-ce que "bien vivre",* cit. pp. 9 e ss.

[281] MACINTYRE, Alasdair, *After virtue, a study in moral theory*, Indiana, , University of Notre Dame Press, 1981. Véase también Kaës, *La réalité psychique du lien*, 2009(1), *Le divan familial*, n.22, p. 111 : « Le sujet « individuel », celui qui se singularise en chacun d'entre nous, se contruit en effet dans les liens et les alliances dans lesquels il se forme, dans les ensembles dont il est partie constituée et partie constituante : la familles, les groupes, les institutions. Ce sujet, en tant qu'il est sujet du lien, est un sujet « singulier pluriel » ".

[282] Véase IULA, Emanuele, *Nous les fils*, cit. p. 125 y ss. En particular es interesante la citada visión de Guillaume Le Blanc (*vies ordinaires, vies précaires*) sobre el hombre relacional : "L'homme realtionnel, qui ne peut peresévérer dans son être qu'à condition de pouvoir se lier aux autres, dépendant des formes d'attachement dans lesquelles il est situé".

[283] "¿Puedes entender que tú eres el otro y que las cosas que amas y odias en él son todo lo que tienes que resolver para conocerte a ti mismo?" PEZZI, Andrea, *Io sono*, cit. p. 111.

[284] Véase sobre el tema GAMBERINI, Paolo, *Relational ontology and mystical experience*, en Boeve, Lieven, MAESSNEER, Yves, VAN DEN BOSSCHE, Stijn, *Religious experience and contemporary theological epistemology*, Leuven, Paris, Dudley, Ma, Leuven University Press, 2005, pp. 257 y ss. Sobre el tema de la ontológica relacionalidad humana véase la reciente encíclica del Papa Francisco: "Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud «si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros: «Sólo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro». Esto explica por qué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar. Aquí hay un secreto de la verdadera existencia humana, porque «la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad. Por el contrario, no hay vida cuando pretendemos pertenecer sólo a nosotros mismos y vivir como islas: en estas actitudes prevalece la muerte". FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Fratres omnes*, cit. párrafo 87.

de las cosas como tales: un árbol, un perro, una tormenta (también hacen preguntas para ser contestadas). Cuando hablamos de otro como un sujeto entramos en el campo del auto-reconocimiento del ser humano. Algunos, como Freud y más recientemente Esposito, sitúan el miedo a la muerte en el origen de la comunidad. Esto es en realidad un ejemplo de lo real, una pregunta, que el hombre puede transformar simbólicamente al darse a sí mismo una respuesta, al *respondere*. En el miedo, el individuo busca una respuesta a lo real. Cuando el individuo entra en contacto con el límite, en este caso la naturaleza, necesita empezar a encontrar una respuesta práctica, en primer lugar, a su supervivencia y, en segundo lugar, a su existencia interior. Esta último entra en juego cuando el individuo entra en una relación con el otro como sujeto y, por consiguiente, consigo mismo. Al reconocer en el otro sí mismo, descubre que el límite es suyo y ya no está en la única respuesta práctica de supervivencia su misma supervivencia: el individuo entra en el mundo de lo simbólico. Necesita unirse al otro para encontrar una justificación para su supervivencia-existencia[285]. La comunidad es el espejo de un ser común mío y del otro[286], yo y el otro en mí somos una endíadis. El otro y yo no nos elegimos el uno al otro, pero somos vecinos:[287]el otro no se puede evitar. No puedo conocerme totalmente a mí mismo porque hay otro ya dentro de mí, y también afuera. En buscar a mí mismo encuentro a otro, al misterio. A menudo hoy en día uno cae en el intimismo intentando buscar el fondo de su propria identidad psicológica de manera obsesiva no comprendiendo que el *γνῶθι σεαυτόν* del templo de Apolo en Delfos es

[285] "Si los antílopes caminan en parejas, es porque alguien tiene que soplar la mota de polvo de los ojos del otro." GLENN, Patrick, *Tradizioni giuridiche*, cit. p. 139.
[286] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, cit. pp. 108-109.
[287] "Somos cinco amigos, una vez que salimos de una casa uno tras otro, el primero salió y se paró junto a la puerta, luego vino o mejor dicho, se deslizó como una bola de mercurio el segundo y no se alejó mucho del primero, luego del tercero, luego del cuarto, luego del quinto. Estábamos todos al final. La gente se fijó en nosotros y nos señaló y dijo: "Los cinco salieron de esta casa hace un momento. Desde entonces, hemos vivido juntos, sería una vida pacífica, si no nos entrometiéramos continuamente en ella un sexto. No nos hace daño, pero nos molesta y no es poca cosa; ¿por qué te metes a hurtadillas donde no quieres? No lo conocemos y no queremos arrestarlo. Es cierto que nosotros tampoco nos conocíamos antes y, si queremos, no nos conocemos ahora. Pero lo que es posible y tolerado para nosotros, por ese sexto no es posible y no es tolerado. Además, somos cinco y no queremos ser seis. ¿Qué sentido tiene estar juntos todo el tiempo? Tampoco tiene sentido para nosotros cinco, pero ahora estamos juntos y seguimos juntos, pero no queremos una adición, precisamente sobre la base de nuestra propia experiencia. ¿Pero cómo haces para que el sexto tipo lo vea? Las explicaciones largas ya serían casi bienvenidas en nuestro círculo; preferimos no dar explicaciones y no darle la bienvenida. Tanto como él tuerce sus labios, nosotros lo rechazamos con nuestros codos, pero tanto como nosotros pensieri e aforismi lo rechazamos, él siempre regresa". KAFKA, Franz, *Vita in comune* in *Tutti i romanzi, i racconti*, *pensieri e aforismi*, Roma, Newton, 1997.

un imperativo irónico para decirnos que no podremos nunca conocernos porque hay "otro" dentro de nosotros, hay un misterio inacabable. Este misterio, este comprender nuestro límite en no poder conocerlo todo es el fundamento de la comunidad; ciertamente existe el componente del miedo, el miedo a la muerte, al otro, a la muerte del padre, pero el miedo no es la última respuesta. La respuesta, sin querer ser tautológica, es la misma que el individuo y luego la comunidad necesita dar al otro que está en uno mismo, al propio límite de uno mismo. Sin embargo, este límite se convierte en un encuentro cuando se convierte en un símbolo, se convierte en una respuesta existencial del individuo al otro. Por eso, la comunidad, entendida como "otra cosa", genera vida. En el momento en que el individuo, en un trágico proceso, en el que puede perder la vida, encuentra la respuesta al otro, se descubre ser comunitario, o como dice Aristóteles *ζῷον πολιτικόν*, animal social. Sin embargo, esta respuesta ya no se refiere a la mera supervivencia cuando entra en juego el reconocimiento[288], la mimetización con el otro. La respuesta se vuelve existencial, ontológica y trágica. Mientras el otro me pone en frente de un límite vivo y trágico. Por lo tanto, podemos afirmar con un famoso *Veda* "tú eres ese". Filósofos, antropólogos, juristas, psicólogos se han alternado para explicar los mecanismos comunitarios, y se han tirado ríos de palabras. Lo que nos interesa a los efectos de esta investigación es identificar cómo el redescubrimiento de la relación yo-otro es necesario para repensar la modernidad y en particular para redescubrir, como veremos más adelante, el tercero, el tercero del yo y del otro[289]. Como hemos visto en el proyecto del yo, la *eutelekeía*, es necesaria para que el individuo se vuelva generativo y produzca un nuevo *ius* y luego una *lex*. Sin embargo, hay que subrayar que, si "tú eres ese", este proyecto individual no puede ignorar la tensión continua de la relación con el otro[290]. En esta

[288] Interesante en este sentido es la etimología del conocer: *cum nascere*. Para nacer juntos. En el reconocimiento habría por lo tanto un re-nacer común de los dos oradores vivos.

[289] Tercero identificable con el *logos* que antes de la globalización financiera encarnaba el Estado. Detrás de cada figura de *logos* y de tercero se esconde la figura del padre simbólico encarnada. La parábola del "hermano envidioso" o del "hijo pródigo", en la que uno sólo puede aceptar al otro en la medida en que acepta al padre, es fundamental para el redescubrimiento del *logos*.

[290] Algunos, como Francesco Remotti, hablan del dividualismo y de un "yo" como "poema sin autor y es un poema que se escribe a sí mismo" (Hofstadter). En este sentido, parece que Remotti elimina el *logos*, por lo que él mismo puede llamarse a sí mismo un dividual. Si en realidad en su teoría el "yo" está formado por los otros, esto no significa que el "yo" sea divisible, sino que, como subraya el *Veda* citado: "tú eres ese". En el momento de la Reflexión (como lo entiende Tehilard de Chardin), el "yo" es de nuevo un individuo consciente de que sus emociones son despertadas por otros, en este sentido "es ese". En la capacidad de reconocer al otro fuera y dentro, a ese otro incontrolable, ya no es correcto hablar de divisionalismo y de un yo sin autor, sino de un yo reflexivo capaz de ser

relación, en esta tensión, nace la comunidad. No un lugar sin conflictos, como señala Tönnies, sino un lugar generativo, en el que redescubrir el *logos* no sólo individual sino común. Esa comunidad-sustancia, que se expresa en una forma con reglas, que Tönnies llamará sociedad, es lo que el individuo y el "nosotros" parecen estar buscando de nuevo en la modernidad. Pero, ¿cómo definir la comunidad desde el individuo? Es el sacrificio del individuo[291], su muerte[292], por volverse un "*más ser*"[293]. Cuando el individuo es puesto en *crisis*, etimológicamente decisión, por la presencia del otro, necesita necesariamente asumir una responsabilidad (una respuesta), una decisión, una promesa a sí mismo y paradójicamente al otro, pena el sinsentido o permanecer en la "muerte" tanto simbólica como física. Interesante es la etimología de decisión en latín, *de-cidere*, cortar algo. Aún más interesante es el significado de la palabra alemana "*entschlossenheit*", que en términos etimológicos significa apertura, liberación de lo cerrado[294]. En ella el individuo se abre al ser y ve al otro ya no como algo de lo que defenderse, sino como un don, en el *de cidere*, en el morir a sí mismo, en el morir a lo que es falso de sí mismo, el individuo se encuentra más verdadero y descubre que el límite es una puerta al otro y que el otro es un don[295]. Es interesante como esta dinámica en la sociedad de hoy en día a menudo se evita. Como pone en evidencia la investigación psico-

consciente del otro por sí mismo. Al negar a un autor común del *logos*, ya no es posible decir con el *Veda* "tú eres aquello". Para profundizar la visión de Francesco Remotti, véase la transcripción del informe dado en el seminario *Contro l'identità*, celebrado junto con Diego Napolitani, el 11 de diciembre de 2010, en la sede de la SGAI (Società Gruppoanalitica italiana) en Milano. Bajo el título "*L'ossessione identitaria*" fue publicado en *Rivista italiana di Gruppoanalisi*, XXV, 2011, 1, pp. 9-29. Al respecto, véase también Bruno Romano: Se establece una condición en la que "las masas, fascinadas por la máquina de la que son víctimas, se convierten incluso en cómplices pasivos, si no activos". Las múltiples formas de vida social son calificadas progresivamente por un movimiento que registra la "despersonalización y el anonimato". Recordando las expresiones de Pirandello, el "uno" se convierte en "nadie y cien mil", el "yo" "trabaja" como sujeto sin sí mismo, en la consolidación de un procedimiento impersonal de la conciencia, que por ello "debe volverse completamente profesional", debe mancharse. ROMANO, Bruno, *Diritti dell'uomo,* cit. p. 258.

[291] Ssobre el concepto de castración: RECALCATI, Massimo, *Il complesso di Telemaco*, cit. p. 34: "El debilitamiento y la crisis generalizada del discurso educativo ponen de manifiesto la dimensión traumática del goce sin relación con la Ley de castración. Es el tema clínico que he desarrollado ampliamente en El hombre sin inconsciente: en el tiempo de la decadencia del otro simbólico, del naufragio del ideal, de su desbordamiento sin retorno, el goce mortal parece no encontrar ya los adecuados terraplenes simbólicos".

[292] "Quien intente salvar su vida la perderá, quien la pierde la salvará." *Evangelio según Lucas* 17, 26-37.

[293] THEILARD DE CHARDIN, Pierre, L*'avvenire dell'uomo*, cit., pp. 283-284.y IDEM *Il fenomeno umano*, Brescia, Queriniana, 2010.

[294] "Con la decisión (*Entschlossenheit*), se alcanza la verdad más originaria del *Dasein*, y, por tanto, la más autentica". BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 124

[295] Véase VANIER, Jean, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Milano, Jaca Book, Milano, 1980.

sociológica este fenómeno puede ser observado en el turismo, que puede ser una profunda clave de lectura del hombre contemporáneo. “El «tourista» es el hombre que hace un «tour», es decir una «vuelta», y que luego vuelve a casa. Es el hombre incapaz de «dejar su casa» para siempre; incapaz de realizar un cambio. El hombre de hoy es turista no sólo en vacaciones sino cuando «navega» en la web, cuando prueba «pinchos» y «assaggi», cuando estudia en carreras «tutti frutti», cuando mantiene varias “soft stories” en su vida sentimental, cuando como el hombre del Imperio Romano, se hace «iniciar» a diferentes cultos. Pero al final de su «tour» el turista vuelve a su casa, solo, con la profunda nostalgia de un «tour» sin «re-tour», de un cambio que pueda ser «para siempre», es decir «verdad». El turista vive en la mentira de «ser otro» por miedo a «no ser nadie»”. “En la cultura europea de hoy la identidad es algo que uno mismo de- y re-construye autónomamente y arbitrariamente (como el caminante de Machado). Por eso en realidad la identidad «ya no ek-siste» y eso hace así que el hombre ya no «exista», «ya no sea nadie». La reacción de péndulo, igual y contraria, es una identidad fuerte construida artificialmente desde el miedo a «no ser nadie», para defenderse y excluir. Son los soberanismos en auge hoy en este continente. Que precisamente tienden a excluir a aquel «tourista sin re-tour» que es el inmigrante. El «homo touristicus» tiene en realidad horror del migrante porque este refleja exáctamente lo que la «vuelta turistica» hubiese siempre querido ser y no es: «una vuelta sin vuelta atrás»”[296].

En dirección de la aceptación de límite de uno mismo en el encuentro con el otro va también la reflexión de Esposito sobre la etimología de la comunidad, que él identifica en *communitas*. *Cum munitas* recoge en sí mismo las palabras *cum*, juntos, y *munus*, don. El don de sí mismo sólo se descubre a través del otro. Lo que me falta a mí mismo sólo se descubre a través del otro. El otro, en mi trágica respuesta al otro, en mi decisión con respeto al otro, me revela que tal carencia, tal limitación no es una carencia o una limitación sino un don, un *munus*. En el profundo análisis de René Girard, esta dinámica se destaca aún más claramente. En un fascinante recorrido por los mitos, "las palabras" (*mythoi*) de los antiguos, el

[296] HERNANDEZ, Jean-Paul, *La martyria cristiana en los edificios religiosos. La experiencia de Piedras Vivas*, en *Teología y Catequesis*, 143 (2019), pp. 141-155. Sobre el tema del nómada y del turista véase también SARACENI, Guido, *Luoghi della giustizia. Appunti di geofilosofia del diritto*, Esi, Napoli 2008, pp. 133-135.

filósofo francés reconstruye una interioridad humana y las dinámicas de la *mímesis*, del deseo mimético, que actúan en ella y pone de relieve cómo en el mito se encierra también la dinámica de la comunidad hacia lo diferente de mí, el extranjero[297]. En Girard está claro cómo en la realidad de la comunidad de la antigüedad, pero desgraciadamente todavía hoy, corremos el riesgo de perder de vista la respuesta existencial, la promesa como lugar de apertura al otro (un hecho ya bastante difícil de lograr en la respuesta del individuo al otro). En la comunidad ya constituida en el reconocimiento por el Yo del Tu,[298] la fuerza del "nosotros" puede cargar a la comunidad en la exclusión de aquello que puede perturbar su propio equilibrio[299],

[297] Camus en su obra *El extranjero*, destaca claramente lo que es el extranjero al revertir el concepto que tenemos en el sentido común. Un extranjero es el protagonista que nunca entra en la vida, en el altruismo, y que por lo tanto lo vive como un observador extranjero desapegado del otro, de sí mismo, el hombre de la postmodernidad. Por lo tanto, los extranjeros no son los que llaman a nuestras puertas, sino nosotros mismos.

[298] Lo que surge es la necesidad de volver al realismo. Retomando lo anteriormente dicho en el segundo capítulo de este trabajo: "Para citar Santo Tomás de Aquino parafraseando a Aristóteles, *non ratio est mensura rerum, sed potius e converso*. No es la razón la que mide las cosas, sino son las cosas las que ponen a prueba nuestro razonamiento. Lo que la cultura occidental en particular está enfrentando, por lo tanto, parece ser un desafío abierto en el que tiene la oportunidad de extraer grandes lecciones de las tragedias que están ocurriendo cada día. Poner al hombre real de nuevo en el centro para abrir un nuevo diálogo con su propia identidad y con culturas diferentes, lejos de nuestros paradigmas. Como dice Romano, la calificación del sentido es positivamente constructiva cuando recoge y concreta la génesis de la formación del sentido, que se realiza en la relación dialógica del "yo" con el "tú", manteniendo abierta la estructura del lenguaje, que es el discurso. La calificación del significado es negativamente destructiva cuando niega la estructura que inicia la formación del significado y, por lo tanto, cuando vacía la comunicación dialógica, lo que implica igualdad y reciprocidad en el decir y el escuchar, respetando la palabra básica yo-tu analizada por Buber". ROMANO, Bruno, *Diritti dell'uomo*, cit. p. 245). Y de nuevo como hemos observado en el segundo capítulo "El lenguaje humano - continúa Romano -consiste en el acto que se abre con libertad, en presentar el yo del hombre en su ser suspendido, responsable y atribuible a las elecciones que hace entre el respeto o la violación de los derechos humanos, arriesgando la búsqueda de sentido. El desafío que se plantea a la comunidad está, por tanto, estrechamente ligado a sus opciones, a sus respuestas. Poniendo en el centro la relación con un hombre real y, por lo tanto, poniendo en el centro la interpretación, en su sentido etimológico *inter praestatio* (ponerse en el centro) del otro, tal vez se pueda llegar gradualmente a enriquecer a cada comunidad con las tradiciones de otras culturas diferentes, haciendo del otro un recurso común de la humanidad, el *res communis omnium* del Derecho Romano, también a través de un verdadero diálogo intercultural".

[299] Como ya hemos subrayado anteriormente el "mesianismo" no es viable. Como señala Alain Supiot: "También prospera en la jurisprudencia de los tribunales creados específicamente para hacer cumplir los derechos humanos. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, cuestionado por varios diputados turcos debidamente elegidos y destituidos del cargo por el ejército, pudo así rechazar su queja, apelando al hecho de que la Shar'ia, en la que se basaba su programa político, "refleja fielmente los dogmas y las reglas divinas decretadas por la religión y tiene un carácter estable e invariable", y concluyendo que "no está ligada a principios tales como el pluralismo en la participación política o la incesante evolución de las libertades públicas". Este fallo no hace sino menospreciar la rica historia del pensamiento jurídico musulmán, bloqueando el camino para cualquier intento de adaptar los derechos humanos a los valores de la ley musulmana. Al hacerlo, está juzgando la interpretación de la Ley del Islam apoyada por los fundamentalistas islámicos. Una interpretación fundamentalista de los derechos humanos tiene el efecto de alimentar a los fundamentalismos antioccidentales en respuesta y arrastra los derechos humanos a una guerra de religiones" SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, cit. p. 227.

el otro diferente de la comunidad, dando una respuesta violenta y no creadora de sentido. Así, en el relato de Apolonio de Tiana y del viejo mendigo de Éfeso apedreado, Girard destaca cómo el otro, el forastero, o más en general lo diferente, siempre es señalado como algo demoníaco, enemigo, maligno, que debe ser eliminado para restablecer el equilibrio en la comunidad (como fue también el caso en el sacrificio de los *pharmakoi*, que es interesante señalar es el origen etimológico de la palabra fármaco utilizada hoy en día). En su sacrificio, en su asesinato, asume una connotación divina, algo que se teme, algo a lo que reverenciar, nunca se sabe, podrí regresar[300]. Como Freud también señala en el parricidio, este miedo, en Girard, se aclara como un lugar donde uno se abre a la trascendencia, pero una falsa trascendencia paradójicamente inmanente, supersticiosa, que no libera y en última instancia hace que uno permanezca como esclavo. El ciclo mimético, o en este caso el ciclo satánico como lo llama Girard[301], permite a la comunidad preservarse hasta el próximo extranjero a ser asesinado, la encarnación del mal, quedándose una comunidad esclava y no libre. De esta manera, no nace un círculo hermenéutico[302], un círculo virtuoso a nivel comunitario, la comunidad permanece cerrada y no abierta a una generatividad, sino que permanece autorreferencial y basada en el poder o la fuerza, en una palabra: esclava de sí misma, siempre y cuando esto le permita sobrevivir. Es una comunidad de esclavos, objeto del miedo a sí mismos, y no una comunidad de sujetos libres. La singularidad, comparada con los mitos, es sin embargo identificada por Girard en los relatos bíblicos y en particular en los Evangelios. En ellos se invierte la dinámica sacrificial y expiativa atribuida al otro. En su frase "¿cómo puede Satanás expulsar a Satanás[303]? Jesús deja clara la dinámica satánica de manera irónica: Satán expulsa continuamente a sí mismo para mantener el circulo satánico. En los Evangelios además Jesús no se presenta de manera ambigua, ni culpable, como es el caso del extranjero en los mitos, sino del inocente asesinado. Es su inocencia la que invierte la responsabilidad, la necesidad de una respuesta, por parte de la comunidad de asesinos[304]. Deben encontrar una

[300] GIRARD, René, *Vedo Satana*, cit. pp. 75 y ss.
[301] *Ibidem*, cit. p.55 y ss.
[302] GADAMER, Hans-Georg, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1965.
[303] *Evangelio según Marcos* 3, 23-26.
[304] "Jesús desobedece la violencia. En ningún momento entra en la espiral de la venganza. Desobedece no sólo la posibilidad legítima de reivindicar su propia inocencia, sino también, y más adecuadamente, el principio de hacer justicia por sí solo, porque esto equivaldría a una forma de

respuesta al mal, a su propio límite, no sólo como individuos, sino también como comunidad. De hecho, si en el relato de Caín y Abel, o también en el de Rómulo y Remo, la cuestión era entre dos individuos y hermanos (que entonces, en el caso de Caín y Rómulo, dan lugar, no por casualidad, a una ciudad, un lugar de pecado en la visión bíblica del Antiguo Testamento, un lugar de anonimato donde esconderse del otro y, en primer lugar, de uno mismo para cubrir el fratricidio; una ciudad que tal vez corresponda a la inmunización dada por la *Geselleschaft* de la modernidad)[305] aquí la cuestión tiene que ver con toda la comunidad que debe encontrar la manera de ser, de *de-cidere* o como dice el alemán, abrirse, abrirse, al otro por sí mismo: *enteschlossenheit*. En esa respuesta, está en juego la existencia

venganza. "Jesús profetiza una historia puesta en crisis por la ausencia de víctimas tan efectivas como los chivos expiatorios del pasado". En este sentido, la muerte de Jesús no es sólo una muerte desobediente, sino también una muerte reveladora. En primer lugar, la esterilidad del sacrificio expiatorio, que se limita a resolver el problema sólo en la superficie, dejando perfectamente intacto y sangrando la herida que inició la escalada de violencia. Segundo, pone la injusticia humana frente a la inocencia de Dios. Cuando declara la pasión de Jesús como un acontecimiento de revelación, Girard se opone a la inconsistencia de toda esa mitología que, por el contrario, oculta la verdad dejando a la humanidad sustancialmente irredenta. Basta pensar en la historia mimética por excelencia del Rey Edipo, cuyo acontecimiento clave para Girard no es el asesinato de su padre Laio y la incestuosa relación con su madre Giocasta, sino la necesidad de una comunidad que debe hacer frente a la crisis social -el "todo contra todos"- que surge de la plaga. El problema de la plaga se ve amplificado por la violencia mimética resultante. Así, la expulsión de Edipo de la ciudad se entiende como el acontecimiento canalizador de la violencia acumulada, de la que se libera la ciudad, y así se restaura la paz. Los Evangelios "desobedecen" el esquema mimético típico del mito, porque, en lugar de cubrir las responsabilidades comunes, las revelan. La violencia se acumula en Jesús, que, a diferencia de Edipo, es inocente. Si no, dice Girard, los Evangelios no serían más que "un mito en más". IULA, Emanuele, *Come nascono i conflitti*. *Omaggio a René Girard*, 2016 en *La civiltà cattolica*, quaderno 39 75, Volume I, pag. 242.

[305] "Las ciudades representan el otro tipo de colectividad, la primera forma de sociedad opuesta a la comunidad -estirpe-, en cuyo centro no está la sangre común, sino el territorio común, un lugar que se vuelve memorable. Es el lugar que hay que construir y que, para ser construido, necesita una acción común que sea liberadora. Desde las *comunitas* y sus lugares cerrados y domésticos se pasa a las *civitas* y sus aperturas. El espacio público plegado en el *oikos*, en la tranquila y segura casa de la comunidad de Estiria, contrasta con el animado y arriesgado centro del ágora. La solidez y estaticidad de la comunidad (que también significa, y sobre todo, la estaticidad de las estructuras de dominación) se contrastan con la fragilidad, la mutabilidad, el conflicto y el dinamismo de la sociedad que habita la ciudad. No es casualidad que en la Biblia sean precisamente las ciudades, tan ricas en diferencias, las que a menudo son consideradas por los dioses como lugares de impiedad y perversión, productoras de corrupción y perdición. Lugares, es decir, donde se puede perder el vínculo con Dios, donde el hombre tiende a escapar del dominio divino, símbolo y máxima representación de las formas tradicionales de dominación. De Babilonia a Babel, hay varios pasajes cuyo objeto es un castigo divino hacia las ciudades, donde el tranquilo y obediente "rebaño" se transforma en masa incontrolada e insubordinada. La destrucción de Sodoma y Gomorra, por ejemplo, es un buen ejemplo de la importancia de la oposición entre *communitas* y *civitas* en el relato bíblico. La preferencia que la narración da a la comunidad de Estiria llega aquí a su clímax, convirtiéndose en un objetivo tan alto que se convierte en absoluto. En la historia, de hecho, la comunidad renace de las cenizas de las ciudades arrasadas por Dios, utilizando un truco narrativo que no se molesta en romper ni siquiera el tabú más universal de los tabúes, el del incesto. CAMMARATA, Roberto, *La comunità dai miti al diritto*, *un confronto tra gemeinschaft e comunidad*, 2013, En: *La società degli individui*, n. 47, anno XVI - 2013/2. pp. 2-3.

y la propia supervivencia de la comunidad. El círculo acusatorio satánico del individuo y, por lo tanto, también de la comunidad, se revela y se invierte. De la culpabilidad la comunidad pasa a la generatividad, donde el deseo mimético es aceptado, redimido. En los tiempos modernos parece haber un círculo mimético satánico renovado, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones planteadas por el cambio climático y las migraciones masivas que son "otros" de que debemos defendernos y eventualmente eliminar (piénsese que para el año 2050 se espera que el continente africano pase de mil millones a dos mil quinientos millones de habitantes, que podrían convertirse en una parte significativa de los migrantes y refugiados climáticos[306]). Por otro lado, la pandemia del Coronavirus deja claro como nadie es inmune al otro. La pandemia ha puesto claro la dinámica ya analizada de la *immunitas*. Para sobrevivir, la sociedad necesita pasar de la *immunitas* a la *communitas*, la necesidad de pasar del ver al otro como alguien de que defenderse e inmunizarse al verlo como un *munus*, un don. Esto, como ya hemos puesto en evidencia, porque el otro en su ausencia (pensemos al *lockdown*) pone en evidencia el vacío interior que se revela relación solo en el encuentro con el otro, descubriéndonos al mismo tiempo como don para los demás. Descubrimos que el vacío y el miedo son en realidad un don.

Con la transición del *logos* estatal a la búsqueda de un nuevo *logos*, de un nuevo tercero que garantice la relación de los hermanos y la institucionalice, parece necesario no caer, sobre todo bajo la presión de un economicismo financiero desenfrenado, en la trampa de la comunidad de sacrificios, que ve en lo diferente, en el extranjero, en el débil el mal del que huir o del que sacrificarse[307]. En ausencia

[306] Véase a este respecto: Albanese Giulio, *Il boomerang africano. La povertà indotta dall'Occidente fa aumentare le nascite* en *L'Osservatore Romano* disponible en la url: http://www.osservatoreromano.va/it/news/il-boomerang-africano

[307] "La historia de Caín y Abel es conocida por todos al menos en su epílogo. Pero aquí simplemente queremos detenernos en la razón del asesinato, en particular el «primer» asesinato, es decir, la forma propia y típica de todos los asesinatos: estamos en realidad ante una historia de «pecado original», que no significa el primero de una serie de asesinatos, sino precisamente el «tipo» o «icono» de todos: así que hay un «pecado original» de la pareja, de Adán y Eva, de la familia, de los hermanos Caín y Abel, e incluso un "pecado original" político, la Torre de Babel, la ciudad construida sin Dios y contra él. Los símbolos bíblicos ponen en palabras algo muy profundo en todos nosotros, y pueden proporcionarnos alimento para el pensamiento también para la construcción de una filosofía del derecho. Caín y Abel, el guardián del rebaño y el trabajador de la tierra, son colocados uno al lado del otro por el nacimiento común: un tercio, su madre y su padre, los hacen hermanos, pero esta realidad se oscurece adecuadamente por los celos. En palabras de la historia: «Al caballero le gustó su oferta, pero no le gustó Caín y su oferta». No estamos interesados aquí en ver la razón real o aparente de esto, sino en centrar nuestra atención en el hecho de que la rivalidad entre los dos proviene del hecho de que Caín piensa que ha sido pospuesto al otro: su oferta es preferida a la suya,

de la mediación del derecho o de la política (ahora también economizada), parece necesario, por tanto, poner la propia conciencia en el centro de la reflexión sobre la comunidad. Como hemos observado con respecto al individuo, la comunidad, en su reflexión y por lo tanto en diálogo con otras comunidades, descubre su *elan vital*, su fuerza vital, su ser. Al tomar conciencia de sí mismo y del otro uno se libera gradualmente de la esclavitud de tener que ser. Como señala Martha Nussbaum, la humanidad de hoy debe cultivar tres habilidades. En primer lugar, la capacidad de juzgarse a sí mismo y a sus tradiciones de manera crítica. Esto significa que ninguna creencia debe ser aceptada como vinculante por el mero hecho de ser transmitida por la tradición o porque se haya vuelto familiar por costumbre. Debemos cuestionar todas las creencias y aceptar sólo aquellas que se resisten a las demandas de coherencia y justificación racional. En segundo lugar, los ciudadanos que cultivan su propia humanidad deben ser concebidos no sólo como miembros de una nación o de un grupo, sino también, y, sobre todo, como seres humanos vinculados por intereses comunes y por la necesidad de reconocimiento mutuo. El tercer requisito de la ciudadanía puede definirse como "imaginación narrativa*":* es la capacidad de imaginarse a sí mismo como otra persona o, en este caso, como otra comunidad[308]. Estas tres habilidades, obviamente ausentes en la ausencia de una meta-narrativa, de un *logos* en el que reconocerse, bien pueden ser aplicadas a la comunidad. Cada comunidad tiene su propio rito de expiación, como observó Girard, y cada comunidad tiene sus propios chivos expiatorios. Para que en este momento magmático de transición de la humanidad no caigamos en una violencia mimética generalizada (identificable no sólo como violencia armada, sino también cultural, ideológica, económica, ambiental y sanitaria) es necesario que así como el individuo toma conciencia de su límite, del rito sacrificial que utiliza para escapar de lo real y así abrirse a lo real y al otro, así también cada comunidad tome

y si no es bienvenido es culpa de su hermano. Este sentimiento se llama propiamente envidia: se tiene envidia cuando se cree que el bien del otro es a expensas propias, que lo que el otro posee se nos quita de alguna manera, que el bien del otro se nutre de nuestro propio daño. El otro, es decir, se percibe como una amenaza, un límite, un antagonista: la realidad, o el ser, parece negar nuestro origen común, la fraternidad. En realidad - parece que Caín nos dice - somos enemigos: el bien del otro es necesariamente contra el mío. Desde este punto de vista, no tiene sentido hablar del bien común. Básicamente, es la hipótesis de partida de Hobbes: *homo homini lupus*. El otro lado de la envidia son los celos: por lo tanto - parece decir Caín - Dios lo ama más que a mí. Si el otro es preferido - por Dios, por el destino, por la economía y por todas las demás variantes secularizadas del poder divino - soy un perdedor por su culpa: lo eliminé, me quedo solo. Quiero decir, sólo yo." DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, cit. pp. 106-107.

[308] IULA, Emanuele, *Qu'est-ce que "bien vivre",* cit. pp. 9 y ss.

conciencia, como un "ser humano gigante", de su límite y de su respuesta a las exigencias de la modernidad. Así como el individuo, para rebelarse contra una realidad líquida, o gaseosa, caótica y degenerativa, necesita redescubrir su generatividad y el lugar epistemológico de un sentido incluyente desde el que florecer como rebelde absorbiendo un nihilismo aparentemente desenfrenado, así también la comunidad, al tomar conciencia de sí misma, tiene la oportunidad de rebelarse, al estar unida, de encontrar el lugar de su generatividad y de volver a ser el poder constituyente de un mundo nuevo, de un nuevo logos, de una nueva *lex*. Si tuviéramos que adaptar el famoso "conócete a ti mismo" a la modernidad (como hemos dicho nadie puede conocerse a sí mismo si encontrar al misterio del otro dentro de sí mismo), podríamos "traducirlo" en un "conoced a vosotros mismos" dirigido a la comunidad. Sólo así podemos hablar de una comunidad eudaimónica como una *flourishing community*, una comunidad que reconoce el misterio dentro de sí misma y entonces reconoce su límite y las otras comunidades. Así como las emociones y los deseos miméticos mueven al individuo, también se mueven colectivamente. Pero, ¿cómo es posible pasar de una comunidad, una *gemeinschaft*, a una nueva *geselleschaft*? ¿Cómo identificar las dinámicas complejas de una comunidad? ¿Sus ritos de sacrificio? ¿Puede la comunidad tomar conciencia de sí misma en una realidad algorítmica en la que hemos confiado no sólo las elecciones del individuo sino también las de las comunidades a los algoritmos? ¿Pueden las comunidades recuperar espacios de subjetividad, y no ser simplemente objetos en un mundo donde la nueva ley es la de la tecnología deshumanizante? Ciertamente son preguntas complejas y abiertas a múltiples respuestas. El camino que queremos seguir es encontrar una respuesta ontológica yo-nosotros a las representaciones de la modernidad, especialmente en lo que se refiere a la relación entre el *ius* y la *lex*, teniendo en cuenta que hoy en día las cuestiones puestas por la tecnología y lo virtual son el tema central en el debate existencial del hombre y de la comunidad a lo que debemos encontrar una respuesta para reavivar la llama del sentido y de la responsabilidad, para reavivar el sentido del *logos*, el padre simbólico dentro de cada individuo y de cada comunidad. El hecho de que el derecho es una técnica diferente de otras técnicas, debe por lo tanto ser destacado y ser nuestra estrella polar en este análisis. El derecho es una técnica que hace referencia a un “otro lugar”, a una ontología del ser antes del tener que ser. En sí mismo, el *ius* es una

técnica para la humanización de las técnicas, por lo tanto, al continuar el análisis, es necesario mantener como brújula la necesidad de considerar la *tecnología* como *ancilla iuris*[309]. No todo lo que es técnicamente y virtualmente posible debe ser legal o legalmente permisible, de lo contrario no encontraremos el sentido de lo real y por lo tanto el *logos*.

6. El ·nosotros", el "vosotros" y el "ellos"[310]: la macro-comunidad sacrificial y los derechos universales de las comunidades como lugar de diálogo.

Somos el sacrificio que hacemos. Como ya se ha observado en la relación yo-tu, en el reconocimiento de uno mismo en el otro hay un proceso de toma de conciencia del propio sacrificio a través del cual el individuo sacraliza el límite. Al tomar conciencia, a través de sus propias emociones y deseos, de lo que sacrifica para relacionarse con el otro, encuentra la respuesta sobre su ser ontológico, su estar con el otro. Asumiendo los ojos de la "terciedad", de un padre o una madre en un nivel simbólico, ojos generativos de ver al otro no como un rival sino como parte de sí mismo. Como también hemos observado en la comunidad, la dinámica es muy similar, con el único riesgo de que, a diferencia del yo-tu, puede degenerar en una violencia interminable dictada por nosotros contra vosotros, o por nosotros contra ti, o incluso peor de un "nosotros" contra un "ellos" indeterminado. Para mantener su unidad y equilibrio, la comunidad también desarrolla una dinámica de sacrificio colectivo. Girard señala bien cómo nosotros, para mantenernos como tales, sacrificamos algo precioso (inicialmente un animal), para mantener los equilibrios que podrían degenerar en violencia dentro de la comunidad o contra otro (un individuo u otra comunidad). Lo que la comunidad sacrifica revela, por lo tanto, lo que la comunidad es, o más bien teme ser, porque está afligida por el sentimiento de culpa de lo que es. Así que, si al principio la comunidad sacrificaba animales, por ejemplo, para promover la victoria en una guerra, era porque probablemente era

[309] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, cit. p. 98. Véase también la visión de Joseph Stiglitz en el sitio web: https://www.theguardian.com/technology/2018/sep/08/joseph-stiglitz-on-artificial-intelligence-were-going-towards-a-more-divided-society

[310] Como señala Bauman, hay amigos, enemigos y extranjeros en BAUMAN, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge Polity, 1993.

de su naturaleza animal que se sentía culpable. Una naturaleza que no de la que no es consciente y por lo tanto no es aceptada y, al final del día, perdonada[311]. Entonces, ¿qué podríamos ver a la luz de este análisis en el mundo de hoy? Como dijimos en los primeros capítulos, lo que vemos parece ser un choque/encuentro de civilizaciones en el que se revelan los límites de las diferentes culturas y tradiciones. Tal choque, que, si ocurriera en lo real, sería devastador, se transfiere a la realidad algorítmica de lo económico virtual, en la financialización del conflicto. La propia economía se encuentra en un estado de guerra permanente debido a la globalización[312]. Pero ¿puede ser la única respuesta que el ser humano, que de esta manera delega su ser y sus elecciones a los algoritmos, ha encontrado o con la que puede estar satisfecho? Y, sobre todo, ¿es realmente una respuesta en sí misma o es en sí misma el ritual de la comunidad global o, al menos, occidental? Ya Walter Benjamin nos advirtió contra el neoliberalismo financiero como una nueva religión caracterizada por el sacrificio del consumo. ¿Deben lo humano y por lo tanto las comunidades abdicar al "es así no se puede cambiar" y luego abdicar precisamente al su ser humanos, a su ser comunidades antes de ser productos para ser colonizados económicamente?

Si, como hemos señalado, la *tecnología* es *ancilla iuris,* la respuesta sólo puede ser no. Entonces, ¿cómo podemos humanizar la tecnología y, en particular, la tecnología económica? ¿Cómo podemos volver a situar al ser humano y a las comunidades en el centro como centros creativos de sentido que encarnen la "terciedad" en un diálogo ontológico? Si la *tecnología* es *ancilla iuris,* es precisamente para recuperar un derecho internacional al que hay que aspirar, un *logos* que es legítimo y que legitima a los sujetos de derecho como individuos y como comunidades.

En los capítulos anteriores se destacó que el discurso originado por los derechos humanos y los tratados no parece ser suficiente por sí solo para establecer un verdadero diálogo práctico y generativo entre diferentes realidades culturales, entre diferentes comunidades. ¿Qué solución tenemos entonces? La respuesta identificada en este trabajo es la del diálogo entre el "nosotros" y el "vosotros" como

[311] PEZZI, Andrea, *Io sono*, cit. pp. 113 y ss. .
[312] Ver HAN, Byung Chul, *Psicopolítica*, cit..

un diálogo entre lo que en lo que se denominarán macro-comunidades sacrificiales. Por razones de simplicidad y necesidad, es a partir de éstas que parece necesario comenzar. Si hasta ahora hemos hablado genéricamente de un concepto de comunidad o macro-comunidad, ahora al confrontarnos con la realidad de la globalización, parece necesario aplicar el concepto de comunidad hasta ahora desarrollado y analizado en la realidad y por lo tanto hablar de macro-comunidades sacrificiales. La macro-comunidad sacrificial no es más que la traducción del diálogo yo-tú a nivel planetario con la adición de las dinámicas específicas de las comunidades[313]. Cada comunidad tiene su propio rito de sacrificio, su propio límite,

[313] "A diferencia de la concepción mausiana de lo sagrado, del rito sacrificial en la base de la comunidad y su consecuente conclusión del "hombre total" en el que individuo y colectivo se hacen uno, es necesario subrayar cómo la relación yo-tú y en las macro-comunidades sacrificiales el Nosotros-Vosotros es central para la superación de los elementos de complejos/sacrificios del individuo y de la macro-comunidad. He aquí una breve exposición del pensamiento maussiano en relación también con Tönnies y Durkheim: «Ahora, a diferencia de Durkheim, que traza el carácter sagrado del vínculo comunitario en la «cosa» que expresa, en su objeto -en el ideal colectivo expresado por la representación y en su contenido simbólico- Mauss lo traza más bien en los «medios» a través de los cuales se produce su contenido y, por lo tanto, en los mecanismos rituales que establecen lo sagrado como un dispositivo de socialización. Por ello, el autor identifica el símbolo no en el tótem del grupo, como cree el maestro Durkheim, sino en el mecanismo que decide la eficacia del ritual y su fuerza de cohesión, más allá del contenido representativo de los valores que se transmiten. Por eso Mauss centra su análisis en el sacrificio, escribiendo en colaboración con Hubert *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899): porque en él identifica el mecanismo productivo ritual más importante de la comunidad sagrada y fundadora. Veremos por qué el estudio mausiano sobre el sacrificio está tan profundamente arraigado en la tradición sociológica del siglo XX, y a través del eso convergen hasta el punto de coincidir imágenes de la verdad, dimensiones teóricas y prácticas aparentemente lejanas como la investigación etnográfica sobre la ritualidad colectiva y el plan de reforma económica del Estado. «Al estudiar el sacrificio, nos dimos cuenta de lo que era un rito. Su universalidad, su constancia, la lógica de su desarrollo le han dado, en nuestra opinión, una especie de necesidad, muy superior a la autoridad de la convención legal que parecía suficiente para imponer su observancia. De donde, ya, el sacrificio y, por extensión, los ritos nos parecían en general profundamente arraigados en la vida social. Por otra parte, el mecanismo del sacrificio se explicaba, en nuestra opinión, sólo a través de una aplicación lógica de la noción de sagrado: considerándolo adquirido, lo convertimos en nuestro punto de partida; también afirmamos, en conclusión, que las cosas sagradas involucradas en el sacrificio no eran un sistema de ilusiones generalizadas, sino cosas de naturaleza social y, por lo tanto, reales". Existe, por lo tanto, una profunda conexión de implicación entre el mecanismo de sacrificio y el poder del vínculo que la vida social es capaz de expresar. Ese tipo de necesidad que invierte la observancia del rito alude, de hecho, a la fuerza de cohesión derivada de su aplicación. Pero, ¿de dónde viene esta fuerza de unión productiva? ¿Y qué es lo que, más allá de la ley, induce a los sujetos a la práctica ritual del sacrificio? La respuesta está en la vida psíquica colectiva. Donde Durkheim había identificado el nodo de la cuestión comunitaria y el campo de investigación de la sociología del siglo XX: en esa actividad de la mente irreductible a la psicología individual, a su lógica de funcionamiento y a sus mecanismos de representación. Es en el pensamiento colectivo donde el sacrificio encuentra su propia razón de ser -el poder de la cohesión y la eficacia universal- porque es a través de su lenguaje que la comunidad se expresa en un nivel simbólico. En el lenguaje del rito -es decir, en el rito como expresión de un lenguaje real- el autor identifica el poder comunitario del símbolo. De hecho, lo que su investigación pone de relieve es el modo de funcionamiento de un pensamiento que opera a un nivel inconsciente por la lógica de clasificación, y no representativo: por los signos, no por las representaciones. Aquí es donde toma forma la simbología mausiana, centrándose en el ritual en un sistema que es significativo para la cadena de relaciones en la que se estructura, una forma vacía de

para mantener su equilibrio interno y su identidad y tradición en relación con otras comunidades[314]. Si antes estas comunidades se identificaban con el Estado nacional, con los símbolos patrios, hoy parece más necesario que nunca, con la superación del concepto de Estado debido precisamente a la financialización virtual de la sociedad, hablar de comunidades trans-territoriales (y por lo tanto transnacionales) y trans-temporales. El concepto de macro-comunidad ya no está vinculado a un territorio, ni siquiera a un tiempo. Si es cierto que el nuevo *logos*, la nueva *lex*, debe humanizar la tecnología, si realmente se trata de una técnica para humanizar, entonces el *ius* creativo de la nueva *lex* debe partir de lo real e ir en lo virtual para devolver lo virtual a lo real. Por esta razón, cuando hablamos de macro-comunidades, estamos hablando de lugares epistemológicos y reales, trans-territoriales y trans-temporales[315]. Entonces, ¿qué es lo que identificaría a la macro-comunidad? Como el individuo, la comunidad se identifica por su rito de sacrificio-

contenidos representativos, no una trascendencia para ser representado. El punto de novedad afirmado por el sociólogo es, por tanto, el enfoque metodológico con el que aborda la cuestión comunitaria y la relativa a su otredad desde el sujeto. Es en el método donde se deciden las apuestas del simbolismo maussiano, a partir de la nueva perspectiva de investigación decidida por la antropología social. De hecho, al adoptar el método comparativo inherente al estudio de las civilizaciones primitivas y sus formas concretas de vida, Mauss consigue un resultado innovador, inherente a la unidad simbólica del hombre y a la totalidad de las relaciones en las que se estructura su dimensión vital. El enfoque estructuralista permite al autor superar el dualismo entre lo colectivo y lo individual, establecido por Durkheim y asumido por Tönnies, y elaborar un marco epistémico en el que la naturaleza humana se entiende como una estructura de relaciones organizadas no sólo por factores orgánicos y psíquicos, sino por factores concretamente sociales, por tanto morfológicos, estadísticos, económicos, estéticos. Al radicalizar el pensamiento de Durkheim, Mauss supera el dualismo entre lo colectivo y lo individual -entre la exterioridad del pensamiento «colectivo» y la interioridad de la conciencia «individual»- y concibe su coparticipación en la síntesis antropológica del «hombre total», es decir, en la estructura interior del sujeto. Así es como anuncia el origen social del lenguaje, un supuesto en el que se basa el estructuralismo". ESPOSITO, Marianna, *Oikonomia*, cit. pp. 128-132.

[314] Como señala Patrick Glenn, la misma tradición sería una pieza de información subyacente al ritual. GLENN, Patrick, *Tradizioni giuridiche*, cit. p. 78.

[315] El análisis de De Martino es esclarecedor con respecto a las fronteras simbólicas y existenciales del ser humano. En su obra inacabada, el antropólogo italiano destaca el miedo de Occidente a "perder el mundo" o "perderse en el mundo". La figura del pastor de Marcelino es emblemática: durante un viaje a Calabria, el autor pidió a un pastor que le indicara cómo llegar a un sitio. Este último, invitado a subir al coche para indicar la ruta, pasó de la desconfianza inicial a la angustia tan pronto como perdió de vista el conocido campanario de Marcelino. A medida que regresa, a medida que logra reconocer su espacio doméstico y simbólico, su estado de angustia disminuye. La historia resume los temas esenciales del análisis de De Martino. En particular, el tema del apocalipsis de la modernidad, un apocalipsis principalmente cultural y existencial. El pastor de Mercellinara no puede ir más allá de su horizonte cultural y de sus valores. En particular, se destaca cómo es el horizonte cultural y simbólico de la comunidad el que da sentido al individuo. En la parte final de su obra se analiza el mundo occidental, que habría perdido un ethos trascendente al refugiarse en un *ethos* sin *escaton*. El autor señala que no será a nivel individual que el destino del mundo puede ser cambiado, el hombre no se da a sí mismo si no es dentro de una comunidad cultural. DE MARTINO, Ernesto *La fine del mondo. Contributo all'analisi dell'Apocalisse culturale*, a curadi C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2002.

expiación. Por eso hablaremos de macro-comunidades sacrificiales[316] como lugar epistemológico, real y simbólico a la vez. Pero, ¿qué serían estas comunidades de sacrificio en términos concretos?

En el presente análisis se cree que las macro-comunidades sacrificiales coinciden con las grandes religiones del planeta y por lo tanto con sus fieles. En su sacrificio, en su *sacer facere* no sólo realizan una función sacralizadora de la ofrenda sino también una función de comunión entre todos los miembros que participan en ese sacrificio. Obviamente, cada comunidad religiosa presenta en su interior diferentes corrientes y diferentes formas de entender sus propias creencias. En aras de la simplicidad, en el presente análisis, las macro-comunidades se identificarán con las comunidades religiosas que siguen el mismo credo en términos

[316] "Entre los primeros estudiosos que se ocuparon de la dimensión social del sacrificio, W. Robertson Smith (1889) analizó las formas de sacrificio que se encontraban en el antiguo mundo semítico. Según este autor, el sacrificio era una ceremonia pública de un clan o aldea, en la que la multitud se reunía alrededor del santuario o templo para celebrar la ofrenda a la deidad. El verdadero sacrificio fue la matanza de un animal que, sacrificado y cocinado, sería consumido por la comunidad en celebración. La atención de Robertson Smith se centró sobre todo en la víctima del sacrificio que, una vez que entró en el recinto del lugar de culto, asumió una característica sagrada. Esta sacralidad se derivaba de la memoria del animal tótem que originalmente se sacrificaba para que los miembros del clan pudieran entrar en comunión con la diosa del dios-animal a través de la participación en el banquete de sacrificio. Según esta interpretación, todo sacrificio era originalmente una forma de comunión, gracias a la cual los miembros de un grupo social renovaban su sentido de solidaridad y pertenencia a la comunidad, celebrando los lazos que los unían al animal tótem. La interpretación de Robertson Smith tuvo una enorme influencia en el desarrollo de las teorías etnológicas e histórico-religiosas de principios del siglo XX: esto se puede ver en la obra de É. Durkheim en cuanto a la importancia de los rituales colectivos en la promoción y recreación de la cohesión de la comunidad y en la formación del sentimiento de lo sagrado, así como en el pensamiento de Freud, en cuanto a la concepción de la horda primitiva y la matanza del padre primordial, de la que se originaría la práctica del sacrificio totémico, además de la costumbre de la exogamia y el complejo edípico. Sin embargo, hoy en día la mayoría de los argumentos de este autor parecen cuestionables e inaceptables. En particular, la teoría evolutiva de que el totemismo es una fase a través de la cual todas las culturas humanas, incluidos los antiguos semitas, son necesariamente del pasado es insostenible. Además, la fuente histórica más interesante en la que Robertson Smith basó su interpretación del antiguo rito de sacrificio semítico, la historia del sacrificio beduino de un camello por Nilus, un supuesto ermitaño que vivía en la península del Sinaí, resultó ser un falso histórico de un autor desconocido y, por tanto, un documento poco fiable (Henninger 1955).
Sin embargo, la contribución metodológica de la línea de estudio inaugurada por el erudito escocés sigue siendo de gran interés, es decir, el hecho de identificar en el sacrificio un mecanismo de dones e intercambios de doble valor: por un lado, la relación entre los hombres y las divinidades, en la que la superhumanidad se integra en las relaciones sociales a través del ofrecimiento y el don; por otro, la relación que une a los participantes en el ritual, la comunidad de practicantes, que, a través de la identificación con la divinidad de la agrupación, celebra su solidaridad y los lazos que la mantienen unida. Robertson Smith ayudó a destacar el contexto simbólico y social que se articula en torno al cuerpo de la víctima; el sentido de comunión, compartiendo con todos los participantes un conjunto de prácticas corporales, gestos y significados que expresan los valores sociales del grupo". COMBA, Enrico, *Universo del corpo* en *Enciclopedia Treccani* (2000), disponible en el sitio web: http://www.treccani.it/enciclopedia/sacrificio_%28Universo-del-Corpo%29/

de número de adherentes. Como en el capítulo anterior, corresponderían al hinduismo[317], al cristianismo católico[318], al budismo[319], al sintoísmo[320], al

[317] "Parte constitutiva del vedismo, el "sacrificio" (*yajña*) fue normalizado y racionalizado en el siguiente brahmanismo, dándole el poder de generar, en una dimensión espiritual y cósmica, la plenitud perdida original. El sacrificio sigue siendo realizado hoy por los brahmanes y su ejecución debe ser rigurosa. *Yajña* consiste en la oblación, entre otros elementos, de frutas o verduras (*auṣasha*), mantequilla clarificada *(ghṛtha* o ājya), leche (*payas*), carne (*māṃsa*), cuajada (*dadhi*), soma, gachas (*piṣṭa*), granos de arroz (taṇḍula), arroz hervido y machacado (*pṛthuka*), piel (*tvac*), etc., y, en el hinduismo, se ofician en bodas, funerales o para la devoción diaria. Los ejecutores del sacrificio védico, a menudo a cambio de un pago (principalmente en oro o vacas), eran los sacerdotes (*ṛtvij*), cuyo número dependía de la solemnidad del rito. En medio del desarrollo védico posterior (alrededor del siglo X a.C.), las tareas de los principales oficiantes (ṛtvij) del rito más importante, el soma (el *haoma* del *Avestā*), sin embargo, se destacarán en sólo cuatro cualidades sacerdotales: *brāhmaṇa*, *adhvaryu*, *udgātṛ* y *hotṛ*. Cada uno de estos cuatro sacerdotes fue asistido por otros tres asistentes (*samhitas*). Y, como en *hotṛ* se asignó la tarea de recitar *Ṛgveda*, los otros tres oficiantes tenían respectivamente la tarea de recitar: *adhvaryu* lo *Yajurveda*; *udgātṛ* el *Sāmaveda*, mientras que a *''brāhmaṇa"* no sólo se le confió la recitación de la cuarta Veda, el *Atharvaveda*, sino también la tarea de controlar y supervisar todo el rito y la recitación de los otros tres Vedas que representaban, el *Atharvaveda*, su cumplimiento. También en *Ṛgveda* (X-71,11) las tareas de los cuatro oficiantes se resumen en el único *brāhmaṇa* siendo éste quien representa a todo el sacerdocio como él sabe, conoce *(vidyā*) y expresa al Brahman". Voz *Yajña* en *Wikipedia* recuperable a la url: https://it.wikipedia.org/wiki/Yaj%C3%B1a. Traducción propria del autor.

[318] "Según los cristianos, por tanto, el hombre necesita acercarse a Dios a través de la conversión constante que consiste en abrirse a los dones de Dios: "El sacrificio cristiano no consiste en dar a Dios algo que no poseería sin nosotros, sino en hacernos totalmente receptivos y dejarnos captar completamente por él. Dejar que Dios actúe en nosotros es el sacrificio cristiano [...] En este culto, no son las acciones humanas las que se ofrecen a Dios; el hombre debe dejarse colmar".
"El don digno de Dios es sólo el que cumple el hijo de Dios, que llama a su Iglesia a asociarse con él en la misma ofrenda, que contiene todas las cualidades de sacrificio. Por esta razón, el sacrificio por excelencia es el que Jesucristo hizo al morir en la cruz por la salvación de todos los hombres. En el sacramento de la Eucaristía los católicos hacen un memorial del sacrificio de Jesús, haciéndolo sacramentalmente presente trabajando con la Iglesia". RATZINGER, Joseph, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, París, Mame, 1976.

[319] Con motivo de las fiestas y ceremonias budistas, en los santuarios se realizan ofrendas simbólicas de flores, incienso, velas, alimentos, frutas, agua y bebidas en honor de la Triple Gema; las ofrendas van acompañadas de cantos y oraciones.

[320] "Hay cuatro elementos fundamentales de la adoración. Purificación, que sirve para eliminar la presencia del mal y la injusticia. La impureza está asociada con la enfermedad y la muerte. Toda ceremonia religiosa comienza con la purificación. Ritos tan simples como enjuagarse la boca y echarse agua en los dedos. El sacrificio; corres el riesgo de perder el contacto con los *Kami* y de sufrir accidentes y desgracias si no haces ofertas de dinero, comida y bebida. La oración, que suele comenzar con un himno de alabanza a los *kami* y de acción de gracias, la comida sagrada, que es la conclusión de la ceremonia llamada "*naorai"*, junto con los *kami*. Los presentes reciben un poco de arroz, servido por los sacerdotes". MILANESI, Ercolina, *Lo Shintoismo, lo spirito del Giappone profondo. Un culto proteso verso la figura dell'Imperatore*, che intendeva realizzare una organizzazione perfetta della società,2003, el artículo se puede recuperar a la url: http://www.storico.org/sud_est_asiatico/shintoismo.html

judaísmo[321], al islam[322] en sus corrientes principales y, por qué no, a todo Occidente con su neoliberalismo financiero y consumista[323]. Al adherirse a los derechos universales de las comunidades, cada macro-comunidad sacrificial será claramente conducida internamente a llevar a cabo un trabajo reflexivo para reunir, en la medida de lo posible, las diferentes corrientes presentes en ella con el fin de ser reconocida como una macro-comunidad por los derechos universales de las comunidades.

Estas comunidades entablarían un diálogo no sólo a nivel real, sino también a nivel simbólico, buscando la supervivencia y la respuesta existencial a su ser. Al entrar en una relación con el otro, otra macro-comunidad sacrificial, tendrán que responder necesariamente a la pregunta sobre su ser constitutivo, sobre su sentido, sobre su rito de sacrificio, sobre su chivo expiatorio. Pero si, como hemos visto, falta un *logos*, un léxico común desde el que iniciar ese diálogo, ¿cómo llegar a tenerlo sin degenerar en la violencia de todos contra todos, ya disfrazada y

[321] "En *Tanakh* no existe un término único que indique la práctica del "sacrificio", que sin embargo se presenta ampliamente tanto como un episodio histórico (en Génesis y Crónicas), como descrito y regulado a nivel normativo (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). Cristiano Grottanelli (1946-2010) identifica tres tipos principales de sacrificio en el judaísmo: "Holocausto" *"olah"* עוֹלָה) la víctima del sacrificio es masacrada por el oferente si es cuadrúpedo, por el sacerdote si es pájaro, y quemada enteramente en favor de Dios; "sacrificios de comunión" *(zevaḥim shelamim זְבָחִים שְׁלָמִים)* como holocausto pero de la víctima del sacrificio sólo se queman las partes gordas y las entrañas, las cuales son ofrecidas a Dios, el resto es reservado para el sacerdote o el oferente y consumido en el acto; "(ḥaṭṭa't חַטָּאת y 'asham אָשָׁם) el oferente no consuma nada, la víctima del sacrificio está destinada a los sacerdotes que, sin embargo, la queman fuera del santuario. La ḥaṭṭa't, o en el sacrificio de expiación por la culpa de un *Kohen Gadol* (גדול כהן) o de la comunidad implica un tratamiento especial de la sangre de la víctima del sacrificio". Voz "sacrificio" de Wikipedia recuperable a la url: https://it.wikipedia.org/wiki/Sacrificio#:~:text=Il%20sacrificio%20nell'Ebraismo,-Invio%20del%20Capro&text=Nel%20Tanakh%20non%20esiste%20un,Levitico%2C%20Numeri%20e%20Deuteronomio). Traducción propria del autor.

[322] "Con el "*Eid al-Adha*" los musulmanes recuerdan la prueba suprema de fe de Abraham (en el Corán Ibrahim), que sacrificó un carnero después de que Dios le pidiera que matara y le ofreciera a su hijo Ismael como sacrificio (lo tenía con el esclavo egipcio Agar y lo consideraba por los musulmanes su antepasado), salvado in extremis por la intervención del ángel. Así, con motivo de esta festividad, los musulmanes sacrifican un carnero -o una oveja, una vaca o incluso un camello- que se mata cortando su garganta mediante un ritual preciso. La carne del animal se ofrece entonces a los pobres. El "Eid al-Adha" de cuatro días sigue al "*hajj*", la peregrinación a La Meca -uno de los cinco pilares del islam- que se espera que todos los musulmanes hagan al menos una vez en sus vidas. Las imágenes de Reuters muestran las celebraciones en varios países, de Afganistán a Somalia, de Bosnia a la India, de Indonesia a Bangladesh (entre los refugiados *Rohingya*) y los peregrinos a La Meca y el Monte Arafat (donde deben hacer una parada para que el "hajj" sea válido), el lugar donde el profeta Mahoma celebró su último sermón". Recuperable a la url: https://m.famigliacristiana.it/fotogallery/eid-al-adha_34421.htm. Traducción propria del autor.

[323] Véanse BENJAMIN, Walter, *Capitalismo come religione*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2013 y HAN Byung-Chul, *Psipolitica*,cit.. Dos obras que describen con agudeza los mecanismos del capitalismo moderno, que, en el caso de Benjamín, se compara con una religión con el consumismo como rito expiatorio de sacrificio.

"absorbida" a nivel económico por las guerras financieras? Lo que parece obvio es que tal *lex* debe provenir de un *ius*. Si el hecho es el "choque de civilizaciones" y la necesidad de encontrar una solución común al problema del cambio climático[324], un problema transnacional, yo diría global, parecería que nuestra "madre tierra" nos invita como humanidad a encontrar una respuesta a nuestra supervivencia y, por tanto, también a nuestra existencia de sentido, ¡quizás es una bendición! Muchas teorías que representan parte del pensamiento relacionado con el *global constitutionalism* preparan una solución de arriba hacia abajo, cuyo objetivo es la creación de una constitución de la tierra[325]. Tales teorías son ciertamente ambiciosas y con razón. Pero, ¿cómo llegamos a percibir una constitución global impuesta desde arriba como legítima? ¿Cómo identificar el derecho internacional, aunque sólo sea en su naturaleza de "solucionador de problemas" a nivel práctico, dotado de legitimidad constitucional? Como se dijo antes, si tal constitución no se siente como propia, como algo que tiene sentido, también podría ser una cometa. Esto es para subrayar la necesidad de que esto se logre a través del diálogo y de un proceso que no sea de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba. Aquí es donde encaja el presente trabajo. En la búsqueda de un *logos*, que probablemente algún día terminará con una constitución para la tierra, lo que hay que tener en cuenta ahora es la situación *de facto* y real. Con lo que sucede con la globalización tecnológica, comunicativa, económica, con el cambio climático y la migración

[324] La misma pandemia del Coronavirus sería una señal de la antropización sin responsabilidad del planeta. Unos estudios, por ejemplo, ponen en evidencia como los polvos sutiles podrían ser un factor de difusión del virus en el aire: *Relazione circa l'effetto dell'inquinamento da particolato atmosferico e la diffusione di virus nella popolazione*, estudio llevado a cabo por la Università di Bologna, Università degli studi di Bari Aldo Moro y por la Società Italiana Medicina Ambientale que es posible recuperar a la url: https://www.simaonlus.it/wpsima/wp-content/uploads/2020/03/COVID19_Position-Paper_Relazione-circa-l%E2%80%99effetto-dell%E2%80%99inquinamento-da-particolato-atmosferico-e-la-diffusione-di-virus-nella-popolazione.pdf.

[325] Entre las diversas teorías destaca la de Mattias Kumm, que vincula la legitimidad de una constitución global a un constitucionalismo práctico que identifica en el derecho internacional una legitimidad constitucional capaz de resolver de vez en cuando las "externalidades" o crisis que surgen en la comunidad internacional (por ejemplo, las emisiones de CO2). Estas teorías parecen estar en desacuerdo con el presente análisis en la medida en que no resuelven el dilema de la economización del derecho y el nihilismo jurídico. El derecho internacional, como se ha señalado en el capítulo anterior, en la situación actual es absorbido por la economía y las "guerras" económicas, no parece ser, por tanto, un lugar epistemológico que, por sí solo, pueda dar legitimidad a una constitución global. La teoría de la gobernanza mundial ascendente a varios niveles parece ser más realista. Para profundizar la teoría de Kumm, véase KUMM, Mattias, *The cosmopolitan turn in constitutionalism: On the relationship between constitutionalism in and beyond the state*, en Ruling the World: Constitutionalism, International Law, and Global Governance, J. L. Dunoff y J. P. Trachtman, Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

masiva, tanto climática como política, parece que la identificación de medios concretos de diálogo es la primera necesidad. Al identificar las macro-comunidades transnacionales y transtemporales, el presente trabajo sugiere un camino de diálogo dictado por las necesidades contingentes (lo real es siempre mayor que cualquier idea[326]). Un diálogo real que no se refugia en lo virtual, un diálogo generativo que parte del *ius* para encontrar un *logos* planetario, casi en un cambio *gattopardesco* en un salto de calidad para que todo quede como está o, mejor dicho, como estaba[327]. Para que este diálogo se inicie, se desarrollará el concepto de los derechos universales de las comunidades (entendidas, claramente, como macro-comunidades). Derechos no bajados de lo alto (*top-down*), sino dictados por la necesidad (*bottom-up*). Estos derechos y su naturaleza serán discutidos en detalle en el siguiente capítulo. En este capítulo lo que se considera fundamental analizar es en primer lugar la dinámica de diálogo entre estas comunidades a través de estos derechos para generar un nuevo *logos* y no caer en la red del economicismo y la idolatría de la tecnología.

Como hemos observado en el yo-tú y en su tensión dialógica, para encontrar una respuesta existencial y de supervivencia al tu, el yo encuentra a sí mismo. Sólo de esta manera es capaz de aceptar al tú, en ese momento nace la comunidad, la comunidad, la *gemeinschaft*, que luego se convertirá en *geselleschaft*, en una sociedad normalizada y estructurada. Lo mismo sucedería y ya está sucediendo entre las macro-comunidades sacrificiales. Sin embargo, a diferencia del individuo, para que puedan dialogar en lo real, primero necesitan reconocerse a sí mismas como una comunidad y segundo, tomar conciencia de su ser. De este modo, para que el diálogo se inicie en lo real y no en lo virtual, parece necesario que se den "reglas de juego" para iniciar dicho diálogo y no degenerar en violencia o en la guerra de capitales abstracta (aparentemente virtual, pero con

[326] PAPA FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato si' sulla cura della casa Comune*, Casale Monferrato, PIEMME, 2015, p. 178.

[327] La pregunta que vemos en la modernidad parece ser "¿pero seré yo quien fui?" "Constant change is here to stay" (el cambio es lo único que no cambia)"? Estas cuestiones de la modernidad parecen retomar no sólo el tema del Gattopardo de Tomasi di Lampedusa (hace falta que todo cambie para que todo se quede como es), sino también la paradoja más antigua del barco de Teseo, en el que uno se pregunta si la identidad original persiste para una entidad cuyas partes cambian con el tiempo. ¿Se conservará o no la nave de Teseo? ¿Es la entidad, modificada en sustancia, pero sin variaciones de forma, la misma entidad? ¿O sólo se le parece? En este sentido, todo queda tal como es del Gattopardo y no es un simple retorno al pasado, sino una reflexión, una conciencia de la propia generatividad que surge de la crisis del cambio.

consecuencias muy reales, especialmente sobre los más débiles). Estas reglas de juego serían los derechos universales de las comunidades, un código de necesidad, de primeros auxilios, que nacerían desde abajo precisamente de la situación actual y real, en particular del grito de dolor de la tierra (*ex facto oritur ius*). Si no queremos aniquilarnos, necesitamos dialogar.

Como es bien sabido, toda estructura bajada desde arriba tiene en sí misma la semilla de la violencia, pensemos en la Revolución Francesa, en la voluntad general de Rousseau y el jacobinismo. No resolvemos los problemas empezando con una constitución mundial, sino partiendo del estado real de las cosas. Uno no puede bajar desde arriba una voluntad general sobre todo el planeta como alguien propone[328]. ¿Sería esa de verdad una voluntad general?

Este diálogo entre comunidades de diferentes orígenes, culturas, religiones parece posible precisamente porque lo único que el ser humano tiene en común en toda cultura, tradición, religión es, como hemos visto en el capítulo precedente, su organización en comunidades. Si, en efecto, los Derechos Humanos parten de supuestos y paradigmas que son todos occidentales, como la dignidad de la persona, y como hemos visto intraducibles en algunas tradiciones, los derechos universales de las comunidades son, en su esencia, un lugar de diálogo entre las diferentes culturas y la humanidad, ya que parten de lo único que es común a todos, perdónenme por el juego de palabras, la comunidad. El organizarse del ser humano en cada cultura, tradición, religión en comunidad.

¿Son acaso esos derechos el nuevo logos? Ciertamente que no, pero son un laboratorio en progreso, un lugar generativo desde el cual pasar de la dialéctica de "nosotros", "vosotros", "ellos", al diálogo del todos nosotros juntos[329]. Simbólicamente, la parábola del "hijo pródigo" es aún mejor que la del "hermano envidioso" como alguien le llama. "Es ciertamente una de las páginas más notables de la literatura de todos los tiempos, y una de las razones es el hecho de que se

[328] "Robespierre, Saint Just y su partido, sucumbieron por haber confundido la comunidad antigua, realistamente democrática (es decir, conectada con la realidad) basada en la esclavitud real, con el moderno estado representativo, espiritualistamente democrático (desconectado de la sociedad), y basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa". ROMANO, Bruno, *Emancipazione e violenza*, RIFD, 1982, pp. 595 ss. citado in BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 119.

[329] Véase sobre el tema los ya citados: DOMINGO MORATALLA, Agustín*, Introduccion, cit.*, p.55. RICOEUR, Paul, *Histoire*, cit, p. 300.

puede leer desde tres puntos de vista, es decir, por los tres personajes involucrados: y así se puede leer como la parábola del "hijo pródigo" (título feo pero tradicional), o "del padre misericordioso (un poco grasiento, pero más de moda), o "del hermano envidioso" (mi título). En todo caso, lo relevante es que puede decirnos algo sobre los tres, y sobre las relaciones ternarias que se crean entre ellos, relaciones respectivamente de fraternidad (rota) y de paternidad (laboriosa), desconocida e incomprendida sobre todo por los dos hijos, que precisamente por esta razón no se reconocen como hermanos. Así, el padre representa el garante de cada uno, el guardián de su relación y de su identidad en ella: en este sentido, desempeña una función similar a la de la ley. El primer hermano, el "hijo pródigo", confunde así ser hijo, la relación con el padre, con la posesión de la propiedad de su padre, con su patrimonio y la parte que le pertenece. Y, de hecho, ser hijo también significa tener el dinero de tu padre, pero eso no es todo: la familia también es un seguro de servicio, pero no sólo. El hecho es que nada le impide hacerlo. El país lejano es una metáfora de la distancia de mi padre y mi hermano: cuando mis relaciones con los demás son sólo económicas, estoy lejos de ellos, aunque viviera bajo su mismo techo. Es la sociedad entendida como una simple yuxtaposición de individuos, es el aborto ontológico de la comunidad, la imposibilidad radical de formular un bien común: mi dinero no es tuyo, y no puede serlo. Mi beneficio no es tuyo, y entre tú y yo no hay nada común, si no, a lo sumo, alguien que nos mande: los antecedentes hobbesianos del Estado y la ley. Y así el hijo ha abdicado al ser un hijo para convertirse, si todo va bien, en un "asalariado", es decir, "un ayudante", un empleado.

El hijo mayor, el hermano virtuoso, también confunde las cosas: tiene un padre, pero vive con él como con un amo. Confunde a su padre con su amo, y así, entre otras cosas, resulta ser como su hermano menor: "Te he estado sirviendo durante muchos años y nunca he violado tu orden". Parece que habla de un empleado muy angustiado, que ha sofocado su ira durante mucho tiempo, y ahora le reprocha al jefe lo que piensa de él: "Nunca me diste un cabrito para que fuera de fiesta con mis amigos. No me consideraste como un hijo, me explotaste sin piedad, pero él es más importante para ti que yo. En nuestra reflexión sobre la ley: la ley es injusta, no me protege, viola mi igualdad, viola mi derecho. Los celos o la envidia vuelven las dos caras de la misma moneda, el miedo a no ser amados por nosotros

mismos, pero sólo si lo merecemos, sólo si hay buenas razones; pero el otro me asusta sólo si es un obstáculo, y es un obstáculo sólo si hay un tercero que juzga. El punto es que el tercero no juzga, sino que instituye: el padre no juzga a los hijos, sino que los hace hermanos. Su prohibición no es debida, como piensan los hermanos, a que sus posesiones no sean devoradas o que sus mandamientos sean transgredidos, sino que no se interrumpa la relación entre los hermanos: de una manera positiva, quiere que continúen siendo hermanos y que se reconozcan continuamente como hermanos, a pesar de y a través de las aún equivocadas elecciones de la existencia. Así que el padre siempre "sale", sale de sí mismo, para encontrarse tanto con el hijo mayor como con el menor, porque ambos están "muertos", es decir, en la metáfora, murieron en la relación fraterna, murieron uno a otro, y también a él como padre, en la relación paterna. "Tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado": pero ¿volverá el otro hermano a la vida, en la relación correcta, en la relación restablecida, con el hermano y el padre? ¿Reconstruirá una comunidad, o seguirá viviendo como ayudante, como empleado, como un asalariado, como dependiente, incluso si nunca ha salido de casa para ir con prostitutas? Pero, en realidad, se fue de casa justo cuando "no quería entrar": y, de hecho, la parábola no nos dice si este chico volvió a la casa, al jardín de la relación, para llevar la imagen ya utilizada.

El padre es el horizonte de sentido dado, en el que y desde el que se dan las identidades de los hermanos, que son similares, pero no iguales: así la ley debe declinar la igualdad en la diversidad viva, si no quiere forzarse a una igualdad ideológica. Las historias son diferentes, y -podemos pensar- las mismas personalidades que los hermanos son diferentes: el padre, garante de la identidad de los hijos, salvaguarda y defiende la de cada uno, en el juego de las relaciones mutuas, continuamente roto y continuamente reconstruido. El nihilismo jurídico niega constitutivamente este horizonte de sentido y, por lo tanto, niega la posibilidad última de establecer relaciones no en términos puramente funcionales. Se puede objetar que hay relaciones que no se pueden producir, sino sólo acoger, en las que nos encontramos sin haberlas construido, una gramática de sentido que nos precede, así como la gramática del lenguaje, su orden, precede a todas y cada una de las explicaciones posibles de ese orden que ideamos, precede las gramáticas que escribimos, y precede la verificación y falsificación de las mismas. Esta es la

función antropológica de la ley"[330]. Aquí surge claramente que, en un primer diálogo desde abajo, de abajo hacia arriba, podría surgir de nuevo un *logos*, y por qué no un *constitucionalismo global*, un nuevo padre simbólico, un tercero[331] que encuentre su origen en "otro lugar", y que hace de los hermanos humanos una verdadera familia humana.

7. De la comunidad eudaimónica a la comunidad icónica: La rosa es sin porqué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista.[332]

El pasado, el presente, el futuro. Es necesario centrarse en estas tres palabras. Son, y quizás siempre han sido, una clave para entender el mundo o los mundos venideros. En la sociedad en la que vivimos queremos olvidar a toda costa el pasado que hemos vivido para tener migajas del presente para recordar un futuro. Parece apretarse en un vicio mortal en el que internet, los sentimientos, los pensamientos, las emociones, los medios de comunicación, el tiempo, la pasión, el vivir todo se ve forzado a una caja muy apretada, como un agujero negro en el que la masa se comprime y todo se confunde[333]. Ya no sabemos cuánto de lo que hacemos es nuestro y cuánto surge del mundo virtual. Hay una ansiedad constante sobre el futuro de ser virtualmente presente u omnipresente para ser verdaderamente un futuro. Uno vive gobernado por impulsos que creemos que son generados por nosotros pero que ahora son heterodeterminados y con heterodeterminación, no es que haya alguien que los determine, o, mejor dicho, hay alguien en el origen, sino que más bien una vez que se construye el impulso virtual tiene su propia vida y

[330] DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi*, cit. pp.118-120.
[331] ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico Postumanesimo «noia» globalizzazione. Lezioni 2003-2004*, Torino, Giappichelli, 2004, p.
[332] El titulo reproduce un distico de SCHEFFLER JOHANNES (ANGELUS SILESIUS), *Il pellegrino cherubico*, Roma, Edizioni San Paolo, 1989.
[333] Interesante es la visión de Husserl sobre el nivel ontológico conectado a la temporalidad: "Mas tarde en su *Krisis*, destacará igualmente cómo el nivel ontológico sólo se alcanza cuando el "horizonte de la temporalidad" logra divisar junto al presente, que aparece, que resulta explícito, el pasado y el futuro, que se encuentran implícitos". BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 135.

autonomía en el algoritmo universal[334]. Crece, se desarrolla, rebota, amplifica, influye en nuestras vidas. Un impulso cuyo contenedor ha sido creado por el ingenio humano pero cuyo contenido somos nosotros. O mejor la imagen reflejada por mil espejos de nosotros, como un motor de búsqueda en Internet. Volviendo a los tres términos iniciales, son los tres términos clave para entender hacia dónde nos dirigimos. El pasado: para la física es lo que ya no es presente ni futuro, desde un punto de vista existencial son los recuerdos. El presente: es lo que es, un punto en el paso del tiempo, una tangente a una curva que sólo en ese punto puede ser tangente y no otro. Desde un punto de vista existencial, el presente es la ansiedad por dar respuestas al pasado y al futuro. Vayamos ahora al futuro: el futuro es lo que no es, lo que no ha sido y que quizás no será. Desde el punto de vista existencial, el futuro es lo que podría ser interpretado, en el pesimismo nihilista, como el mal de todos los males, lo que limita al hombre y lo hace insignificante porque no sabe si alguna vez formará parte de él, si lo cambiará y, sobre todo, lo que será. El mundo actual comprime el pasado, el presente y el futuro en un pequeño punto. Somos un flujo de los tres. Pensemos en la barra de notificación de *Facebook* o en el emblema de las *"historias de instagram"*, símbolo de lo que está sucediendo[335]. Lo que sucede es instantáneo, no es pasado porque puedas unirte en el futuro, no es presente

[334] "Estas son consecuencias no deseadas de acciones intencionales." PEZZI, Andrea citando a Whilem Wundt en *Io sono*, cit. p. 65.

[335] "Hoy la *doxa* sistémica es una gigantesca información compartida, es un gran estereotipo al que todos los yo ficticios adhieren con un clic. Pero este monstruo sin cabeza, sin mediador humano, está hoy más desnudo que el rey del pasado, por eso vivimos en una época en la que todo puede cambiar de verdad. Hasta lo más superficial se hace evidente que la cultura global de hoy ya no funciona y ni siquiera es posible concluir con el lema de Hobbes: "*homo homini lupus*"; hoy en día el hombre ya no es un lobo para otros hombres, porque hoy en día ningún hombre puede actuar contra nada ni contra nadie. Estamos totalmente interconectados en el sentido de que incluso los Estados ya no pueden permitirse el lujo de hacer la guerra para ganar riqueza. También debido a la interdependencia financiera, el fracaso de la economía estadounidense provocaría el fracaso de las economías europea, asiática y rusa. Ya no es posible someter a las masas a las *élites* porque éstas son las nuevas *élites*. El monstruo ya no tiene siete cabezas; el monstruo ya no tiene cabezas que cortar, así como ya no tiene al ser humano en su centro. Hoy, gracias a la tecnología, la sociedad se está convirtiendo en un cuerpo dotado de inteligencia artificial, un organismo robótico programado por nuestros propios complejos en red, que ahora se mueve autónomamente y se defiende a través de la voluntad de muchos pequeños y anónimos egos Ficticios que se compactan sobre la lógica de la emotividad y demasiado a menudo de la ignorancia. Frente a esta realidad no se pueden utilizar las filosofías o psicologías del pasado, así como en economía ya no se pueden aplicar los modelos de *negocio* del siglo XX. La verdad es que hoy ya no podemos permitirnos construir muros para dejar a otros fuera de nuestro mundo; ya no podemos poner límites; ya no podemos pensar en exterminar al otro para purificarnos; ya no podemos simplemente mantener limpio nuestro aterrizaje si los océanos están llenos de plástico. Lo que hacemos también tiene un impacto en lo que no hacemos y en lo que no pensamos, en lo que no hacemos personalmente, pero tiene repercusiones tremendamente concretas en las decisiones que debemos tomar para sobrevivir". PEZZI, Andrea*, Io sono*, cit. pp. 108-109.

porque ya es pasado, no es futuro porque no es el resultado de tu presente voluntario. Es la demostración de la renuncia a considerar el tiempo como una creación de sentido y es una adaptación del hombre a esta renuncia; al deseo de ser como la inexistencia del tiempo existencial al que uno se adapta. El hombre tiende a la inexistencia, no a vivir lo que está aquí y ahora, sino a vivir lo que su cerebro proyecta en sí mismo y en los demás, a vivir en un espacio virtual donde nada tiene sentido, porque aparentemente nada existe. El hombre olvida que el hombre existe. El hombre olvida que el hombre muere. El hombre en su fragilidad es limitado. El hombre quiere olvidarlo y está logrando anularse olvidándose que el universo sin su creación de sentido podría ser un presente eterno, olvidando que él mismo es el presente, el pasado y el futuro en el que nace y muere y es consciente de ello. Si en el siglo pasado el adagio era "Dios está muerto", pues en el presente debemos tener en cuenta que, en realidad, en delegar su existencia y sus elecciones a un algoritmo virtual, es el hombre el que está muerto[336].

En palabras de Heidegger, tal vez podamos encontrar una forma interpretativa de la "muerte del hombre": en el peligro crece lo que salva. En la muerte [337] del hombre como creador de sentido en su elección, independientemente de los algoritmos y del lenguaje binario numérico del "fundamentalismo funcional", tal vez encontremos el camino hacia la comunidad del futuro[338], para decirla con Kotre: "*die and become*[339]". "Ver simplemente algo en su ser: irreparable, pero no para esto no necesario; así, pero no para esto contingente – esto es el amor. En el punto en que percibes la irreparabilidad del mundo, en ese punto es trascendente. Así cómo es el mundo - esto es fuera del mundo[340].

[336] "La ley de la identidad es un monarca absoluto, pero sus súbditos no protestan contra su autocracia sólo porque son fantasmas sin sangre, sin existencia real, no son personas, sino sólo sombras racionalistas de personas. Este es el *sepulcro*, el reino de la muerte". FLORENSKIJ, Pavel, *La colonna e il fondamento della verità*, Edizioni San Paolo, 2010.

[337] "Esta es vuestra sed de convertirse al mismo tiempo en víctimas y dones." NIETZSCHE, Friedrich, *Cosí parló Zarathustra*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 88. Bataille también dice a este respecto: lo que vincula la existencia con todo lo demás es la muerte: quien mira a la muerte deja de pertenecer a una habitación, a sus seres queridos, se apoya en los juegos libres del cielo. BATAILLE, GEORGE, *Il colpevole/L'Alleluia,* Bari, Dedalo, 1989, pág. 61.

[338] Es interesante que el lugar existencial y también físico del desierto, un lugar de muerte y soledad, en la tradición judía se llama *midbar*, o lugar de la palabra. Es quizás en el desierto de lo moderno donde el hombre podrá encontrar una palabra nueva y al mismo tiempo antigua que recrea el sentido de un mundo nuevo.

[339] KOTRE, John, *Outliving the self. How we live on in future generations*, New York, Norton & Co., 1996.

[340] AGAMBEN, Giorgio, *La comunità che viene*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1990.

Si, por un lado, en la globalización de la dependencia universal, de hecho, hemos sido testigos de la sustitución de la palabra, que también dice lo que no dice y por lo tanto es creadora de sentido, por el número del algoritmo, que sólo dice lo que dice; por otro lado, hemos sido testigos de la sustitución del símbolo por la imagen. Por último, pero no por ello menos importante, la identificación de la palabra, no con el icono que hace referencia a otra cosa (imagen y semejanza de una otredad), sino con la imagen que sólo dice lo que dice; la palabra en función de la imagen y no viceversa[341]. Los derechos humanos, originalmente palabra y símbolo, como resultado, se han convertido en derechos de la "senzienza" [342], sin *escatón*, en *ethos* no trascendente[343]. En la afirmación de la "gran imagen" global a través del algoritmo de la contradicción binaria (de la imagen contra la imagen con la afirmación de la imagen más fuerte), se afirma el dominio del imaginario sobre lo simbólico, eliminando así el trabajo de la institución del derecho, que es un trabajo específico del orden simbólico[344]. La ley tiende a modelarse a sí misma como una máquina inmune, un conjunto de técnicas -los derechos de la "senzienza"- que funcionan confinando a los individuos al modelo de la relación

[341]Sobre el desarrollo del lenguaje en la modernidad, es interesante el análisis de Agamben en *La comunità che viene*: "Es en este sentido que el aislamiento de Schechina expresa nuestra condición histórica. Mientras que en el antiguo régimen la extrañeza de la esencia comunicativa del hombre se fundamentaba en una presuposición que servía de base común, en la sociedad espectacular es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (es decir, el lenguaje) la que se separa en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma, los hombres están separados de lo que los une. Los periodistas y los "meritócratas" son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre. En la sociedad espectacular, de hecho, el aislamiento de la *Schechina* llega a su fase extrema, en la que el lenguaje no sólo se constituye en una esfera autónoma, sino que ya no revela nada o, mejor dicho, revela la nada de todas las cosas. De Dios, del mundo, de lo revelado no hay nada de ello en el lenguaje; pero, en esta revelación anuladora extrema, el lenguaje (la naturaleza lingüística del hombre) permanece una vez más oculto y separado, y de este modo atrae por última vez el poder de destinarse a sí mismo, tácitamente, en una época histórica y en un estado: la edad del espectáculo, o del nihilismo completo. Por esta razón, el poder basado en la asunción de una fundación está vacilando ahora en todo el planeta y los reinos de la tierra se están moviendo uno tras otro hacia el régimen democrático-espectacular que constituye el cumplimiento de la forma de estado. Incluso antes que las necesidades económicas y el desarrollo tecnológico, lo que impulsa a las naciones de la tierra hacia un único destino común es la alienación del ser lingüístico, el desarraigo de cada pueblo de su lugar vital de residencia en la lengua. Pero, precisamente por eso, la época que estamos viviendo es también la época en la que es posible que las personas experimenten por primera vez su propia esencia lingüística, no de tal o cual contenido de la lengua, sino de la propia lengua, no de tal o cual proposición verdadera, sino del hecho mismo de que estamos hablando". *Ibidem.*

[342] Ver sobre el tema ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale*, cit..

[343] Sobre el tema ver DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo*, Op. Cit.

[344] ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale*, cit. p. 336.

dual de lo imaginario, ahora concretada en el poder de las imágenes biológicas e informáticas.[345]

Entonces, ¿qué papel juega la comunidad analizada hasta ahora en este escenario global? ¿Puede tener sentido y cómo?

Como se mencionó al principio de este capítulo, lo que necesitamos tener en cuenta en la globalización de la dependencia universal y el fundamentalismo funcional es que el hombre está muerto. Al delegar su creación de sentido, su ser y su elección a un algoritmo, a un código binario, a un número que dice sólo lo que dice, el hombre muere porque por su naturaleza es un creador de sentido, la tecnología misma tiene un sentido y debe estar sometida al lenguaje del derecho humano. La muerte del hombre, hay que subrayar, no sólo es espiritual y existencial, sino también física.

Si, de hecho, la palabra es la incorporación simbólica del número [346] porque puede decir el número refiriéndose a un conjunto de números mientras que el número sólo puede decirse a sí mismo, si el icono es la incorporación de la imagen como *kenosis* de la misma al referirse a una otredad, el cuerpo del hombre es encarnación y revelación del espíritu en su ser. Lo que la comunidad del sentido, al tomar conciencia de sí misma, al tomar conciencia de sus inmunidades, lo que la hace morir, puede hacer es el trágico salto del post-humanismo del fundamentalismo funcional a la comunión humana, al diálogo, al *logos* creador de sentido que en el límite absorbe la existencia, al elegir, al aceptar estar muerta, se abre a la creación de sentido (creación que no ocurre hasta que el hombre se defiende o se convierte en una función de la tecnología pensando que no está muerto, o incluso pensando en encontrar una solución a su muerte). Para ello, es necesario que las "inmunidades" de la globalización del *ennui*, de la indiferencia, de la soledad, del deber-ser, sean conscientes de su esencia ontológica como creadores de sentido. Así como el individuo, como hemos observado en los párrafos 2 y 3, en su relación consigo mismo y con el otro, se vuelve sujeto y responsable de su elección reconstituyendo al padre simbólico evaporado (sujetivización que el

[345] ROMANO, Bruno, *Il diritto tra causare e istituire*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 193 y ss.
[346] Interesante es el concepto de "cualquier" (*quodlibet*) en Agamben. AGAMBEN, Giorgio, *La comunità*, cit. p. 3.

sistema de dependencia universal elimina[347]); Así la única macro-comunidad sacrificial en su relación con los demás como sujeto parlante y dialogante[348], toma conciencia de sí misma y de su rito sacrificial, de sus muertes, convirtiéndose en una comunidad generativa[349]. Sin embargo, este proceso sólo es posible sobre la base de algo que establece el sentido, el derecho, como ya se ha dicho. Un derecho que permite a la comunidad individual acceder al orden simbólico liberándola de la imagen de sí misma. Este derecho no se impone desde arriba, sino que viene dado por la necesidad de la supervivencia humana en relación con el grito de la tierra, es un primer auxilio que se origina en la situación actual y real[350]. En el diálogo de la macro-comunidad sacrificial como sujeto que dialogando con el derecho universal de la comunidad y en ello con las otras macro-comunidades, redescubre su subjetividad y sus límites, redescubre su ser y, sobre todo, su cuerpo[351]. Como se mencionó anteriormente, el cuerpo absorbe el orden simbólico, pero es también a través de él que se revelan las órdenes simbólicas y espirituales. El cuerpo del hombre al convertirse en comunión con el otro; al convertirse en sí mismo, lo que es, el cuerpo, el límite, se descubre a sí mismo como un icono, se vacía para revelar algo más, algo invisible[352]. Lo mismo sucede con la macro-comunidad sacrificial que, al tomar conciencia de sí misma y en sus límites en el diálogo y en un reconocimiento[353] con las otras macro-comunidades sacrificiales a través de los

[347] ROMANO, Bruno*, Fondamentalismo*, cit. pp. 341-342.
[348] Ver sobre el diálogo el trabajo de BOHM, David, *On Dialogue*, editor Lee Nichol, Londre,: Routledge, 1996.
[349] Sobre el concepto de conciencia global ver RIFKIN, Jeremy, *La civiltà dell'empatia*. *La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano, Mondadori, 2010.
[350] Como en MacIntyre, en su obra *After virtue*, es a partir de la vulnerabilidad del otro y de sí mismo que debemos empezar a reconstruir el sentido incluso a nivel comunitario, hoy parece más necesario que nunca conectar la vulnerabilidad del individuo con la vulnerabilidad de la tierra, los dos elementos no deben estar separados.
[351]Contrariamente a lo que Rawls teorizó, los derechos universales de las comunidades serían inclusivos y surgirían de la realidad. No serían como los derechos humanos mínimos, teorizados por Rawls, un acuerdo entre sociedades "decentes", sino un lugar de diálogo nacido desde abajo. Para profundizar la visión de Rawls ver RAWLS, John, *Il diritto dei popoli*, Torino, Einaudi, 2001. A este respecto, véase también KANT, Immanuel, *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2017.
[352] Como dice Florenskij: "Sólo el amor es creíble", y este amor hecho de "belleza" y "gloria" en la hora de la prueba y la aniquilación, se convierte en un "icono" de Dios, un icono de santidad"**.**
[353] Sobre la relación entre identidad y reconocimiento es interesante la visión de Francesco Remotti en su "*Ossessione identitaria*": "En este punto de nuestro discurso, sugeriría hacer una operación: sustituir el concepto de identidad por el concepto de "reconocimiento", un concepto que en mi opinión puede ocupar legítima y provechosamente el espacio lógico de la identidad. Es un concepto que utilizan los filósofos de la política, los sociólogos, un poco menos los antropólogos: un concepto significativo, fértil, importante y no peligroso como el de la identidad. Con este concepto queremos decir, simplemente, que cuando un sujeto se forma, o por así decirlo, se presenta en la escena pública o privada, siente una necesidad fundamental, la de ser reconocido. Ya sea un sujeto colectivo

derechos universales de las comunidades, se convierte, a través de un nacimiento (un "*travaglio*") trágico y complejo, en lo- que-es en morir a sí misma[354]; o tal vez redescubre lo que siempre ha sido[355]. La macro-comunidad sacrificial se convertiría en una comunidad icónica, vaciada de su naturaleza compleja, de su deber de ser, se descubriría kenótica, vaciada de sí misma, como un icono[356]. El icono, al igual que la palabra, y a diferencia de la imagen y el número, nunca dice sólo a sí mismo, sino que se refiere, como observa Florenskij, a un otro lugar, a un invisible: "cada icono es una revelación[357]".

Sólo en esta paradoja, en el descubrimiento o redescubrimiento de sí misma[358], la macro-comunidad puede convertirse en una creación de sentido, puede dar lugar, junto con las otras comunidades, a las que es consustancial, a un nuevo *logos*[359]. Un *logos* que ya no será el de los derechos universales de las comunidades,

("nosotros") o un sujeto individual ("yo"), el reconocimiento es lo que lo constituye como sujeto. El reconocimiento es una necesidad fundamental e ineludible. Un gran filósofo alemán de principios del siglo XIX, Georg W. F. Hegel, insistió tanto en este concepto en la *Fenomenología del Espíritu, que* afirmó la tesis de que la vida social se basa exactamente en el reconocimiento mutuo. Esta tesis fue retomada en las últimas décadas del siglo XX por autores como Charles Taylor, Axel Honneth, Paul Ricoeur". Tomado de la transcripción del informe del seminario Control'identità, celebrado junto con Diego Napolitani, el 11 de diciembre de 2010, en la sede de la SGAI (Società Gruppoanalitica italiana) en Milan. Bajo el título *L'ossessione identitaria* fue publicado en *Rivista italiana di Gruppoanalisi*, XXV, 2011, 1, pp. 9-29.

[354] Agamben destaca la esencia del diálogo en su ensayo *La comunità che viene*, cit. : "La política contemporánea es este *experimento* devastador, que desarticula y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades en todo el planeta. Sólo los que consigan realizarlo hasta el final, sin dejar que la revelación quede velada en la nada que revela, sino llevando la lengua misma a la lengua, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin precondiciones ni estatus, en la que se pacificará el poder anulador y destino de lo común y la Schechina habrá dejado de chupar el lado malo de su propia separatividad. Como la rabia *de Akiba* en el *embajador* del *Talmud*, entrarán y saldrán ilesos del paraíso del lenguaje".

[355] Sobre el ethos trascendente, ver el ya mencionado DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo*, cit.

[356] La comunidad icónica, al vaciarse de su egoísmo, se convierte en cualquier cosa tal como la define Agamben: "Por lo tanto, todo no significa sólo (en palabras de Badiou): "sustraído de la autoridad de la lengua, sin posible denominación, indiscernible; significa, más precisamente: aquello que, manteniéndose en una simple homonimia, en el puro ser dicho, es precisamente y sólo por esta razón innombrable: el ser en la lengua de lo no lingüístico. Lo que permanece sin nombre aquí es el ser nombrado, el nombre en sí mismo (*nomen* sin nombre); restado de la autoridad del lenguaje es sólo el ser-en-el-lenguaje. Según la tautología platónica, que aún está por pensar: la idea de cosa es la cosa misma, el nombre, porque nomina una cosa, y nada más que la cosa, porque está nominada por el nombre".

[357] FLORENSKIJ, Pavel, *Le porte regali*, Venezia, Marsilio editori, 2018, pp.104-107.

[358] "El rostro y los aspectos espirituales de las cosas son visibles para aquellos que han manifestado en sí mismos su rostro primordial, la imagen de Dios, o, en griego, la idea: la idea misma, iluminadora, ve la idea del Ser, de sí misma y, a través de sí misma que revela el mundo, este mundo nuestro como la idea del mundo superior. FLORENSKIJ, Pavel, *Le porte*, cit. p. 40.

[359] Sobre el tema del reconocimiento y del límite como lugar generativo: "Este enfoque, en definitiva, reclama la aceptación gozosa de que ningún pueblo, cultura o persona puede obtener todo de sí. Los otros son constitutivamente necesarios para la construcción de una vida plena. La conciencia del límite o de la parcialidad, lejos de ser una amenaza, se vuelve la clave desde la que

dictados por una necesidad contingente, pero no por ello no icónicos y creadores de sentido, sino quizás lo del constitucionalismo global presente en las teorías de muchos juristas y filósofos del derecho. Este proceso no debe ser considerado como algo simple sino más bien trágico, no utópico sino necesario, " *none survives unless all can survive* [360]". En este sentido, desde la comunidad de la dependencia universal, como la define Bruno Romano, pasaríamos a una familia humana que crea sentido, una comunidad universal icónica (una comunidad de comunidades icónicas) en la que el *logos* y en este caso el lenguaje simbólico humanizante del derecho, frente al lenguaje nihilista de los derechos de la *senzienza*, volverían a humanizar la tecnología. Pasaríamos de la coexistencia[361] a la convivencia[362].

soñar y elaborar un proyecto común. Porque «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera". FRANCISCO I PAPA, *Carta encíclica Fratres omnes*, cit. parrafo 150.

[360]FISCHLIN, Daniel; NANDORFY, Martha, *The community of rights, the rights of the community*, India, Oxford University Press, 2012, pp. 131 e ss.

[361] En la diferencia entre la coexistencia de sinónimos, ver la reflexión de Agamben en "La comunidad que viene" sobre homónimos que son similares a la comunidad icónica universal de la que estamos hablando. Esta última se establece por los derechos universales de las comunidades unidas en la diferencia, que tienen el mismo nombre ontológico pero una definición y forma diferente en la realidad: "No una jerarquía de tipos (como la propuesta por Russell, que tanto irritó al joven Wittgenstein), sino sólo una teoría de las ideas es capaz de desenmarañar el pensamiento de la aporía del ser lingüístico (o, más bien, de transformarlo en euporia). Esto es lo que Aristóteles expresa con insuperable claridad en la frase en la que caracteriza la relación entre la idea platónica y los múltiples fenómenos que las ediciones modernas del Arte Metafísico nos presentan con una amputación de su propio significado. Volviendo a la lección del manuscrito más autorizado, suena: "Según la participación, la pluralidad de sinónimos es homónima, pero con respecto a las ideas". (Met., 987b IO). Los sinónimos son, para Aristóteles, las entidades que tienen el mismo nombre y la misma definición: por así decirlo, los fenómenos como miembros de una clase consistente, porque, es decir, a través de la participación en un concepto común, pertenecen a un todo. Estos mismos fenómenos, que se relacionan entre sí en sinonimia, se convierten, sin embargo, en homónimos si se consideran en relación con la idea (los homónimos se dicen, según Aristóteles, objetos que tienen el mismo nombre, pero diferente definición). Así, los caballos individuales son sinónimos del concepto de caballo, pero homónimos con respecto a la idea del caballo: así como, en la paradoja de Russell, el mismo objeto pertenece y, al mismo tiempo, no pertenece a una clase. Pero, ¿cuál es la idea, que constituye la homonimia de los múltiples sinónimos, y que, insistiendo en cada clase, saca a los miembros de su membresía de predicación, para convertirlos en simples homónimos, para exhibir su pura morada en el lenguaje? Esto, con respecto al cual el sinónimo es homónimo, no es un objeto ni un concepto, sino que es su propio nombre, su propia pertenencia, o su ser-en-el-lenguaje. Esto, a su vez, no se puede nombrar ni mostrar, sino que sólo se puede captar a través de un movimiento anafórico. De ahí el principio - decisivo, aunque raramente temático como tal - de que la idea no tiene nombre propio, sino que se expresa sólo a través del auto anaphora: la idea de una cosa es la cosa misma. Esta homonimia anónima es la idea. Pero, por esa misma razón, constituye el homónimo como cualquier otro. Cualquiera que sea la singularidad en que se relaciona no (sólo) con el concepto, sino (también) con la idea. Esta relación no encuentra una nueva clase, sino que es, en cada clase, lo que toma la singularidad de su sinonimia, de su pertenencia a esa clase, no hacia una ausencia de nombre o de pertenencia, sino hacia el nombre mismo, hacia una homonimia pura y anónima. Mientras que la red de conceptos nos introduce continuamente en las relaciones sinónimas, la idea es lo que sucede cada vez que se rompe la pretensión de absolutez de estas relaciones, mostrando su inconsistencia". Sobre el tema es importante la ya citada interpretación del cuento de Heródoto hecha por D'Agostino. D'AGOSTINO, *Pluralità*, cit. p. 40.

[362] La visión de Francesco Remotti de la diferencia entre coexistencia y convivencia es interesante: 1) La coexistencia, como la convivencia, implica la existencia de diferencias: es una condición

Como hemos observado anteriormente, de hecho, el derecho es una técnica diferente de otras técnicas, es una técnica de humanización de técnicas, que se refiere a un otro lugar y que nace de otro lugar, se refiere a un creador de sentido invisible/visible.

La comunidad icónica se convierte en un lugar y un medio para reconvertir la globalización de los algoritmos, del simple binario visible (1,0,1), del consenso como destaca Ratzinger[363], a una globalización del ser humano a través de lo visible y lo invisible, del yo-soy-el-que-soy del lenguaje creativo de significado, y de la ley de la palabra de la que habla Recalcati o del *logos* perdido, lo sobre que nos preguntábamos al principio de este capítulo[364]. De esta manera, pasaríamos a nivel global, en la tragedia de un verdadero diálogo y pasando por todas las complejidades ineliminables del ser humano, de la coexistencia a la convivencia[365], de la fecundidad inmanente a la generatividad icónica, tal vez de una época crítica al advenimiento de una época orgánica[366]. Una generatividad icónica que no elimina el problema de la tragedia y las contradicciones del ser humano, sino que recupera a nivel global la levadura del ser, una comunidad universal icónica, del yo y del "todos nosotros" (nadie excluido) que somos, sin caer en una colectivización humana en la que las conciencias están esclavizadas a un nuevo dios mortal[367]

indispensable; debe haber diferencias para dar lugar a la convivencia. 2) Mientras que la coexistencia es separación, la convivencia es relación e implicación entre sujetos. 3) La participación es tal que los grupos afectados se vuelven mutuamente dependientes. 4) Las relaciones de dependencia, sin embargo, benefician a todos. La convivencia (en antropología también se ha utilizado el término de simbiosis social) es una interdependencia mutuamente beneficiosa". *L'ossessione,* cit., pp. 9-29.

[363] HABERMAS, Jürgen, RATZINGER, Joseph, *Ragione e Fede,* cit..

[364] Como en el mito del Amor y Psique, interpretando en clave moderna y desde un punto de vista existencial, al tomar conciencia de sus representaciones colectivas, el alma del hombre (Psique) llega hasta el Hades, hasta la muerte, sólo entonces, en el mito, el Amor (*Eros*) movido a la compasión lo salva trayéndolo al Olimpo entre los dioses llevándolo a tener una mirada diferente sobre sí mismo y sobre lo humano.

[365] Francesco Remotti sobre la convivencia: "¿Es todo esto realista, imaginable, programable o es una utopía pura? Es cierto, en la historia europea es muy difícil encontrar situaciones de convivencia: llegamos al máximo de la convivencia (ver nuestra relación con judíos y gitanos). La razón es otra cosa. Sin embargo, es necesario saber que en otros contextos, como el África precolonial, las sociedades han desarrollado formas de coexistencia real, de implicación mutua, que no ocultaban las diferencias, sino que las exaltaban y las potenciaban. Por ejemplo, las sociedades de agricultores y las sociedades de pastores -con notables diferencias (como pueden imaginarse) a nivel económico y cultural- vivían juntas, transformando sus diferencias de razones, de conflicto en recursos culturales. Y no eran soluciones temporales y contingentes, sino estructurales y permanentes, que se han mantenido durante siglos (hasta la colonización europea)". Informe en el seminario *Contro l'identità,* cit. pp. 9-29.

[366] Véase RUPNIK, Marko, *Vedo un ramo di mandorlo*, cit. pp.337-338. Para una diferencia entre los períodos orgánicos y críticos y su alternancia, ver nota no. 50.

[367] La visión de Theilard de Chardin de la noosfera y del desarrollo de la humanidad es interesante: "como resultado de la Reflexión, y de las curvaturas determinadas por ella, las cadenas se cierran; y

representado hoy por el dinero y la técnica. Como afirma John Haught "la plenitud de la infinitud divina no puede ser recibida en un solo instante por un cosmos que es esencialmente finito. Esta recepción puede ocurrir sólo aumentando o gradualmente. Un mundo finito puede "adaptarse" a una fuente infinita de amor a través de un proceso de expansión gradual y de autotrascendencia continua, cuya manifestación externa se manifiesta a la ciencia como evolución cósmica y biológica"[368]. Hablamos entonces de una generatividad que quizás algún día dará lugar a un redescubrimiento del *logos* a nivel global[369]. Los derechos universales de las comunidades, este primer auxilio de la humanidad, esta necesidad[370], y en particular su naturaleza, su relación con los derechos humanos y con lo virtual serán objeto de análisis en los próximos capítulos.

la Noosfera tiende a constituirse en un único sistema cerrado, en el que cada elemento ve, siente, desea, sufre por sí mismo las mismas cosas que todos los demás juntos. Una comunidad armonizada de conciencias, equivalente a una especie de superconciencia. La Tierra que, no sólo está cubierta con innumerables gránulos de pensamiento, sino que está envuelta en una sola envoltura pensante, hasta que funcionalmente constituye un inmenso gránulo de pensamiento, en una escala sideral. La pluralidad de las reflexiones individuales que se unen y se fortalecen en el acto de una única Reflexión unánime. Por analogía y simetría con el pasado, estamos científicamente inducidos a representar el futuro de la Humanidad con tal escenario, fuera del cual ninguna salida terrestre se abre a las necesidades terrestres de nuestra acción". THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *Il fenomeno umano,* Brescia, Editrice Queriniana, 2014, p.234.

[368] HAUGHT, John, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, 2000, Westview Press 2001. Traducción propria del autor.

[369] En este sentido, para el desarrollo de un nuevo *logos* es importante tener en cuenta la tripartición de los estratos sociales para leer la realidad presente y el futuro a nivel global, en particular la *Gemeinschaft* (como cultura), la *Geselleschaft* (como economía) y la *Herrschaft* (como política). Ver BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, p. 139.

[370] Concebir tales derechos comunitarios universales no sólo como una "utopía realista", como define Rawls los derechos humanos mínimos, o como una ciudad ideal como la de Tommaso Campanella, sino como una necesidad re alista dada por la realidad contingente, es central para la continuación de la discusión.

L'amore ha solo l'amore come argomento. (Fabrizio De Andrè)

CAPÍTULO IV

Los derechos universales de las comunidades

En un trabajo de comparación entre las macro-comunidades rituales y las Cartas de derechos humanos y colectivos, los Pactos del 1966 sobre los Derechos Civiles y Políticos, las Cartas constitucionales Italiana y Alemana (art. 2 y 3 de la Constitución Italiana y el concepto de *würde*, dignidad, en la Constitución Alemana), las Convenciones sobre el cambio climático, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Carta de la Tierra (UNESCO), proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, la Declaración de Fribourg sobre Derechos Culturales, las declaraciones del Parlamento de las religiones del mundo, las tradiciones jurídicas diferentes de las occidentales, se han individuado los siguientes posibles derechos universales de las comunidades para las macro-comunidades que acceden a estos derechos:

1) Cada macro-comunidad tiene el derecho al reconocimiento de su dignidad.

2) Cada macro-comunidad tiene derecho al verse reconocida a nivel global.

3) Cada macro-comunidad y los miembros de la misma tienen derecho al verse reconocida la libertad.

4) Cada macro-comunidad tiene derecho a no ser discriminada en la medida en que accede a los Derechos Universales de las Comunidades reconociendo la diversidad ritual y la dignidad de las otras macrocomunidades.

5) Cada macro-comunidad debe garantizar a sus miembros el derecho a la supervivencia, el derecho al bienestar, el derecho al vivir en libertad, y el derecho al innovar y desarrollar su propia cultura y remover cada límite al desarrollo de estos derechos.

6) Cada macro-comunidad tiene el derecho/deber de cuidar el medio ambiente según su propia tradición. Está a cargo de cada macro-comunidad la responsabilidad planetaria en el cuidar la supervivencia de las especies animales, vegetales y de la misma familia humana.

7) Cada macro-comunidad tiene el derecho/deber de relacionarse de manera sostenible con las otras macro-comunidades hacia la innovación, la creatividad y la generatividad para el bien común planetario en el respeto del proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra[371] y de la Carta de la Tierra[372].

8) En cada macro-comunidad el deber hacia el desarrollo comunitario debe prevalecer sobre el lucro económico que surge de las relaciones comerciales y económicas con otras macro-comunidades.

9) Cada derecho y deber de la macro-comunidad es personal, sigue la comunidad sin límites de espacio y de tiempo.

10) Los derechos de las macro-comunidades están en continuo diálogo con la Carta de los Derechos Humanos y los Pactos sobre los Derechos Civiles y Políticos que los miembros de la macro-comunidad pueden invocar contra la misma macro-comunidad en el caso que consideren que esta ultima los esté violando.

Las comunidades icónicas y la comunidad icónica mundial surgen de la relación de las macrocomunidades individuales sacrifícales con los derechos universales de las comunidades. Estos derechos, como se ha señalado anteriormente, son un código de primeros auxilios para la comunidad mundial, un

[371] *Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra proclamada en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra celebrada en Cochabamba (Bolivia) el 22 de abril de 2010.*

[372] La versión final de la Carta se aprueba por la Comisión en la reunión celebrada en la sede de la Unesco en París en marzo de 2000. El lanzamiento oficial de la Carta de la Tierra tiene lugar en el Palacio de la Paz en La Haya el 29 de junio de 2000, en un acto presidido por la reina Beatriz de Holanda.

lugar de diálogo y de recuperación de la cuestión del sentido del ser humano, de su relación con el otro y con el planeta tierra. Es precisamente este último lo que nos llama a una responsabilidad planetaria, es precisamente esto lo que nos llama a unirnos en un sentido global también a nivel jurídico[373]. Si hasta ahora nos hemos

[373]El análisis de Cassese nos ofrece una imagen compleja de la naturaleza del orden jurídico global: "El componente transnacional del orden jurídico mundial se deriva de los propios límites de la globalización jurídica. Cuanto más se abran los mercados nacionales entre sí, más asimetrías y contrastes se harán evidentes. Para reducirlas, al nivelar el campo de juego, las reglas globales pueden establecer principios generales, pero no entrar en todos los detalles. De ahí el espacio para comités transnacionales conjuntos y acuerdos de reconocimiento mutuo. Este componente del ordenamiento jurídico mundial reduce su verticalidad, porque la superioridad de las autoridades mundiales se basa en una densa red de relaciones contractuales horizontales. Facilita el traslado o transplante de instituciones de un sistema nacional a otro y estimula la búsqueda de similitudes funcionales ocultas por las diferencias formales de los sistemas nacionales. Por último, el transnacionalismo del orden jurídico mundial sugiere cautela al hablar de una crisis del Estado y de una fuga al nivel mundial, porque la dinámica del sistema administrativo mundial depende en gran medida del Estado o de sus fragmentos. Otras dos características están relacionadas con el componente multinacional del orden mundial, la primera de las cuales se refiere al modo de funcionamiento, la segunda a los modos de decisión. El primero se llama transaccionalismo, en el sentido de que el funcionamiento del sistema global se basa en transacciones. Por ejemplo, muchos tratados internacionales exigen que los conflictos entre las administraciones nacionales se resuelvan mediante la negociación, la investigación, la mediación, la conciliación, el arbitraje, la decisión judicial u otros medios pacíficos de solución de controversias. Los tratados prevén otras formas contractuales o semicontractuales de resolver los conflictos. La aplicación estricta del principio transnacional requeriría la unanimidad en las decisiones mundiales. Pero la unanimidad, aunque requerida por algunos tratados, se modera de varias maneras. Las normas internacionales exigen que los órganos colegiados hagan todo lo posible por llegar a un acuerdo por consenso. Cuando esto no pueda lograrse, la decisión podrá adoptarse por una mayoría de dos tercios de los presentes o por una mayoría simple de los mismos. Las relaciones horizontales que componen el sistema global van acompañadas de las verticales. Pero incluso éstas no son jerárquicas y no se basan en una separación estricta, sino más bien en la lógica de la acción colectiva. En primer lugar, se establecen relaciones verticales sobre competencias en competencia, que requieren procedimientos mixtos. Por ejemplo, el Tratado de Cooperación en materia de Patentes de 1970 prevé la posibilidad de un examen preliminar internacional, realizado en contradicción con el solicitante. Esto termina con una investigación que se transfiere a la autoridad nacional, que a su vez decide. El procedimiento es, por lo tanto, mitad mundial, mitad nacional. Los dos "niveles de gobierno" dividen sus poderes. En segundo lugar, la heterogeneidad de los esquemas, sector por sector, y la complejidad de las relaciones inherentes al espacio global, requieren el establecimiento de relaciones funcionalmente diferenciadas según las distintas esferas de actividad (por ejemplo, la protección del medio ambiente o la seguridad alimentaria) y a menudo también según la naturaleza de los actores nacionales (por ejemplo, según el grado de desarrollo de los Estados), así como según las estructuras existentes a nivel mundial. Esta última variable es de particular interés porque, contrariamente a la descripción tradicional, hay muchos tipos diferentes de administraciones mundiales. Junto a las constituidas formalmente como organismos internacionales, con sus propios empleados, existen administraciones formadas por redes de autoridades nacionales que operan colectivamente a través de funcionarios nacionales, administraciones distribuidas dirigidas por reguladores nacionales y basadas en acuerdos de cooperación y reconocimiento mutuo, administraciones híbridas, semipúblicas, que se basan en estructuras privadas, administraciones privadas que desempeñan, sin embargo, funciones reguladoras reconocidas como públicas. En resumen, mientras que el ámbito de los poderes públicos nacionales se caracteriza por la presencia de un gobierno unitario que dispone de una panoplia general de instrumentos de acción cuya fuerza radica en su posición de preeminencia, los poderes públicos mundiales se ordenan en cambio en redes, con funciones fluidas, sin un centro de gobierno único. La ausencia de un cuerpo de reglas generales. En el derecho interno, la presencia de un gobierno central va acompañada de un conjunto de normas generales. Esto se divide, entonces, en disciplinas. Pero estas disciplinas se rigen por esa parte general, que da

unido en una comunidad de lucro, hoy es necesario unirse en una comunidad de sentido[374].

coherencia y uniformidad. La situación es diferente a nivel mundial. Casi todas las actividades humanas se rigen por normas mundiales, desde la conservación de los bosques hasta el control de la pesca, la regulación del agua, la protección del medio ambiente, el control de las armas, la seguridad alimentaria, la contabilidad de las instituciones financieras, el control de Internet, la regulación farmacéutica, la protección de la propiedad intelectual, la protección de los refugiados, las normas relativas al café y el chocolate, las normas laborales, la regulación antimonopolio, etc. Estas disciplinas globales son muy diferentes. Algunos sólo establecen normas marco para las actividades reguladoras estatales subsiguientes. Otros dan orientación a las autoridades nacionales. Otros imponen la conducta o los criterios directamente a los particulares. Algunos recurren a las autoridades mundiales de represión o verificación. Otros dependen de las autoridades nacionales, que aseguran su aplicación o la controlan. Algunos tienen instrumentos para la resolución judicial de conflictos. Otros no las tienen y sólo permiten recurrir a la negociación o a los tribunales nacionales. Pero el rasgo característico es el indicado al principio: estos organismos reguladores son todos sectoriales; no existe un conjunto general de normas (o metarrelato) que funcione como elemento unificador". CASSESE, Sabino, *Globalizzazione del diritto* en *Enciclopedia Treccani in línea*, 2009, disponible en la url: http://www.treccani.it/enciclopedia/globalizzazione-del-diritto_%28XXI-Secolo%29/ . Traducción propia del autor.

[374]Esta comunidad de lucro a nivel jurídico esta bien descrita por Sabino Cassese. Ese pone de relieve las ambigüedades de la globalización y, en particular, la hegemonía de los Estados Unidos en el proceso de globalización: "¿Quién se beneficia más de la globalización? El orden jurídico mundial, descrito en sus rasgos "administrativos", produce quizás un privilegio adicional para los estados desarrollados, en detrimento de los "estados-paria". ¿O fortalece la posición imperialista de los Estados Unidos solamente, como la mayor potencia mundial, facilitando la exportación de la ley americana? ¿O, por el contrario, es un factor de civilización, en el sentido de que también difunde en los países en desarrollo instituciones y procedimientos probados en sistemas nacionales avanzados? ¿O se trata de un factor de garantía adicional, ya que prevé la protección de instituciones y procedimientos privados adicionales a los previstos en la legislación nacional?

Estas preguntas no pueden ser respondidas claramente. La globalización legal está llena de ambigüedades y probablemente todas las respuestas son, al mismo tiempo, válidas. Considere sólo la segunda cuestión, la del papel de los Estados Unidos, a la luz de las dos consideraciones siguientes. Por una parte, los Estados Unidos tienen una ventaja inicial en muchas áreas, especialmente en las relacionadas con la introducción de nuevas tecnologías. Basta con mencionar el hecho de que la ICANN, que tiene el control mundial del sistema de nombres de dominio, es una empresa americana, constituida en California, bajo la influencia dominante del Departamento de Comercio de los Estados Unidos.

Por otra parte, las normas mundiales, dictadas para mantener a otros países bajo control, se convierten posteriormente en una limitación para quienes promueven su adopción. Las normas mundiales de las que los Estados Unidos han sido paladín, para promover la inversión extranjera de sus empresas, se utilizan ahora para lograr que las propias empresas estadounidenses cumplan las normas ambientales y sanitarias. Los Estados Unidos, si quieren proteger sus inversiones en el extranjero, deben aceptar que sus decisiones nacionales se sometan a los tribunales mundiales; si quieren que se protejan las especies en peligro de extinción en el mundo, deben permitir que los jueces mundiales revisen sus políticas nacionales en la materia. En otras palabras, la fuerza del derecho mundial radica en el hecho de que la aplicación selectiva de las normas es difícil porque va en contra del principio de reciprocidad. El derecho global es una calle de dos vías *por excelencia*.

De estas ambigüedades surge el comportamiento contradictorio de los estados que dominan el escenario mundial. Tratan de utilizar el derecho internacional en su beneficio, aplicándolo de manera que refleje su superioridad de facto. Sin embargo, como ellos mismos tienen que cumplir con las normas mundiales, tratan de escapar de su imperio limitando su aplicación. Esto explica también la ambigüedad de la Corte Suprema de los Estados Unidos, que dificulta el reconocimiento del derecho extranjero, pero que está dispuesta a reconocer el derecho estadounidense impuesto a los sistemas extranjeros.

Por último, no debemos subestimar el hecho de que, a través de la regulación mundial, ciertas formas prevalecen en algunas culturas. Un ejemplo de esto es la difusión de la cultura centrada en el juez,

Derechos universales de las comunidades entonces. Su connotación comunitaria y el reconocimiento de las diversas comunidades macro-sacrificales que se vuelven icónicas en el diálogo sobre la base de esos derechos se ha examinado detenidamente en el capítulo anterior. Ahora lo que se quiere destacar es la naturaleza de estos derechos, ¿por qué deberían ser universales? ¿Y por qué lo son? ¿Qué tipo de derechos son? ¿Son simplemente derechos o son algo más? ¿Cómo se relacionan con las teorías de una ética global? ¿Y cómo se relacionan con la teoría del constitucionalismo global? ¿Cómo se sitúan con respecto a los derechos humanos y el derecho internacional? Estas son las preguntas que intentaremos responder en este capítulo.

Creo que es necesario por la complejidad del tema que trataremos, abordarlo tomando como lugar epistemológico el de la comunidad del capítulo anterior, la macro-comunidad autorreflexiva e icónica. También creo que es necesario dividir el análisis de los derechos universales de las comunidades analizando en primer lugar su universalidad y luego su naturaleza de derechos.

1. ¿Universal? ¡Conoced a vosotros mismos!

La universalidad de los derechos de la comunidad surge de su propia naturaleza, la de estar relacionados con la comunidad. Si sobre los derechos humanos y los paradigmas para interpretarlos hay, como hemos visto, diferentes lentes que se pueden utilizar dependiendo de la diferente cultura y tradición religiosa, con respeto a los derechos de las comunidades nos referimos a esa célula generadora común a todas las tradiciones de la humanidad. La naturaleza de la comunidad, sus fines y su ritual más o menos "ético" pueden ser debatidos

del tipo "remedial". Otro ejemplo es la tendencia del *legalismo adversario* (la cultura anglosajona que da a los abogados un papel muy importante en la recogida de pruebas, en la formulación de argumentos y en la formación de decisiones judiciales, juzga un lugar central en un sistema de gobierno caracterizado por la fragmentación, con resultados efectivos para la defensa de los ciudadanos, pero costosos e impredecibles) a prevalecer sobre las formas adoptadas por las culturas jurídicas de otros países". *Ibidem*. Traducción propia del autor.

largamente, pero la universalidad del concepto de organización comunitaria presente en todas las tradiciones religiosas y, por tanto, culturales y jurídicas, no puede ser debatida: en todas las tradiciones el ser humano se organiza en comunidad en todas partes del planeta, la comunidad es, por así decirlo, la vocación del ser humano. Si sobre los derechos humanos y sobre sus paradigmas se puede debatir durante mucho tiempo sin encontrar puntos de contacto, el diálogo entre las diferentes tradiciones sobre su "fin" se hace paradójicamente más sencillo: el ser humano por su naturaleza se organiza en comunidad y busca la comunidad (un caso particular es la figura del ermitaño, que precisamente para encontrar al otro en lo divino se retira de la sociedad, pero siempre para formar su propia comunidad interior con lo divino presente en todo y en todos). Como hemos visto, la comunidad a menudo cubre un temor ancestral o propone un fin común para dar sentido a la existencia de aquellos que forman parte de ella. La demanda de sentido del ser humano no puede ser escamoteada debido a su misma naturaleza. La universalidad de los derechos de las comunidades derivaría, por lo tanto, de la necesidad ineliminable del ser humano de dar una respuesta existencial al otro sobre sí mismo, presente en cualquier tradición religiosa, cultural y jurídica. Esta vocación se hace aún más evidente hoy en día por lo que en el curso de este trabajo se ha llamado "el grito de la tierra". La "madre tierra" nos llama a ser una comunidad universalmente responsable, o a dejar definitivamente de ser, de sobrevivir[375]. Se están llevando a cabo muchos proyectos a nivel internacional y regional, como los *Sustainable Development Goals* de las Naciones Unidas para 2030[376] o el *European Green New*

[375] A este respecto es necesario subrayar uno de los posibles desarrollos sobre el futuro de la globalización: "La globalización sigue buscando su expresión institucional y es de esperar que sea ecocéntrica. En su centro no colocará a tal o cual país o bloque geopolítico y económico, tal o cual cultura, sino a la tierra como un macrosistema orgánico, un súper organismo vivo, al servicio del cual deben ponerse todas las exigencias ". BOFF, Leonardo, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Torino, EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2000, p. 16. Traducción prorpia del autor.

[376] "1. We, the Heads of State and Government and High Representatives, meeting at United Nations Headquarters in New York from 25 to 27 September 2015 as the Organization celebrates its seventieth anniversary, have decided today on new global Sustainable Development Goals. 2. On behalf of the peoples we serve, we have adopted a historic decision on a comprehensive, far-reaching and people-centred set of universal and transformative Goals and targets. We commit ourselves to working tirelessly for the full implementation of this Agenda by 2030. We recognize that eradicating poverty in all its forms and dimensions, including extreme poverty, is the greatest global challenge and an indispensable requirement for sustainable development. We are committed to achieving sustainable development in its three dimensions – economic, social and environmental – in a balanced and integrated manner. We will also build upon the achievements of the Millennium Development Goals and seek to address their unfinished business. 3. We resolve, between now and 2030, to end poverty and hunger everywhere; to combat inequalities within and among countries; to

Deal,[377] pero lo que parece necesario es un salto cualitativo. La humanidad es una comunidad de destino unida por estar en una "gran nave espacial común" de la que

build peaceful, just and inclusive societies; to protect human rights and promote gender equality and the empowerment of women and girls; and to ensure the lasting protection of the planet and its natural resources. We resolve also to create conditions for sustainable, inclusive and sustained economic growth, shared prosperity and decent work for all, taking into account different levels of national development and capacities. 4. As we embark on this great collective journey, we pledge that no one will be left behind. Recognizing that the dignity of the human person is fundamental, we wish to see the Goals and targets met for all nations and peoples and for all segments of society. And we will endeavour to reach the furthest behind first. 5. This is an Agenda of unprecedented scope and significance. It is accepted by all countries and is applicable to all, taking into account different national realities, capacities and levels of development and respecting national policies and priorities. These are universal goals and targets which involve the entire world, developed and developing countries alike. They are integrated and indivisible and balance the three dimensions of sustainable development. 6. The Goals and targets are the result of over two years of intensive public consultation and engagement with civil society and other stakeholders around the world, which paid particular attention to the voices of the poorest and most vulnerable. This consultation included valuable work done by the Open Working Group of the General Assembly on Sustainable Development Goals and by the United Nations, whose Secretary-General provided a synthesis report in December 2014". Seventieth session Agenda items 15 and 116 15-16301 (E), Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015, recuperable a la url de las Naciones Unidas: https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E. Temas 15 y 116 del programa del 70º período de sesiones 15-16301 (E), Resolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015, recuperable a la url de las Naciones Unidas: https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1ang=E.

[377] "This Communication sets out a European Green Deal for the European Union (EU) and its citizens. It resets the Commission's commitment to tackling climate and environmental-related challenges that is this generation's defining task. The atmosphere is warming and the climate is changing with each passing year. One million of the eight million species on the planet are at risk of being lost. Forests and oceans are being polluted and destroyed1 . The European Green Deal is a response to these challenges. It is a new growth strategy that aims to transform the EU into a fair and prosperous society, with a modern, resource-efficient and competitive economy where there are no net emissions of greenhouse gases in 2050 and where economic growth is decoupled from resource use. It also aims to protect, conserve and enhance the EU's natural capital, and protect the health and well-being of citizens from environment-related risks and impacts. At the same time, this transition must be just and inclusive. It must put people first, and pay attention to the regions, industries and workers who will face the greatest challenges. Since it will bring substantial change, active public participation and confidence in the transition is paramount if policies are to work and be accepted. A new pact is needed to bring together citizens in all their diversity, with national, regional, local authorities, civil society and industry working closely with the EU's institutions and consultative bodies. The EU has the collective ability to transform its economy and society to put it on a more sustainable path. It can build on its strengths as a global leader on climate and environmental measures, consumer protection, and workers' rights. Delivering additional reductions in emissions is a challenge. It will require massive public investment and increased efforts to direct private capital towards climate and environmental action, while avoiding lock-in into unsustainable practices. The EU must be at the forefront of coordinating international efforts towards building a coherent financial system that supports sustainable solutions. This upfront investment is also an opportunity to put Europe firmly on a new path of sustainable and inclusive growth. The European Green Deal will accelerate and underpin the transition needed in all sectors. The environmental ambition of the Green Deal will not be achieved by Europe acting alone. The drivers of climate change and biodiversity loss are global and are not limited by national borders. The EU can use its influence, expertise and financial resources to mobilise its neighbours and partners to join it on a sustainable path. The EU will continue to lead international efforts and wants to build alliances with the likeminded. It also recognises the need to maintain its security of supply and competitiveness even when others are unwilling to act. This Communication presents an initial roadmap of the key policies and measures needed to achieve the European Green Deal. It will be updated as needs evolve and the 1 Sources: (i) Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC): Special Report on the

depende su propia supervivencia y existencia. Tal vez sea precisamente esta última justificación la que da un carácter de universalidad a los derechos aquí considerados, una universalidad necesaria.

"En general, hay que decir que los derechos se basan en razones justificables. Los derechos son universales si las razones que los justifican son universales. Estas razones no pueden consistir a su vez en otros derechos, porque estos a su vez también deben ser justificados. Si las razones fueran derechos, entonces estos derechos deberían ser justificados también. Sin embargo, todas estas razones deben permanecer internas a los derechos, es decir, explícita o implícitamente contenidas en su propia redacción, de modo que no sea necesario recurrir a doctrinas filosóficas, morales o teológicas particulares o a instituciones sociales y políticas específicas para aprenderlas. Los derechos tienen sus propias razones. Si los derechos son propiedad de todos los seres humanos, cada uno de ellos debe ser capaz de apreciarlos de alguna manera. Es necesario distinguir estas razones que justifican los derechos desde su fundamento último. La cuestión del fundamento de los derechos es un tema muy controvertido y requiere el uso de concepciones filosóficas últimas conflictivas (por ejemplo, sobre la "naturaleza humana"), que a su vez son vehículos para interpretaciones específicas del contenido de los derechos (por ejemplo, los marcados por el individualismo). También hay quienes sostienen que es imposible establecer[378] derechos de manera

impacts of global warming of 1.5°C; (ii) Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services: 2019 Global assessment report on biodiversity and ecosystem services; (iii) The International Resource Panel: Global Resources Outlook 2019: Natural Resources for the Future We Want; (iv) European Environment Agency: the European environment — state and outlook 2020: knowledge for transition to a sustainable Europe 3 policy responses are formulated. All EU actions and policies will have to contribute to the European Green Deal objectives. The challenges are complex and interlinked. The policy response must be bold and comprehensive and seek to maximise benefits for health, quality of life, resilience and competitiveness. It will require intense coordination to exploit the available synergies across all policy areas 2. The Green Deal is an integral part of this Commission's strategy to implement the United Nation's 2030 Agenda and the sustainable development goals 3, and the other priorities announced in President von der Leyen's political guidelines 4. As part of the Green Deal, the Commission will refocus the European Semester process of macroeconomic coordination to integrate the United Nations' sustainable development goals, to put sustainability and the well-being of citizens at the centre of economic policy, and the sustainable development goals at the heart of the EU's policymaking and action". ".Brussels, 11.12.2019 com(2019) 640 final communication from the Commission to the European Parliament, the European council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions the european green deal, el texto de la comunicación de la Comisión Europea sobre el "Green new deal" esta publicado en sito web la Comisión Europea a la url: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/european-green-deal-communication_en.pdf .

[378] RAMCHARAN, Bertrand, *The Universality of Human Rights,* en "*International Commission of Jurists Review*", 1994, pág. 106.

racional y definitiva. Lejos de creer que la cuestión del fundamento es irrelevante, creo que no es necesario ni probar que los derechos existen ni probar que son universales[379]".

La universalidad de los derechos aquí examinados es dada no solo del hecho que todo ser humano se organiza en comunidad sino precisamente por el objeto y el fin, en el plano de la supervivencia y de la existencia, de la comunidad humana y de toda la tierra (la causa justificante antes mencionada), y no solo de una comunidad. Las dos cosas, la humanidad y la tierra, no pueden ser separadas. Si hasta ahora se ha hablado de sistemas jurídicos con referencia a los Estados o a las realidades regionales (pensemos en la Unión Europea), hoy en día es más correcto

[379] VIOLA, Francesco, *L'universalità dei diritti*, cit, pp. 115-187. Traducción propia del autor.

hablar de "espacio jurídico[380]" o de red[381] jurídica también para la universalidad de los derechos que aquí tratamos.

"Un sistema jurídico que no es autosuficiente, sino que debe recurrir a organismos e instituciones pertenecientes a otros regímenes jurídicos, conduce a un profundo replanteamiento del concepto mismo de «sistema jurídico», ya que este se configura sobre la base del principio de validez normativa y de la doctrina de la

[380] A este respecto, el análisis de Sabino Cassese aclara: "Los Estados y las redes mundiales: ¿un orden de varios niveles? El orden jurídico mundial suele describirse como un nivel superior al de los Estados. Las autoridades públicas serían «multiniveles»: internas, locales y nacionales; externas, estatales y mundiales. El primer nivel contribuye a la formación del segundo, de la misma manera que los propietarios de los apartamentos de una casa se reúnen en una asamblea de condominio para administrar las partes comunes del edificio. ¿Es correcta esta representación del espacio jurídico mundial? Consideremos, en primer lugar, los números. Hay 192 estados, alrededor de 2000 organizaciones internacionales (y las ONG -Organizaciones *no* gubernamentales- son 20.000; según una reciente evaluación de las Naciones Unidas, incluso 44.000). Por lo tanto, hay más condominios que propiedades. Los miembros de la comunidad internacional son, entonces, todos formalmente iguales: una pequeña república no es menos soberana que el reino más poderoso. Pero más de la mitad de los países del mundo tienen menos habitantes que los 6 millones de habitantes de Massachusetts y 6 de las 10 naciones más ricas del mundo tienen menos de un millón de personas, sin mencionar las diferencias de poder económico y militar. Por lo tanto, hay fuertes desigualdades en el segundo nivel. En tercer lugar, no todas las organizaciones internacionales han sido formadas por Estados (por ejemplo, la Comisión del Codex Alimentarius) y las organizaciones internacionales no son sólo Estados, sino también poderes supraestatales, como la Unión Europea (que forma parte de la OMC -Organización Mundial del *Comercio*- y el COI, *Consejo Internacional del Aceite de Oliva*), otros organismos regionales, organizaciones privadas (como en el caso de la ICANN -*Corporación de Internet para la Asignación de Nombres y Números*-) y diversos tipos de «observadores». Por lo tanto, no todas las organizaciones mundiales pueden llamarse *intergubernamentales*. Además, los organismos estatales suelen operar de manera independiente en el ámbito jurídico mundial, estableciendo redes especializadas (por ejemplo, autoridades antimonopolio, autoridades de supervisión de la bolsa de valores, autoridades de supervisión de los seguros). El Estado, por lo tanto, no sólo se presenta como una unidad, sino también de manera desagregada. Finalmente, según el modelo multinivel, el Estado conservaría el monopolio de las relaciones con la sociedad civil, mientras que las organizaciones internacionales tendrían el monopolio de las relaciones con los Estados. La sociedad civil formaría la base del Estado, al igual que los Estados formarían la base de los organismos mundiales. En cambio, estos últimos han establecido relaciones directas e indirectas con la sociedad civil. El Banco Mundial, por ejemplo, exige que los Estados financiados por el Banco Mundial consulten a las autoridades locales sobre las intervenciones ambientales y los planes de asentamiento, permitiéndoles recurrir a un órgano apropiado del Banco si las autoridades nacionales no cumplen su obligación de escucharlas. De ahí la paradoja de que los estados son a la vez más fuertes y más débiles. Son más fuertes porque operan en el ámbito mundial tanto como una unidad, a través de los gobiernos nacionales, como a través de autoridades individuales que actúan parcialmente de forma independiente. Son más débiles porque comparten su poder en las organizaciones internacionales con instituciones no estatales y porque las normas producidas por el «nivel» mundial se imponen directamente, sin necesidad de mediación estatal, dentro del orden interno.
El orden jurídico mundial no se superpone, por lo tanto, como otra capa, con el estatal. No se trata de dos niveles, porque las desigualdades y la fragmentación son fuertes, porque los Estados no son los únicos sujetos, se mezclan con otros sujetos y pierden su unidad, porque ningún 'nivel de gobierno' logra mantener el monopolio de las relaciones con sus componentes". CASSESE, Sabino, op.cit.

[381] GROSSI, Paolo*, Globalizzazione,* cit, pp. 151/152-163/164.

norma fundamental. El principal defecto del concepto moderno de sistema jurídico, en el que se combina el racionalismo de la Ilustración con la centralización napoleónica, es que ya no tiene carácter operativo, esto agrava la división entre la teoría y la práctica jurídicas. La identificación de las normas pertenecientes a un sistema es operativa cuando es el prerrequisito necesario para resolver los casos con los recursos de regulación dentro del propio sistema regulador, que se supone «completo». Pero, cuando estos recursos pertenecen a órdenes regulatorios diferentes, entonces la noción de «espacio jurídico», es decir, la delimitación del marco regulatorio del que debe extraerse la reglamentación que se ha de aplicar, adquiere mayor importancia. Este espacio jurídico es el resultado de la interconexión de diferentes ordenamientos jurídicos. Como resultado, lo que tradicionalmente se consideraba un sistema o régimen jurídico se veía despojado del «lugar» de realización o concreción de un derecho que se había identificado en otro lugar. Esta deconstrucción de la ley también puede verse dentro del propio sistema jurídico del Estado. La primacía de la Constitución sobre el Estado abre el camino a la tesis pluralista de los ordenamientos jurídicos oficiales y al problema de su reconocimiento mutuo y de su inestable y compleja interconexión con respecto a casos concretos. Para la identificación y determinación de la norma jurídica que debe aplicarse al caso concreto, es necesario tener en cuenta un doble nivel de "punto de vista interno": el propio del "espacio jurídico", es decir, la delimitación de la pluralidad de los órdenes jurídicos en cuestión y la identificación de sus interconexiones, y el propio del orden jurídico particular, es decir, el “lugar" donde la ley toma forma y se aplica al caso concreto. El perímetro del espacio jurídico no se completa de una vez por todas, sino que depende de la naturaleza de las cuestiones en juego, de los sujetos implicados, de los efectos del comportamiento y de las decisiones (*quod omnes tangit ab omnibus comprobetur*). Las instituciones de los ordenamientos jurídicos pertenecientes a un espacio jurídico común, y principalmente las judiciales, son al mismo tiempo competentes para administrar las interrelaciones entre los ordenamientos jurídicos en cuestión o la pertinencia de las normas producidas en otros lugares (*lex alius loci*) para el orden jurídico interno. La noción de “espacio jurídico” se vuelve más importante y decisiva que el “sistema jurídico” habitual. Si, por ejemplo, consideramos que, como ya se ha mencionado, en algunos casos el ciudadano de la Unión Europea

tiene la opción de elegir someter ciertas relaciones jurídicas a las normas del sistema jurídico nacional que considera más favorables, podemos ver fácilmente que esto disminuiría la capacidad de un sistema jurídico para dictar normas exclusivas, lo que tradicionalmente se considera esencial para su concepto. A este respecto, Natalino Irti señaló que el derecho europeo es un "espacio sin fronteras internas", pero no es un lugar. El derecho, para poder ser comprobado, aplicado y ejecutado, necesita descender del espacio a los lugares, para tomar posición en la tierra. "Aquí se da una alternativa: o bien que los autores del intercambio elijan el lugar del acto económico, y por lo tanto se prefieran unos a otros entre los posibles derechos (que se ofrecerían como si estuvieran en competencia); o bien que el derecho, al atravesar los territorios mediante acuerdos interestatales, persiga y alcance el acto económico, fijándolo en un lugar determinado. O bien la economía elige el lugar de la ley; o bien la ley determina el lugar de la economía". Sólo queda entonces compartir esta resignada observación de Gustavo Zagrebelsky: «la ley como sistema ya no es un hecho, como lo era en el siglo XIX, pero, en todo caso, podríamos decir que se ha convertido en un problema, un problema muy grave». El abandono de una concepción estática del sistema jurídico en favor de una concepción dinámica, de modo que el sistema sea entendido a la manera de Ehrlich, es decir, cómo se ordena el derecho de vez en cuando con referencia a casos concretos, requerirá la identificación de todo el material jurídico necesario para regular una situación o una relación y para redescubrir su principio de unidad, que no siempre puede basarse pura y simplemente en la soberanía del Estado, sino que debe tener en cuenta las interdependencias, equivalencias y prioridades. Esta configuración del sistema será, por lo tanto, un trabajo conjunto de legisladores, jueces y juristas, mientras que la del pasado estuvo dominada por el papel prioritario del legislador o de la política. Por último, hay que señalar que los propios agentes privados participan ahora en cierta medida con sus elecciones e iniciativas en la construcción de los sistemas jurídicos que se basan en este cuerpo de leyes y garantizan su funcionalidad. El particular adquiere un papel activo en la

construcción del orden que en el pasado fue prerrogativa exclusiva de la esfera pública[382]".

En este espacio jurídico, según algunos, ya no estamos en el campo del razonamiento bivalente (A o no A), característico de los sistemas jurídicos nacionales y de las tradiciones jurídicas complejas, sino en el campo del razonamiento multivalente[383], una vía media. Sin embargo, esto último podría dejar lugar al relativismo y a ese concepto occidental de tolerancia[384]. En este sentido, la universalidad de la organización de la humanidad en comunidad y el "grito de la tierra" podrían superar el viejo dilema de la tolerancia del otro y sustituirlo, con el reconocimiento de la otra comunidad, por la aceptación. Siendo una necesidad, siendo derivados de una realidad de hecho, precisamente la comunidad y la tierra (representación exterior de la unidad a la que anhela todo ser humano y toda la humanidad), por los derechos de las comunidades no se hablaría de un universalismo impuesto desde arriba sino de una universalidad a defender[385]. Los derechos universales de las comunidades no buscan una visión ontológica común de la realidad, sino más bien un objetivo común basado en el hecho de la organización comunitaria del ser humano. La multivalencia, la ruta media característica de las complejas tradiciones orientales, y el bivalente de los sistemas jurídicos occidentales, se enriquecen mutuamente[386] por primera vez en un objetivo común de la humanidad entera. En la aceptación y en el reconocimiento de la comunidad "diferente" de la propia, no hablamos de tolerancia sino de

[382] VIOLA, *Francesco, Il futuro del diritto, Lectio magistralis di commiato* (Aula Magna, Facultad de Derecho, Universidad de Palermo, 26 de noviembre de 2012), en *Persona y derecho*, 79 (2018), pp. 9-36. Traducción propia del autor.
[383] GLENN, Patrick, *Tadizioni*, cit. p. 572 y ss.
[384] *Ibidem*. pp. 578 e ss.
[385] "El derecho como lenguaje de interacción ya posee en sí mismo una carga transcultural, ya que está dirigido a hacer que los extraños se hablen entre sí", VIOLA, Francesco, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in A. BERNARDI (a cura di) *Multiculturalismo, diritti umani, pena*, Milano, Giuffré, 2006, p. 44. Citado así en PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi nell'ambito della tematica multiculturalista: Taylor e Habermas a confronto*, en *L'altro diritto (*ADIR), 2009, que es posible recuperar a la url: http://www.adir.unifi.it/rivista/2009/pirosa/cap1.htm#n120 .
[386] FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2020: "Como toda realidad cultural, las culturas de la Amazonia profunda tienen sus límites. Las culturas urbanas de occidente también los tienen. Factores como el consumismo, el individualismo, la discriminación, la desigualdad, y tantos otros, componen aspectos frágiles de las culturas supuestamente más evolucionadas. Las etnias que desarrollaron un tesoro cultural estando enlazadas con la naturaleza, con fuerte sentido comunitario, advierten con facilidad nuestras sombras, que nosotros no reconocemos en medio del pretendido progreso. Por consiguiente, recoger su experiencia de la vida nos hará bien".

enriquecimiento y "simpatía[387]" tanto de la sola macro-comunidad sacrificial como de la gran comunidad mundial. La aceptación y no la tolerancia combinan el pensamiento bivalente y el multivalente, lo que da lugar a la conciliación y la cooperación entre las diversas macro-comunidades. En este sentido, los derechos de las comunidades son universales, lo cual es muy distinto de ser absolutos. Proponen un punto en común, no un absoluto. "Lo que caracteriza a un concepto o norma como 'absoluto' es su invariabilidad o inmutabilidad. Los absolutos son fijos y no admiten variaciones de ningún tipo, ni culturales ni temporales. Las culturas son a menudo concebidas como pequeños universos absolutos. Es una ilusión pensar que el problema actual de la identidad cultural se ha librado del absolutismo. Por el contrario, representa un triunfo y una multiplicación del mismo. El absolutismo es mucho más peligroso que el universalismo. Es un error creer que, para luchar contra el absolutismo, la universalidad debe ser suprimida. Paradójicamente, el resultado es la proliferación del absolutismo. «Universal» no significa «absoluto», sino que significa «común», es lo que une cosas muy diferentes. Si no hubiera un punto en común, no podría haber comunicación o relación entre diferentes individuos, culturas o concepciones. La universalidad permite la relación, mientras que, como hemos visto, la absolutez la hace imposible. Por eso tenemos que estar de acuerdo con Ferrajoli cuando dice que el enfoque universalista no sólo promueve el diálogo intercultural, sino que es «el único que lo hace posible». Incluso suponiendo que sea una contribución de la cultura occidental, ¿cuál es el daño, ya que permite el entendimiento y la comprensión entre diferentes individuos y culturas? Sólo es necesario asegurar que la cultura occidental no se aproveche de ello, transmitiendo sus valores específicos no universales, es decir, comunes[388]".

En este sentido, la universalidad y la sostenibilidad de este sistema de derechos son dos caras de la misma moneda. El crecimiento indiscriminado del modelo "porno-capitalista[389]" no sólo es absolutista, sino que no es universal porque

[387] Del latin. *sympathia*, que deriva del griego *sympátheia*, de *páthos*, 'afecto, sentimiento', con el prefijo syn- 'con, juntos': sentir juntos.
[388] VIOLA, Francesco, *L'universalità dei diritti*, cit. pp. 115-187 (número monográfico de "Annuario di etica", 3/2006). Traducción propia del autor.
[389] "Lo expone todo como mercancía y lo exhibe. No conoce ningún otro uso de la sexualidad. Profaniza el Eros para convertirlo en porno". HAN, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014, p. 27.

es insostenible[390]. Los derechos de las comunidades también son universales en el sentido de que conectan la calidad de la dignidad de la comunidad individual con

[390]A tal respecto resulta interesante la reflexión de Luigino Bruni sobre el capitalismo moderno y la regulación comunitaria: "Las culturas humanas siempre han experimentado y sabido que la libido del eros y la libido del dinero son dos fuerzas muy similares: son esenciales para la vida y el crecimiento de las comunidades, pero si no son gestionadas y reguladas por instituciones adecuadas y fuertes, hunden a esas mismas comunidades en el caos. Lo que vemos en este período con esta grave crisis financiera, económica y moral no son más que los frutos mortales de una economía y unas finanzas dejadas a merced de sus propios impulsos sin regulación comunitaria y social. Algo similar ocurre con lo que sucedería en una comunidad en la que toda la socialidad se jugara sólo en el registro del eros, sin referencia alguna a la filia, el ágape y sus instituciones típicas. La libido erótica y la libido del dinero son pasiones fuertes, que deben ser educadas, dirigidas y - hay que recordarlo - controladas, viviendo la bella virtud de la prudencia, individual y colectiva. Después de esta premisa, me gustaría centrarme en tres aspectos de esta crisis. El primero. Lo que la actual crisis financiera está mostrando es la radical fragilidad y vulnerabilidad del capitalismo de tercera generación. En el sistema económico tradicional (desde las ciudades medievales hasta la Europa moderna) una crisis como la actual no era ni siquiera concebible. En esas economías, el consumo se fundó y se vinculó a la producción real. El ingreso de las personas y los países era un indicador muy importante, porque indicaba claramente y sin ambigüedades cuánto podía gastar e invertir una familia y un país. Los ingresos eran el límite natural del consumo y el ahorro. Los ingresos no consumidos se depositaban, a menudo (cuando existían y estaban seguros), en bancos donde, gracias a los intereses que maturaba el dinero, el valor del capital no se deterioraba con el tiempo. En ese mundo, o capitalismo, las crisis económicas (como la del 29) sólo podían ocurrir debido a una crisis en la economía real (especialmente los fracasos empresariales...), que producía desempleo, y por lo tanto una reducción de los ingresos reales. Este sistema económico tradicional entró en crisis en el siglo XX, con el nacimiento del capitalismo financiero, que cambió radicalmente la naturaleza del sistema económico y nuestras vidas. Este cambio ha producido algunas cosas interesantes, pero a un costo muy alto: ha hecho que el sistema económico sea tremendamente frágil. John M. Keynes fue el economista que más captó y denunció, proféticamente (estábamos en 1936), la naturaleza financiera del nuevo capitalismo y su fragilidad estructural, un autor que hoy debemos volver a leer y meditar profundamente. Las crisis como la que estamos viviendo son, por lo tanto, la regla y no la excepción del capitalismo financiero, especialmente hoy en día cuando la globalización amplifica los efectos de las crisis. La inestabilidad y la fragilidad son sólo la otra cara de un modelo de desarrollo que permite que cien dólares de ingresos reales se conviertan en mil y más, sin relación alguna entre ese dinero y el trabajo humano. ¿Tendremos que acostumbrarnos pronto a crisis como ésta y otras aún más devastadoras? Me temo que sí, al menos hasta que este capitalismo se convierta en algo diferente. Sin embargo, a corto plazo sería necesario reabrir una profunda reflexión sobre el capitalismo, que no es sólo económico y financiero, sino también político y cultural; una reflexión global y mundial que sigue siendo «firme» sobre los acuerdos de Bretton Woods en la posguerra. Keynes, que también se encontraba entre los promotores de esos acuerdos, estaba convencido de que dada la nueva naturaleza del capitalismo se necesitaba un nuevo «pacto social», nuevas reglas y nuevas instituciones (económico-políticas) para gestionar esta nueva realidad. El FMI y el Banco Mundial son el resultado, muy parcial y parcialmente traicionado, de ese nuevo pacto. En los últimos decenios algo se ha movido, y a finales de los años noventa la conciencia civil mundial estaba madurando en la creencia de que el capitalismo requería un gobierno diferente y más cuidadoso. El impuesto de Tobin, y el debate en torno a él, actuó como catalizador de un proceso social que alcanzó su punto culminante con el G8 en Génova en julio de 2001. El 11 de septiembre, sin embargo, desvió durante años la atención de la sociedad civil internacional de los problemas de la nueva arquitectura del capitalismo financiero, con el fin de orientarla hacia los temas de seguridad y terrorismo. Hoy nos damos cuenta de que en estos siete años de «distracción» el proceso ha estallado (¡basta con mirar los datos sobre la amplificación del endeudamiento de los bancos en el último decenio!), y de repente nos damos cuenta de que hubo otra «guerra» y otra «seguridad» no menos grave y urgente que los controles de pasajeros en los aeropuertos, problemas que amenazan la «economía posmercado» de todas las familias del planeta. Por lo tanto, la crisis actual nos dice de manera dramática que el "capitalismo financiero" requiere un nuevo Bretton Woods que rediseñe la nueva arquitectura del capitalismo de tercera generación para que estas crisis no implosionen el frágil

sistema mundial. Esperemos que estos nuevos acuerdos sean esta vez democráticos, que tengan en cuenta seriamente a África, Asia y América del Sur.
Y así llegamos al segundo punto. Con el advenimiento del capitalismo financiero, la banca y las finanzas han cambiado progresivamente su naturaleza, convirtiéndose cada vez más en especuladores, cuyo principal objetivo es obtener beneficios (¡y hacer muchos de ellos!), desapareciendo así día tras día la función social que la banca y las finanzas siempre han desempeñado y siguen desempeñando. Las instituciones bancarias y financieras son indispensables en la economía moderna. Como tuve ocasión de decir también en L'Osservatore Romano (28.9.08), la grave enfermedad del capitalismo contemporáneo es más bien la transformación progresiva de los bancos de instituciones a especuladores. El especulador es un sujeto cuyo objetivo es maximizar el beneficio. La actividad que lleva a cabo no tiene ningún valor intrínseco, sino que es sólo un medio para enriquecer a los accionistas y a los directivos. El economista Yunus, Premio Nobel de la Paz y fundador del Banco Grameen, nos recuerda siempre que en la economía de mercado el acceso al crédito es un derecho humano fundamental, porque si este derecho no se cumple, las personas no pueden llevar a cabo sus proyectos y escapar de las muchas trampas de la pobreza. Si esto es cierto, entonces el banco especulativo debe ser la excepción y no la regla de la economía de mercado, aunque sólo sea porque los productos que el banco gestiona son siempre de alto riesgo y, sobre todo, porque el capital que arriesga pertenece a las familias. Estoy convencido de que una reforma radical que debe salir de esta crisis es la transformación de los bancos en instituciones más cercanas a las organizaciones sin fines de lucro que a los especuladores, si es cierto que el banco es una institución que tiene una limitación de eficiencia y economía, que debe salvaguardar los intereses de muchas personas. No es ciertamente una coincidencia que, desde los Montes de Piedad de los Franciscanos del siglo XV hasta los bancos cooperativos, el banco también se pensara como una empresa sin ánimo de lucro, precisamente porque eran muchos los intereses que tenía que satisfacer. Así que lo que los fracasos de estos días nos enseñan es que el banco es una institución con un gran valor social y una gran responsabilidad: no puede ser abandonado al arriesgado juego de la búsqueda de beneficios. Y finalmente el tercer aspecto. Detrás de esta crisis también hay una crisis moral, que también afecta a nuestra relación con los bienes y estilos de vida. El endeudamiento (en los EE.UU. pero cada vez más en el mundo opulento) mucho más allá de las posibilidades reales de ingresos, es una forma de dopaje similar a la que los "jugadores" de las finanzas son presa. El endeudamiento para el consumo es un acto con otros riesgos, porque si bien el endeudamiento para una inversión es sano y natural, partiendo de la hipótesis de que si la inversión es buena el valor añadido también remunerará el interés bancario, el endeudamiento para vacaciones exóticas o casas de lujo puede ser un acto similar al de Pinocho que, siguiendo los consejos del Gato y la Zorra, sembró dinero esperando verlo mañana crecer multiplicado en los árboles. Nadie, por supuesto, quiere negar que dentro de ciertos límites la deuda de las familias puede ser virtuosa para la economía y el bien común. Pero es aún más cierto que el banco que presta demasiado y a la gente equivocada no es menos incivilizado que el banco que presta demasiado poco a la gente correcta. Si los banqueros y los asesores financieros se comportan como nuevos gatos y zorros, todos acabarán viviendo, a diferencia de los cuentos de hadas, "infelices e infelices". Una última consideración. Hay un aspecto importante en toda esta "tormenta" que nunca es resaltado por los medios de comunicación. Quienes han hecho inversiones éticas en los últimos años (en el Banco Ético, por ejemplo, pero también en muchos bancos cooperativos) se encuentran hoy con un resultado que es al mismo tiempo ético, económicamente ventajoso y muy seguro. Esta crisis está poniendo en duda el sistema de incentivos y valores en juego, incluidos los puramente económicos. Como ha sucedido muchas veces en la historia, el cambio climático puede llevar a la extinción de grandes mamíferos y al desarrollo de organismos más pequeños y ágiles, que en el clima anterior parecían estar en desventaja. Si esta crisis, a pesar de su gravedad y del gran dolor que está causando (el dinero es importante cuando lo necesitas para vivir), puede servir para crear un nuevo pacto social planetario para una economía más ética, amigable y libre, entonces habrá sido un felix culpa. Si en cambio vemos en nuestras cómodas casas los debates televisivos sobre la crisis, alternando las noticias sobre el colapso del banco con la espera de las colosales ganancias en el enalotto, convencidos de que la culpa es sólo del malo del Gato y el Zorro de Wall Streat o de Piazza Affari, entonces en pocos meses nos olvidaremos de todo y volveremos al dopaje del consumo. Esperando la próxima crisis". BRUNI, Luigino, *Tre aspetti della crisi finanziaria*, in *Bene Comune*, 28 ottobre 2008, on line https://www.benecomune.net/archivio/economia-e-finanza/tre-aspetti-della-crisi-finanziaria/

la sostenibilidad. Una comunidad sólo es digna de ser reconocida como tal en la medida en que se propone como sujeto de la sostenibilidad ecológica integral (entonces también económica). Como bien nos recuerda el Papa Francisco, la ecología integral no se refiere simplemente a las medidas adoptadas para desarrollar modelos más sostenibles, sino que tiene que ver con la identidad misma del individuo y, por lo tanto, también de la comunidad[391]. En este sentido, los derechos de las comunidades tienen una vocación universal porque no proponen un sistema absoluto de valores, sino que indican un objetivo común, la comunalidad mencionada anteriormente, en la que coinciden el concepto de la dignidad de la macro-comunidad y el concepto de sostenibilidad. De hecho, el artículo 7 de los derechos universales de las comunidades propuestos destaca cómo "es necesario que cada macrocomunidad mantenga una relación sostenible con otras macrocomunidades en términos de creatividad, innovación y generatividad para el bien común planetario". La universalidad está garantizada por la necesaria relacionalidad entre las diferentes macrocomunidades para que se reconozca una dignidad y se coopere de manera sostenible para el bien común planetario. Como se señaló en el capítulo anterior "*none survives, unless we all survive*[392]". Ya Tommaso d'Aquino en la Summa subrayó cómo el bien común justifica el tiranicidio cuando el gobernante en lugar de proteger el bien común se protege sólo a sí mismo. Se hace explícito el *ius resistentiae*, que no es una sedición, es una restauración del orden divino frente a la anomia del tirano. El correcto orden divino para Tommaso d'Aquino es aquel en el que la totalidad es anterior a la parte. Dios está antes que las criaturas en un nivel teológico. En el plano político secularizado, la *communitas* está antes que los individuos y no puede ser trascendida desde ellos; los individuos deben vivir en ella en busca del bien común. En este sentido, hoy en día el tirano parece ser el ya mencionado "porno-capitalismo" y su dictadura de la felicidad en el que se presenta la comunidad mundial constituida de individuos que

[391] FRANCISCO, PAPA *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, parrafo 39. "La economía globalizada daña sin pudor la riqueza humana, social y cultural. La desintegración de las familias, que se da a partir de migraciones forzadas, afecta la transmisión de valores, porque «la familia es y ha sido siempre la institución social que más ha contribuido a mantener vivas nuestras culturas». Además, «frente a una invasión colonizadora de medios de comunicación masiva», es necesario promover para los pueblos originarios «comunicaciones alternativas desde sus propias lenguas y culturas» y que «los propios sujetos indígenas se hagan presentes en los medios de comunicación ya existentes»". Sobre el tema véase también FRANCISCO, PAPA, *Carta encíclica Laudato si'*, cit.

[392] FISCHLIN, Daniel; NANDORFY, Martha, *The community of rights, cit*. p. 129 y ss.

tienen la ilusión de ser mónadas desconectadas, claramente para aumentar el lucro (un individuo consuma más que una comunidad en la que se comparten los bienes). Obviamente, el "porno-capitalismo" es una representación creada por el propio ser humano que poco a poco va tomando conciencia de que su realización no puede separarse del otro, en este caso de la tierra. La explotación insostenible de los recursos de nuestro planeta y la contaminación desenfrenada nos enfrentan a la imposibilidad de un desarrollo humano pleno sin tener en cuenta nuestra relación con la tierra, es esta hoy en día la que nos abre a la transcendencia y al concepto de "otro". Es la propia tierra la que nos indica la vocación del ser humano en la modernidad. Por consiguiente, la universalidad de los derechos de las comunidades radica en ello, no sólo en poner a cada comunidad individual en relación con este hecho, es decir, su relación con el planeta, sino también en relación con las demás macrocomunidades y con si misma ante todo (la propia memoria de sí misma, su propia tradición, ya significa entrar en contacto con otro yo que ya no es porque es pasado, por lo que la macrocomunidad al reflexionar sobre sí misma y su tradición ya entra en relación con otro yo) a fin de lograr un modelo común de desarrollo sostenible. Una necesidad en primer lugar para la supervivencia, por lo tanto, universal en cuanto está relacionado con la vida misma, y en segundo lugar existencial. Esto otorga a los derechos de las comunidades y a las comunidades un destino común. Por lo tanto, se podría establecer un círculo virtuoso a partir del objetivo de la sostenibilidad para el bien común. El bien común planetario es hoy más que nunca una necesidad primaria vinculada a la supervivencia de la especie humana, un derecho intergeneracional o, si se prefiere, un derecho re-generacional[393], un derecho de supervivencia y de sentido que se opone radicalmente a los ya mencionados "*diritti della senzienza*"[394]. Como señala

[393]Sobre la re-generación véase IULA, Emanuele, *Nous les fils*, cit. p. 89 y ss.

[394] La oposición al porno-capitalismo y a los "diritti della senzienza", en los que todo parece estar heterodirecto, toma hoy la forma de las luchas simplistas del populismo, luchas esporádicas por los derechos de las minorías a la carta o la conspiración. Todos son sistemas no creativos de la cuestión del sentido. Evitan la necesidad original del ser humano de encontrar un significado en el mundo en el que vive. Por el contrario, absorben los empujes de la conciencia infeliz, de la rebelión contra un sistema insostenible y sin sentido, llevándolos de vuelta a los cimientos del propio sistema. En cierto modo son funcionales al sistema para mantenerse vivo. "Necesitamos una oposición razonada. Le falta una *Koiné*, una gramática común de la oposición. Hay microlugares en los que se descarga la ira (por ejemplo, la lucha pública por el agua), como en el 1984 de Orwel en los dos minutos de odio para volver a ser productivos" afirma Diego Fusaro. Si estos fenomenos se interpretaran como una demanda más profunda de un sentido de humanidad y de las comunidades humanas pueden conducir a acontecimientos inesperados en la creación de un modelo económico, cultural y político sostenible.

Luigino Bruni "la forma en que hemos entendido las empresas y el mercado en los últimos cien años está experimentando una crisis mucho más radical y profunda que la crisis financiera de los últimos años. La crisis financiera que comenzó en 2007 fue una especie de ataque cardíaco del sistema, pero, una vez colocado el «*stent*», el «paciente capitalismo», con la ayuda de algunos medicamentos, se sintió bien de nuevo y reanudó el estilo de vida anterior. Por metáfora: el comportamiento de las finanzas y los ahorradores mundiales no ha cambiado desde la crisis. Esta vez, sin embargo, en materia de medio ambiente, las cosas parecen muy diferentes y más serias. Esta vez no hay el *spread*, esta especie de sacramento de la religión capitalista que, aunque invisible, se refiere a la «divinidad». Lo que está en juego aquí es la propia supervivencia de la especie humana, o al menos la posibilidad de que muchos continúen o desarrollen una buena calidad de vida. La crisis ambiental, que en estas dimensiones no tiene precedentes en la historia de la humanidad, representa un cambio radical en las condiciones de vida, y dice que debemos pasar a algo completamente nuevo"[395]. Un derecho como los de los derechos universales de las comunidades, por lo tanto, en su universalidad enraizada en lo relacional-finalista, en la comunión de destino, pone el centro el diálogo yo-tú, creador de sentido, y más aún el diálogo nosotros-vosotros. De esta manera se podría pasar gradualmente de una concepción hobbesiana de vivir la tierra, el famoso "*homo*

[395] BRUNI, Luigino, *Economia, il cambiamento inevitabile*, in *Messaggero di S. Antonio* del 02.12.2019 recuperable a la url: http://edc-online.org/it/header-pubblicazioni/luigino-bruni/889-it-editoriali-vari/it-msa/15626-economia-il-cambiamento-inevitabile.html. Traducción propia del autor. Siempre Bruni en el mismo artículo señala cómo: "Todos estos expertos lo saben desde hace mucho tiempo, pero en los últimos meses ha habido una aceleración muy rápida. El movimiento *Fridays For Future* y el pensamiento y la acción del Papa Francisco (basta con pensar en *Laudato si'* y el movimiento que surgió de él), han impresionado un volante en la historia - el discurso de Greta en la Cumbre de las Naciones Unidas es el discurso político más importante del siglo XXI -. La conciencia de que el juguete se ha roto se está generalizando, es popular, universal, cada vez menos disputada. Las empresas deben cambiar de cultura, no por altruismo, ni por amor al bien común, sino simplemente si no quieren fracasar. El único verdadero gobernante del capitalismo es el consumidor con sus preferencias. Este es un dogma de la religión capitalista, pero también es su gran fragilidad, porque si los consumidores cambian juntos sus preferencias, las empresas sólo pueden cambiar rápidamente los productos. Dentro de unos meses esta ola de cambio de época se extenderá desde el plástico (donde ya está activo) a muchos otros productos: desde coches a aviones - el mercado aéreo está experimentando un cambio radical: empieza a ser normal que los ponentes no acepten venir a las conferencias para no coger el avión -. Todas estas empresas lo están percibiendo, porque el empresario es un precursor de las tendencias del mercado. Pero hay más: es muy probable que lo que está sucediendo en el frente ambiental avance progresiva y rápidamente en el frente social. Las empresas con estructuras de gobierno y propiedad no participativas concentradas en unos pocos accionistas muy ricos serán castigadas por los consumidores, en particular los jóvenes. Y la anormal desigualdad que el capitalismo está produciendo se sentirá cada vez más como otra forma de "efecto invernadero". Lo que está sucediendo en Chile dice exactamente que el CO^2 de la desigualdad es algo que hay que tomar muy en serio".

homini lupus" a una concepción de *homo homini natura amicus*, el hombre es por naturaleza amigo del otro hombre, se pasaría de la competición a la participación. En su universalidad, los derechos universales de las comunidades podrían, por lo tanto, constituir un primer "piquete", un límite escrito que refleje un límite real, para construir también una "economía de comunión" sostenible, como teorizaron Luigino Bruni[396] y Stefano Zamagni, e interpretar el post-capitalismo[397]. En este sentido, los derechos universales de las comunidades al ser también deberes (el deber de una comunidad de ser sostenible constituye su derecho a ser reconocida en su dignidad), proponiendo una visión común finalista, es decir, el cuidado de la tierra, son universales (Artículo 6 de los derechos universales de las comunidades propuestos). A este respecto es necesario mencionar la relación entre el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, a la que se refiere el artículo 7, y los derechos universales de las comunidades[398]. La primera coloca a la

[396]MORAMARCO, Vito, BRUNI, Luigino, *L'economia di comunione, Verso un agire economico a "misura di persona"*, Milano, Vita e pensiero, 2000. En resumen, se trataría de una economía basada en el dar y en el no tener.

[397] Véase sobre el tema MINNETTI, Silvio, *Postcapitalismo? La sfida della disuguaglianza e il paradigma della condivisione,* pubblicato en *benecomune.net* y recuperado a la url*:* https://www.benecomune.net/rivista/rubriche/pensieri/postcapitalismo-le-sfida-della-disuguaglianza-e-il-paradigma-della-condivisione/ . En particular el autor subraya que: "Francisco afirma que el verdadero desarrollo no es sólo económico, sino también social y ecológico, es decir, integral, interconectado en un sistema que no genera pobreza, injusticia y exclusión. También en este caso, otro paso decisivo hacia el poscapitalismo, ya que nos empuja a crear las condiciones que permitan a las personas vivir de forma desinteresada y abierta a compartir. Esto implica educación, compromiso personal, caridad, en un mundo en el que "surge hoy la convicción de que todo está en relación, y que el auténtico cuidado de la propia vida y de las relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, de la justicia y de la fidelidad a los demás (LS 70)". Traducción propia del autor.

[398] El 22 de abril de 2010, Bolivia acogió la *Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra*. La conferencia contó con la participación de más de 35.000 personas y terminó con la adopción de una declaración del Presidente Evo Morales Ayma, que será presentada a las Naciones Unidas. La Declaración se inspira en otros acuerdos autorizados como la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y la *Carta de la Tierra*. En el preámbulo se reconoce expresamente nuestra profunda dependencia de la Tierra y nuestra relación con ella y que la Tierra es una "comunidad indivisible de seres diversos e interdependientes con los que compartimos un destino común y con los que
debe relacionarse de manera que beneficie a la Madre Tierra". Un extracto de la declaración afirma: "Artículo 2. Derechos fundamentales de la Madre Tierra: La Madre Tierra tiene derecho a existir, a persistir y a continuar los ciclos de vida, las estructuras, las funciones y los procesos que sostienen a todos los seres. Otros textos fundamentales con respecto a los derechos sobre la tierra son: la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948* y la *Carta de la Tierra* de 2000. Véase también la *Declaración de Estocolmo* de 1972; la *Carta Mundial de la Naturaleza* de 1983; *Cuidar la Tierra: estrategia para el futuro de la vida* de1991 ; la *Declaración del Parlamento de las Religiones Mundiales* de 1992, el *Pacto para la Tierra* de 1996; la *Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras* de 1997; un *Manifiesto por la Tierra* de 2000; los *Objetivos de Desarrollo del Milenio* de 2000; un *Manifiesto por la Vida* de 2002". BURDON, Peter, Earth *Rights: The Theory*, University of Adelaide Law School

tierra misma en el centro de los derechos, tal vez por primera vez se considera a la tierra como "otro" a nivel jurídico, como un sujeto viviente[399]. Sin embargo, los derechos universales de las comunidades no conciernen directamente a la tierra sino a las comunidades que la habitan. La referencia a esta carta por los derechos universales de las comunidades pone de relieve dos características fundamentales de estos derechos. Por un lado, el reconocimiento de la interdependencia de la supervivencia de las macrocomunidades y, más en general, de la comunidad mundial y, por otro lado, el fundamento de algunos de los deberes del código de derechos universales de las comunidades. Es precisamente en este sentido que podemos hablar de una necesaria y no impuesta universalidad de tales deberes. Tales deberes serían universalmente necesarios como consecuencia de las condiciones contingentes del planeta tierra y en su conexión con el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra y con la Carta de la Tierra. Por lo tanto, estos deberes son universales y entrarían también dentro del concepto de razón *pública* desarrollado por Rawls.

Research Paper No. 2011-011, University of Adelaide Law School, 2011. Se puede recuperar en la url: http://ssrn.com/abstract=1765386. Traducción propia del autor.

Con respecto a la sostenibilidad para el futuro de la Tierra, también es necesario mencionar los llamados *Objetivos de desarrollo sostenible para 2030* acordados en la resolución A/RES/66/288 de las Naciones Unidas. También es central la llamada *Carta de la Tierra*. "El texto final de la Carta de la Tierra, que fue aprobado en una reunión de la Comisión en la sede de la UNESCO en París en 2000, contiene un prefacio, 16 principios fundamentales, 61 artículos y una conclusión titulada "Una mirada al futuro".

En el prefacio se afirma que "somos una sola familia humana y una comunidad en la Tierra con un destino común" y en la *Carta de la Tierra* se insta a todos a que reconozcan su responsabilidad común, según sus inclinaciones y capacidades, para el bienestar de toda la familia humana, un lugar importante de vida comunitaria, y de las generaciones futuras. Reconociendo las interrelaciones entre las cuestiones ambientales, económicas, sociales y culturales de la humanidad, la Carta de la Tierra presenta una estructura ética integrada. Los títulos de las cuatro secciones en las que se dividen los principios indican su visión de futuro: I. Respeto y cuidado de la comunidad de vida; II: Integridad ecológica; III: Justicia social y económica; IV: Democracia, no violencia y paz. La *Carta de la Tierra* identifica una serie de actitudes espirituales profundamente compartidas que culminan en una visión de paz y alegre celebración de la vida. A este respecto el sitio web: https://www.cartadellaterra.it/index.php?c=storia. Traducciones de la carta propias del autor.

[399] TEILHARD DE CHARDIN, Pierre*, Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia umana*, Verona, Gabrielli editori, 2004, pp. 160 y ss. y p. 169.

2. "No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin el diálogo entre las religiones".[400]

Como se ha señalado en el capítulo anterior, las comunidades a las que nos referimos son macro-comunidades rituales que, al reconocer la necesidad de un "código de primeros auxilios", entablan un diálogo y una relación entre sí, tomando conciencia de su propio macro-ritual y convirtiéndose en comunidades icónicas.

Las macro-comunidades a las que se hace referencia, como se señaló en el capítulo anterior, coinciden con las macro-comunidades religiosas: hinduismo, cristianismo, budismo, sintoísmo, judaísmo, islam en sus corrientes principales. Como provocación o quizás como realidad, refiriéndose a los escritos de Walter Benjamin[401] y Luigino Bruni[402], también se podría incluir entre las macro-comunidades sacrifícales aquella parte de Occidente que tiene el consumo como un ritual común de sacrificio, la comunidad del neoliberalismo financiero sin reglas[403]. "Frente a la globalización de la economía de mercado, estamos igualmente en condiciones de necesitar hoy en día mecanismos que permitan una hermenéutica humana y social del derecho económico. Sin embargo, a diferencia de la experiencia del movimiento obrero, esta hermenéutica ya no puede tener lugar bajo la égida del estado nacional..." [404].

Las macro-comunidades son el origen, pero también el propósito de los derechos universales de las comunidades. En su referencia a un sentido existencial del ser humano, plantean la cuestión de por qué el ser humano y su acción son humanos[405]. En su naturaleza hay una oposición radical al no sentido de los "diritti

[400] KÜNG, Hans, PROJEKT WELTETHOS, München, Piper, 1990, p. 171.
[401] BENJAMIN, Walter, *Capitalismo,* op. cit.
[402] Para una visión completa sobre el tema BRUNI, Luigino, *Il capitalismo e il sacro*, Milano, Vita e Pensiero, 2019.
[403] Sobre el tema LEGENDRE, Pierre*, La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Arte Mille et Une Nuits, 2000.
[404] SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, cit. p. 248.
[405] Para un debate sobre la visión de las comunidades religiosas como comunidades de sentido: "En este contexto debe plantearse la cuestión del papel público de las religiones en la formación de la comunidad europea nacional y transnacional, ya que los problemas -como ya se ha dicho- han pasado a ser los mismos para ambas. La cultura europea ha tomado el camino de la completa separación entre el estado y las iglesias, pero esto no significa (o no debería significar) que la comunidad política

della senzienza"[406]. Es precisamente de esta manera que al ser constitutivamente cuencas de sentido pueden relanzar una visión del mundo totalmente antagónica al

pueda prescindir de la contribución de las religiones como fuente de significado y espíritu de fraternidad. En una comunidad política, la esfera pública se despliega en tres niveles o áreas diferentes: el espacio común, el espacio institucional y el espacio político. Esta es por supuesto una distinción ideal, porque en realidad hay a menudo entrelazamientos inextricables, pero especialmente para las religiones es bueno mantener estos tres planos diferenciados. El espacio común es el de la sociedad civil, donde las iniciativas voluntarias de los ciudadanos y sus asociaciones libres florecen con el único límite del orden público. Puede ser ejemplificado por el "camino" en el que debe haber libre circulación sin restricciones en la dirección a tomar, el camino a seguir, y también la manera de ayudar a los demás. El área común debe ser tan inclusiva y acogedora como sea posible. El espacio institucional es donde se toman las decisiones que son vinculantes para todos los ciudadanos, como los parlamentos y los tribunales en primer lugar. En esta área es bueno que la religión no esté presente, para asegurar la independencia de la elección política y la imparcialidad de su aplicación. El espacio político es el de los debates públicos en los que se forma la opinión pública y se discuten los valores fundamentales de la vida asociada y su interpretación, preparando así el terreno para la determinación del bien común. Se ejemplifica con la "plaza", es decir, los lugares en los que los ciudadanos se reúnen y discuten, como sucede hoy en día principalmente a través de los medios de comunicación. En este espacio las religiones podrían y deberían llevar a cabo su misión de paz, pero bajo ciertas condiciones, que, si son respetadas por todas las partes, dan a las religiones un papel político. Primero especificaré las condiciones y luego me centraré en la contribución específica de las religiones a un futuro pacífico en Europa. En el espacio político sólo se permiten dos tipos de "argumentos": las razones y los testimonios de la vida. La participación en el debate público sobre la determinación del bien común debe apoyarse en razones que todos, creyentes y no creyentes por igual, puedan aceptar, es decir, razones independientes de la fe o de una ideología particular. Desde este punto de vista, las religiones no tienen una posición privilegiada en la plaza de la ciudad humana, aunque las razones que proponen hayan sido favorecidas o activadas por una visión religiosa (como, por ejemplo, la que confiere un carácter sagrado a la dignidad humana). Pero también hay otro "argumento", que quizás sea aún más elocuente en la esfera pública, a saber, la comunicación a través del comportamiento. Se discuten las razones, pero se aprecia el comportamiento. No sólo me refiero al caso extremo del martirio por razones religiosas, que no es sólo una confesión de fe, sino también una reivindicación de libertad, religión, pensamiento y conciencia. Pero espero que las religiones no tengan que llegar a este punto para hacer su contribución al respeto de la persona humana en Europa. De hecho, ha habido muchos otros testimonios de formas de vida asociadas, especialmente las relativas a la interdependencia y la solidaridad, que, aunque motivadas por la religión, han tenido importantes repercusiones en la esfera pública, de modo que han dado lugar a instituciones seculares fundamentales. Obviamente aquí estoy pensando, por ejemplo, en hospitales, universidades y los *monti di pietà*, pero creo que esta creatividad religiosa para dar vida a relaciones sociales significativas e instituciones sociales en el nivel sociopolítico no se agota en absoluto. En un preciso estudio sociológico sobre la participación en la vida política del ciudadano estadounidense, se ha demostrado que la pertenencia a una iglesia es un factor que refuerza la presencia activa en el plano cívico. Las razones y los testimonios se sostienen por sí mismos, es decir, pueden ser aceptados incluso por los no creyentes. Y sin embargo, de hecho, fueron criados en la incubadora de la fe religiosa. Este origen permanece oculto y es reemplazado por justificaciones seculares, pero no siempre logran salvar su significado y límites. En efecto, una vez que se ha dejado de lado la raíz teísta de los derechos humanos, la propiedad, la justicia y el respeto debido a la persona como tal, no se puede decir que haya sido sustituida por una justificación secular satisfactoria. En su lugar hay un hueco que aún no se ha llenado. Hasta que no se llene, estos logros de la civilización corren el riesgo de ser valores locos ilimitados. Los derechos se están extendiendo hasta el punto de que el lenguaje de los deberes, la propiedad privada y el mercado ya no pueden soportar ninguna regla. Es interesante observar el reconocimiento de la fecundidad cultural y social del cristianismo por parte de autores no creyentes". VIOLA, Francesco, *Il ruolo politico delle religioni in un'Europa con un futuro di pace, Relazione tenuta nella Summer School "Building Future on Peace" (Assisi,22-26 luglio 2019)*, on line en la url: https://www.academia.edu/40004308/Il_ruolo_politico_delle_religioni_in_Europa. Traducción propria del autor.

[406] ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale*, cit. pp. 199 e ss.

simple capitalismo utilitarista. Teniendo como origen y fin el ser humano, al reconocer los derechos universales de las comunidades y al ser reconocida una dignidad y una reciprocidad por estos derechos, las macro-comunidades y sus derechos tienen la posibilidad de aportar al debate jurídico, económico y cultural una visión profunda del ser humano y de sus representaciones, y en particular a ese lenguaje particular que es el del derecho (en particular, darían un sentido profundo a los Derechos Humanos y al derecho internacional, así como al derecho de las confederaciones regionales y al derecho nacional). Como destaca el título de este párrafo, mientras estén separadas, mientras cada comunidad lleve agua a su molino o simplemente no dialogue verdaderamente con otras comunidades religiosas, su vocación de ser portadora de sentido quedará relegada a un espacio privado con respeto al debate público: "No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones[407]". Añadiría a la frase de Kung que no habrá un futuro sostenible y probablemente ni siquiera un futuro sin paz entre las religiones. De hecho, son el único terraplén de un mundo que en el flujo global incontrolado de capital virtual ha perdido su brújula y su sentido. Para que haya un verdadero diálogo entre ellas es necesario que tomen conciencia de su rito sacrificial y que reconozcan el sentido del rito sacrificial de los demás como un elemento básico que subyace en cualquier comunidad, como ya señaló D'Agostino en referencia a los bienes más profundos en el relato de Herodoto sobre Darío de Persia[408]. En este sentido, las comunidades religiosas podrían iniciar un diálogo no sobre la base de las diferencias sino sobre lo que tienen en común: la fraternidad[409]. Es el "poder revolucionario de la fraternidad, el único valor

[407] Küng, Hans, Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo, Milano, Mondadori, 1986.

[408] D'AGOSTINO, Francesco, *Pluralità delle culture*, cit. p. 40.

[409] En el centro de este tema se encuentra el mencionado documento sobre la "fratellanza umana": " En nombre de la «*fraternidad humana*» que abraza a todos los hombres, los une y los hace iguales.En el nombre de esta *fraternidad* golpeada por las políticas de integrismo y división y por los sistemas de ganancia insaciable y las tendencias ideológicas odiosas, que manipulan las acciones y los destinos de los hombres (…) Este Documento, siguiendo los *Documentos Internacionales* precedentes que han destacado la importancia del rol de las religiones en la construcción de la paz mundial, declara lo siguiente: - La fuerte convicción de que las enseñanzas verdaderas de las religiones invitan a permanecer anclados en los valores de la paz; a sostener los valores del conocimiento recíproco, de la *fraternidad humana* y de la convivencia común; a restablecer la sabiduría, la justicia y la caridad y a despertar el sentido de la religiosidad entre los jóvenes, para defender a las nuevas generaciones del dominio del pensamiento materialista, del peligro de las políticas de la codicia de la ganancia insaciable y de la indiferencia, basadas en la ley de la fuerza y no en la fuerza de la ley.". FRANCISCO PAPA, GRAN IMÁN DE AL-AZHAR AHMAD AL-

verdadero capaz de hacer coexistir la libertad y la igualdad. La deriva del libre mercado debe ser frenada, ya que, a fin de cuentas, no representa más que la deriva nihilista de una libertad feroz, al ser considerada sin vínculos y, por lo tanto, absoluta."[410] En este sentido "el bien común requiere hoy en día una reconstrucción de la comunidad política a nivel nacional y transnacional. Pero esto es imposible sin un espíritu de fraternidad[411]. Aquí veo específicamente la contribución "política" de las religiones. Muchos se quejan de que la famosa tríada de la revolución francesa, es decir, la libertad, la igualdad y la fraternidad, fue la tríada más descuidada hasta que hoy en día está completamente olvidada. No es casualidad que el progresivo declive de la fraternidad haya ido acompañado de la privatización de las religiones. Que la fraternidad es necesaria para una comunidad política es muy fácil de demostrar. La libertad produce desigualdad y la igualdad tiende a la homologación. Estos dos valores por sí solos generan conflictos sociales irremediables, porque las personas, que se consideran iguales, descubren que no lo son y las personas, que ejercen con éxito sus libertades, no aceptan compartir los frutos de sus méritos con otros. Por lo tanto, no puede haber comunidad política sin añadir el valor de la solidaridad, que a su vez se basa en el espíritu de fraternidad. La fraternidad es la virtud fundamental de la cooperación. Cuando se coopera para lograr un objetivo común, uno debe estar dispuesto a sacrificar sus propios intereses individuales inmediatos para el éxito de la empresa conjunta. En estos casos se da más de lo que se recibe y se recibe más de lo que se da. Los intercambios son a menudo asimétricos, de modo que toda la sociedad se beneficia de ellos. La

---

TAYYEB, *Documento sobre la Fraternidad Humana,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2019.

[410] SARACENI, Guido, *Furore. Il feroce nichilismo del libero mercato*, en *Teoria del Diritto e dello Stato*, 2/2004, 327-332. Traducción propria del autor.

[411] Fundamental sobre el tema de la fraternidad es la pronuncia del *Tribunal Constitucional* francés interpelado a través de una cuestión prioridaria de constitucionalidad *(QPC)*. El Consejo ha reconocido la fraternidad como principio constitucional en base al artículo 2 de la declaración de los derechos humanos y con referencia que figura en el preámbulo de la Constitución y en su artículo 72-3: "De este principio se desprende la libertad de ayudar a los demás, con fines humanitarios, independientemente de la legalidad de su estancia en el territorio nacional", afirma el *Consejo Constitucional* y de conseguir, censura la sentencia de "estancia ilegal". Decisión Nº 2018-717/718 QPC de 6 de julio de 2018 recuperada del sito web: https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2018/2018717_718QPC.htm. Para un aprofondimento sul tema si veda l'articolo di Paule Gonzalès pubblicato il 6 giuglio 2018 su "Le Figaro", Migrants*: the Constitutional Council abolishes the "crime of solidarity"*, consulte el sitio web: https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2018/07/06/01016-20180706ARTFIG00112-migrants-le-conseil-constitutionnel-abolit-le-delit-de-solidarite.php?fbclid=IwAR2zxsKoxjL4tGYDlMDuoDOiv-41QbnVJZ88ehOId13k9s0Tnt6Q1YVUXuI.

fraternidad requiere previsión, y esto a su vez requiere que vayamos más allá de nuestros estrictos deberes, tomando acciones super-erogatorias. Una comunidad política no puede existir sin una forma secularizada de caridad[412]". "Se objetará que, de hecho, las religiones crean divisiones entre los creyentes y los no creyentes, y no raramente incluso dentro de los creyentes, todo lo contrario de la fraternidad. Pero esto es un fracaso de la religión y una perversión de la misma. Donde hay división y odio, no puede haber una verdadera religión, a pesar de las apariencias, y esto se aplica a todas las religiones, incluyendo el islam. Nuestras prácticas de vida deben ser continuamente purificadas. La ortopraxis es tan importante como la ortodoxia. El testimonio es tan importante como la razón. Pero esto no significa que la fraternidad sea incompatible con la disidencia y la diversidad de puntos de vista. Sólo es incompatible con la ausencia de comunicación, diálogo y respeto mutuo. Como ya he dicho, las religiones son una búsqueda de sentido y para ellas también la racionalidad es un valor a respetar. Por último, debo añadir que esta labor de purificación de las prácticas religiosas también debe referirse al aumento de su universalidad, que también es necesaria para el diálogo entre los pueblos del mundo. El hecho es que las religiones monoteístas, en el proceso de inculturación, tienden a generar culturas particulares, que a su vez tienden a encarcelar a las religiones en su particularismo conflictivo. No basta con liberar a los Estados del confesionalismo, sino que también es necesario liberar a las identidades religiosas de su aplanamiento o absorción en identidades culturales o nacionales, para que puedan hablar un idioma común que atraiga a los pueblos de Europa. El camino de la fraternidad va de lo particular a lo universal. Debemos reconocer primero como hermanos a aquellos con los que estamos acostumbrados a vivir, nuestros vecinos, y luego tomar conciencia de que la comunidad política debe ser un sistema institucionalizado de cooperación animado por un espíritu de fraternidad. Finalmente, a través de la conciencia de una interdependencia cada vez mayor, acoger como hermanos incluso a aquellos lejanos de los que somos de alguna manera responsables. La fraternidad es expansiva y contrarresta la tendencia de la comunidad política a encerrarse en sí misma. Por consiguiente, la fraternidad es gradual. Hay hermanos cerca y hermanos lejos. Si en el orden de responsabilidad los vecinos no se anteponen a los lejanos, entonces ya no tendría sentido hablar de

[412] VIOLA, Francesco, *Il ruolo politico,* cit.. Traducción propia del autor.

una comunidad política. Pero si fuera imposible considerar a los lejanos como hermanos, entonces la fraternidad sería irremediablemente particularista y a nivel internacional potencialmente conflictiva, como de hecho ha sucedido y lamentablemente sigue sucediendo[413]".

También en este sentido los derechos de las comunidades pueden considerarse universales, su universalidad no es una imposición de un valor sino más bien el reconocimiento de un hecho: cada comunidad religiosa tiene su propio rito sacrificial expiatorio/fundamental. A partir de este punto, de este reconocimiento mutuo, las comunidades religiosas podrían dialogar en fraternidad redescubriéndolo como un lugar epistemológico esencial de su ser, "purificando" lo que de su ser no permite un verdadero diálogo[414] ontológico generativo. En cierto sentido, el imperativo que subyace a los derechos universales de las comunidades es el plural del famoso e irónico lema socrático "conócete a ti mismo", en este caso estos derechos llaman a la comunidad a relacionarse con los demás y con la tierra transformando el lema en un plural dirigido a las comunidades individuales como ya hemos señalado: ¡conoced a vosotras mismas[415]!

La regla de oro positiva es la que subyace a los derechos universales de las comunidades: haz a tu vecino lo que te gustaría que te hicieran a ti mismo. Esta regla está presente en negativo (no hacer) o en positivo en casi todas las tradiciones religiosas. Se trata, al concebir los derechos de las comunidades como universales,

[413] *Ibidem*. Traducción propia del autor.

[414] Un ejemplo de dialogo fraterno y comunitario son las comunidades indigenas citadas en la exhortación postsinodal de Papa Francisco: "la lucha social implica una capacidad de fraternidad, un espíritu de comunión humana. Entonces, sin disminuir la importancia de la libertad personal, se evidencia que los pueblos originarios de la Amazonia tienen un fuerte sentido comunitario. Ellos viven de ese modo «el trabajo, el descanso, las relaciones humanas, los ritos y las celebraciones. Todo se comparte, los espacios privados —típicos de la modernidad— son mínimos. La vida es un camino comunitario donde las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común. No hay lugar para la idea de individuo desligado de la comunidad o de su territorio».[22] Esas relaciones humanas están impregnadas por la naturaleza circundante, porque ellos la sienten y perciben como una realidad que integra su sociedad y su cultura, como una prolongación de su cuerpo personal, familiar y grupal: «Aquel lucero se aproxima aletean los colibríes más que la cascada truena mi corazón con esos tus labios regaré la tierra que en nosotros juegue el viento»". FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, cit. parrafo 20.

[415] Debe darse un ejemplo práctico a este respecto. Si cada pueblo, cada comunidad tiene derecho a sus propios ritos, ¿se permitiría la mutilación genital? Si creen que su propia comunidad no respeta su dignidad consagrada en los derechos humanos, ponen de relieve la necesidad de que la comunidad, para verse reconocida por otras comunidades como digna, reflexione sobre su propio rito y la dignidad del ser humano en la comunidad. En este punto ver el paso de la comunidad de la macro-comunidad sacrificial a la comunidad icónica analizado en el capitulo tres.

de arraigarlos en un principio de necesidad, como el de la regla de oro, cada vez más reconocido como universal[416]. Un principio que esta vez no está dirigido al individuo sino a una macro-comunidad sacrificial/religiosa: haceos a vuestros vecinos lo que os gustaría que les hicieran a vosotros mismos. Al salir de sí misma, de su autorreferencialidad y soledad a través de los derechos universales, los miembros de la comunidad y por lo tanto la macro-comunidad misma descubriría su vocación. Al reconocer la necesidad de tales derechos para sí misma, la macrocomunidad reconoce no sólo su propia naturaleza sino también la de

[416] Sobre el tema véase el análisis de BUCK, Christopher, *Religions Share Enduring Values, World Religions: Belief, Culture, and Controversy*, ABC-CLIO, 2018, recuperado de religion2.abc-clio.com/Search/Display/1618411:

La Regla de Oro, invocada por los líderes religiosos aborígenes, bahaíes, budistas, cristianos, hindúes, judíos, musulmanes, sintoístas y sikh en la Cumbre Mundial de las Religiones de 2010, está ganando terreno como medio para llegar a un acuerdo. ¿Con qué pruebas?

Fe Baha'i:

Bendito sea el que prefiera a su hermano antes que a sí mismo. -Baha'u'llah[6]

¡Oh, reyes de la tierra! ... No les robéis para levantar palacios para vosotros, sino que elegid para ellos lo que vosotros mismos elegís. Así, revelamos a vuestros ojos lo que os protege, si es que percibís. Su gente es su tesoro. . .. Por ellos gobiernan, por sus medios subsisten, por su ayuda conquistan. -Baha'u'llah

El budismo:

Al recorrer todas las direcciones con la mente no se encuentra nadie más querido que uno mismo. De la misma manera, todos se estiman a sí mismos, por lo que quien se ama a sí mismo no debe dañar a otro. -El Buda, "Raja Sutta".

El cristianismo:

Por tanto, todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también con ellos, porque esto es la ley y los profetas. –Jesus Cristo, Mateo 7:12.

Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas. –Jesus Cristo, Mateo 22:39-40.

Confucianismo:

Preguntó Zigong: "¿Existe una sola palabra que se pueda practicar durante toda la vida?" El Maestro dijo: ¿"Reciprocidad" [shu] quizás? No hagas a los demás lo que tú mismo no querrías que te hicieran a ti". -Confucio, Analectos 15.24[11]

Hinduismo:

Te diré lo que constituye el mayor bien del ser humano... Aquel que considera a todas las criaturas como a sí mismo, y se comporta con ellas como a sí mismo, dejando a un lado la vara del castigo y subyugando completamente su ira, logra alcanzar la felicidad. Las mismas deidades que desean una morada xed se quedan atónitas al averiguar el rastro de esa persona que se constituye en el alma de todas las criaturas y lo mira todo como su propio ser, ya que tal persona no deja ningún rastro. Nunca se debe hacer a otro lo que se considera perjudicial para uno mismo. Esto en resumen es la regla de la rectitud. -Mahabharata 13.113.6-9.

El islam:

Quien quiera ser liberado del re y entrar en el jardín debe morir con fe en Alá y en el Último Día y debe tratar a la gente como él desea ser tratado por ellos. -El musulmán Sahih Muhammad.

Ninguno de ustedes cree hasta que desea para su hermano lo que desea para sí mismo. -An-Nawawi.

El judaísmo:

No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo: Yo soy el Señor. -Torá, Levítico 19:18.

El rabino Hillel dijo: "Lo que es odioso para ti, no se lo hagas a tu compañero. Esa es toda la Torá; el resto es la explicación; ve y aprende". -Talmud babilónico

Zoroastrismo:

Ese personaje es el mejor, el que no le hace a otro lo que no es bueno para él. -Aturpat-i Emetan.

cualquier otra comunidad, la autorreferencialidad y, por tanto, la "soledad" que caracteriza hoy en día no sólo a los individuos sino también a nuestras sociedades, se convierten, mediante la aceptación de la necesidad de ser reconocidas, en la vocación misma de las macro-comunidades religiosas: en su soledad está su comunión universal.

3. ¿Derechos?

1) Cada macro-comunidad tiene el derecho al reconocimiento de su dignidad

2) Cada macro-comunidad tiene derecho al verse reconocida a nivel global

3) Cada macro-comunidad y los miembros de la misma tienen derecho al verse reconocida la libertad.

4) Cada macro-comunidad tiene derecho a no ser discriminada en la mesura en que accede a los Derechos Universales de las Comunidades reconociendo la diversidad ritual y la dignidad de las otras macrocomunidades.

5) Cada macro-comunidad debe garantizar a sus miembros el derecho a la supervivencia, el derecho al bienestar, el derecho al vivir en libertad, y el derecho al innovar y desarrollar su propia cultura y remover cada límite al desarrollo de estos derechos.

6) Cada macro-comunidad tiene el derecho/ deber de cuidar el medio ambiente según su propia tradición. Esta en cargo de cada macro-comunidad la responsabilidad planetaria en el cuidar la supervivencia de las especies animales, vegetales y de la misma familia humana.

7) Cada macro-comunidad tiene el derecho/deber de relacionarse de manera sostenible con las otras macro-comunidades hacia la innovación, la creatividad y la generatividad para el bien común planetario en el respeto de proyecto de Declaración Universal de los derechos de la Madre Tierra y de la Carta de la Tierra.

8) En cada macro-comunidad el deber hacia el desarrollo comunitario debe prevalecer sobre el lucro económico que surge de las relaciones comerciales y económicas con otras macro-comunidades.

9) Cada derecho y deber de la macro-comunidad es personal, sigue la comunidad sin límites de espacio y de tiempo.

10) Los derechos de las macro-comunidades están en continuo diálogo con la Carta de los Derechos Humanos y los Pactos sobre los Derechos Civiles y Políticos que los miembros de la macro-comunidad pueden invocar contra la misma macro-comunidad en el caso que consideren que esta ultima los esté violando.

Como se ha señalado, los derechos universales de las comunidades que aquí se proponen son el resultado de una reflexión jurídica, filosófica, antropológica y de diferentes fuentes (cartas internacionales de derechos y diferentes tradiciones religiosas y jurídicas).

Entre los pensadores que más han contribuido a la síntesis de estos derechos está ciertamente la contribución de Galtung que identifica en su análisis comparativo 4 necesidades esenciales del ser humano, independientemente de su tradición legal y religiosa: el derecho a la seguridad (que yo identificaría con un más amplio derecho a la supervivencia), el derecho al bienestar, el derecho a vivir en libertad, y el derecho a la identidad[417].

El significado de estos derechos está estrechamente vinculado a los conceptos de comunidad y universalidad ya analizados. Es precisamente a partir del concepto de macro-comunidades y del concepto de universalidad que estos derechos encuentran su significado y no al revés. De hecho, se hace referencia, por un lado, a la necesidad de un diálogo entre las macrocomunidades de sentido religioso que se hace cada vez más evidente debido

[417] "Development, then would be seen as a process progressively satisfving basic human needs, where the word 'progressivelyl would stand for both 'more and more need-dimensions' and 'at higher and higher levels. When saying 'more and more' and 'higher and higher', it is not assumed that there are no upper limits to the number of basic needs dimensions or the level- of satisfaction; both wlll be seen as finite, as having (highly flexible and variable) maxima. But they are also minimal to the number of need dimensons and the level of satisfaction, and current approaches tend to look in that direction". GALTUNG, Johan, *The basic need approach*, paper presentado para el Workshop on Needs, organized by the Internationales Institut für UmweIt und Gesellschaf t (IIUG), Berlin Wissenschaftszentrum, 27 -29, Mayo , 1978, p. 4 e ss.

a los flujos migratorios épocales y, por otro, a la universalidad del "grito de la tierra". Dos de las tres vocaciones de la modernidad; la tercera, la de la crisis de sentido dada por la tecnología y lo virtual, se tratará en el quinto capítulo. Es en el espacio entre estos tres fuegos interconectados donde los derechos universales de las comunidades encuentran su esencia. Por lo tanto, por un lado, no pueden dejar de lado el diálogo y la conexión entre las macrocomunidades con la necesidad de un desarrollo sostenible, y del otro lado un profundo cuidado y relación con la creación y con el sentido de uno mismo. Es en el sentido de la macro-comunidad que se puede buscar el deber de responsabilidad hacia el medio ambiente y es en la salvaguarda de la creación que se debe buscar el diálogo necesario entre las diversas macro-comunidades y por lo tanto el reconocimiento mutuo de su dignidad.

Pasaremos a continuación al análisis de los derechos universales propuestos, poniendo de relieve los "bienes" jurídicos subyacentes o, si se quiere, las necesidades protegidas, esos "derechos profundos" ya mencionados en el segundo capítulo con referencia al pensamiento de D'Agostino en relación con el relato de Heródoto. En primer lugar, cabe destacar que esta propuesta se configura como un conjunto de derechos/deberes nacidos de la necesidad[418]. En cambio, con respeto a los bienes jurídicos protegidos de estos derechos, encontramos la dignidad, la libertad, la responsabilidad por el bien común (en este caso, toda la tierra) y el bien de lo real (este tema se analizará en el capítulo siguiente).

3.1. Dignidad

En cuanto a la dignidad, podríamos decir que es el hilo conductor de los 10 derechos/deberes propuestos. Se entiende tanto a nivel comunitario (artículos 1 y 2) como a nivel individual (artículo 10 con referencia a la posibilidad de invocar la Carta de Derechos Humanos por los miembros de cada comunidad) pero esta dignidad tiene también un carácter de dependencia mutua entre las comunidades y la creación, la tierra. Aunque no se explicita, esta última, puede deducirse de la relación entre el reconocimiento de la dignidad de las macrocomunidades

[418] Sobre el tema de los derechos como necesidad véase FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, *Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración?*, Anuario de Filosofía del Derecho, 1997, pp. 679-701.

individuales[419] y la responsabilidad por el bien común planetario y, en particular, con respecto al proyecto de Derechos Universales de la Madre Tierra y a la Carta de la Tierra. Lo que surge es un concepto de dignidad, por así decirlo, "ampliado". Si la carta constitucional de Weimar en su artículo 151 afirmaba que "el orden de

[419] La presente propuesta de derechos universale de las comunidades se inspira también a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de Septiembre 2007, en particular en sus articulos 7,8,9,10,11 y 12:

Artículo 7

1. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.

2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

Artículo 8

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales
o su identidad étnica;

b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia desposeerlos de sus tierras, territorios o recursos;

c) Toda forma de traslado forzado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera
de sus derechos;

d) Toda forma de asimilación o integración forzada;

e) Toda forma de propaganda que tenga como fin promover o incitar a la discriminación racial o étnica dirigida contra ellos.

Artículo 9

Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo.

Artículo 10

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso.

Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.

2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.

2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

la vida económica debe garantizar a todos una existencia digna del hombre[420]", en los derechos de las comunidades ya no se habla sólo de un hombre o de un Estado, sino de macrocomunidades y, por último, de la comunidad mundial, y de la dependencia de esa dignidad tanto de los derechos humanos individuales como de la responsabilidad hacía el bien común planetario encarnado en la necesaria sostenibilidad de cada macro-comunidad. Lo que queremos destacar es que la dignidad de la comunidad es tanto un bien en sí mismo, un bien de sus miembros individuales, como también un bien que depende del compromiso necesario para ser sostenible de la macro-comunidad individual en relación con las demás macro-comunidades y con la creación. La dignidad de cada macro-comunidad y su reconocimiento dependen también de su sostenibilidad ambiental. El orden de la vida económica, mencionado por la Constitución de Weimar, se convierte por lo tanto en un punto central en el desarrollo de la dignidad de cada macro-comunidad. Que sea o no digna depende de la relación que la macro-comunidad desarrolla con el orden económico. Podríamos decir, adaptando el artículo 151 de la Constitución de Weimar a la realidad de las macro-comunidades, que "el orden de la vida económica debe garantizar, mediante la relación entre las diversas macro-comunidades y la tierra, una existencia digna del hombre". Por lo tanto, la dignidad ya no se concibe como un bien nacional o regional, sino como un bien global y no sólo vinculado al ser humano individual, sino también a toda la comunidad de la

[420] Aún hoy "no es casualidad que la Ley Fundamental Alemana (...) sea uno de los primeros documentos en los que la referencia a la dignidad humana, como reacción a los horrores perpetrados por el régimen nacionalsocialista, adquiere un papel de absoluta preeminencia. El reconocimiento de la dignidad humana se convierte en una especie de *Grundnorm* de la memoria kelseniana, situada en la cima de todo el sistema jurídico: una norma jurídica objetiva, que no es en sí misma un derecho subjetivo fundamental, y precisamente por ello incondicional, es decir, no sujeta -a diferencia de los derechos fundamentales- a ponderaciones y limitaciones. El artículo 1, párrafo 1, de hecho, dice: "La dignidad del hombre es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo el poder estatal" y el párrafo 2 añade: "El pueblo alemán profesa, pues, derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de todo lo común, la paz y la justicia en el mundo". Nota: se está introduciendo un nuevo adjetivo para calificar la dignidad humana. Con respecto a los derechos fundamentales que son "inviolables e inalienables", la dignidad es "intangible" (*unantastbar*). De los dos párrafos se desprende también claramente que la Constitución alemana se deriva de la relación entre la dignidad humana y los derechos fundamentales. Precisamente porque el hombre posee una dignidad que lo contradice de cualquier otro ser vivo, es el titular de los derechos fundamentales. Con la intención de confiar a tiempo en la referencia a la dignidad humana, la *Ley Fundamental* prevé también, en el párrafo 3 del artículo 79, su inmodificabilidad, confirmando así la absolutez de ese principio, su inmutabilidad y su carácter indispensable". BECCHI, Paolo, *Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo* en *Bioetica e dignità umana,* a cura di Furlan Enrico, Milano, FrancoAngeli S.r.l., 2009, pp. 119-120. Traducción propia del autor. Sobre el tema de la dignidad humana y en particular el concepto de "würde" véase RIDOLA, Paolo, *Diritto comparato e diritto costituzionale europeo,* Torino, Giappichelli editore, 2010.

que forma parte. En el desarrollo del análisis se examinará la relación entre los derechos universales de las comunidades y los derechos humanos, aquí basta con señalar que la dignidad de las comunidades no sólo depende del respeto de los derechos humanos, sino que, al igual que en los vasos comunicantes, estos también experimentarían un considerable impacto positivo en su relación con los derechos universales de las comunidades.

El reconocimiento de la dignidad de las macrocomunidades debe considerarse no sólo el propósito de estos derechos sino también el "trampolín" que empujaría cada macro-comunidad a acceder a estos derechos. Al ser reconocida por otras comunidades, cada comunidad ve reconocida una dignidad planetaria. Una dignidad que, como hemos visto, conlleva derechos, pero también responsabilidades y, por tanto, deberes. En el diálogo mutuo de las macro-comunidades, las macro-comunidades individuales tomarían conciencia de sí mismas[421] en todos sus matices y se considerarían dignas. Al encontrarse digna, cada macro-comunidad puede reconocer la dignidad de otra macro-comunidad. Esta dinámica estaría fuera de la lógica de los tratados internacionales y, por lo tanto, fuera de un sistema de rendición de *accountability do ut des*[422] porque tiene por objeto un bien común: el bien planetario de la tierra y la supervivencia de la especie humana. Sin caer en el ecologismo, y en la absolutización idolátrica de la propia tierra, lo que es importante subrayar es que la tierra y la supervivencia de la especie humana y por lo tanto de la propia tierra son a nivel simbólico una representación del cuidado de la vida no sólo como supervivencia sino también como un lugar del sentido del ser humano. El vínculo de dignidad no es, por lo tanto, un reconocimiento a la baja de bienes particulares o un intercambio de bienes o capitales, sino que tiene por objeto un intercambio de sentido, simbólico. En este sentido, precisamente por la necesidad de tal vínculo para el desarrollo de la vida en sentido también existencial y transcendente, se puede hablar de un vínculo generativo. Un lazo que une al mismo tiempo l'*agentic generativity* y la *communal generativity* [423]. La necesidad de cada comunidad de ser reconocida, por

[421] Véase el capítulo 3.
[422] CASSESE, Sabino, *La globalizzazione,* cit. .
[423] "*L'agencéité (agency) représente l'autoaffirmation, l'autoproctection, l'expansion de l'existence propre de l'individu alors que la communion représente la participation de l'individu dans un contexte de relatios mutuelles et interpesonnelles, ou bien dans un organisme plus large* » KOTRE,

consiguiente, no responde a la lógica binaria *yo-soy-si*, sino más bien a una lógica generativa de sentido característica del *yo-soy-con*.

Esta generatividad se pone de relieve en particular en el artículo 5 de los derechos universales propuestos para las comunidades. Este artículo recita: "Cada Macro-Comunidad debe garantizar a sus miembros el derecho a la supervivencia, el derecho al bienestar, el derecho al vivir en libertad, y el derecho al innovar y desarrollar su propia cultura y remover cada límite al desarrollo de estos derechos". Este artículo combina dos de los bienes que subyacen a los derechos propuestos: la dignidad y la libertad. Se refieren claramente a la dignidad y la libertad de la macro-comunidad. La estructura del artículo 5 se refiere a los artículos 2 y 3 de la Constitución Italiana e incorpora algunos de los bienes esenciales identificados por Johan Galtung como universalmente necesarios[424]. Se trata del derecho al bienestar, el derecho a vivir en libertad, el derecho a innovar y a desarrollar la propia cultura. Estos bienes se identificarán al mismo tiempo como la consecuencia y el origen de la dignidad de cada macro-comunidad. Galtung los identifica como una necesidad que todo ser humano, independientemente de su cultura y tradición, anhela. Es evidente que en la presente obra la construcción de estos derechos se ha presentado como un *work in progress* no caído desde arriba. Sin embargo, la inclusión de esas necesidades parece esencial para el desarrollo de una macrocomunidad planetaria sostenible y responsable. La dignidad en este artículo no es ontológica sino finalistica o mejor dicho descubre su ontología en su fin, es en "aceptar" lo que obstacula esas necesidades básicas y en tomar conciencia de los obstáculos para su logro que la macrocomunidad puede iniciar un proceso de desarrollo de su propia dignidad en estrecha relación y diálogo con otras comunidades. Con respecto a la Constitución italiana, el artículo 2 establece que: la República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, tanto en su condición de individuo como en las formaciones sociales donde se desarrolla su personalidad, y exige el cumplimiento de los deberes obligatorios de solidaridad política, económica y social[425]. El artículo 3, a su vez, afirma: "Todos los ciudadanos tienen la misma

John, *Outliving the self. How we live on in future generations*, New York, Norton & Co., 1996, p. 18 así citado por IULA, Emanuele, *Nous les fils*, cit. p. 138 e ss.

[424] GALTUNG, Johan, *The basic need approach*, cit. p. 4 e ss.

[425] La traducción del articulo 2 de la Constitución Italiana es prorpia del autor."Los derechos originales e inalienables de la persona humana constituyen un sistema integral y solidario de derechos que conciernen a todos los niveles de la actividad humana: desde el personal hasta el

dignidad social y son iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, idioma, religión, opinión política, condiciones personales y sociales. Es tarea de la República eliminar los obstáculos económicos y sociales que, al restringir efectivamente la libertad y la igualdad de los ciudadanos, impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país[426]". En estos dos artículos, la ley se convierte en un recurso para el hombre, concreto y no abstracto, garantizando el pluralismo y la igualdad sustancial. En la presente obra, el eco de estos dos artículos de la Constitución italiana, fruto de la experiencia totalitaria de los constituyentes italianos[427], pone en evidencia cómo al reconocer estos derechos universales de las comunidades, cada comunidad tiene acceso a derechos que se reflejan en la dignidad y la sostenibilidad de la familia humana en relación con la creación. También hay una referencia indirecta en el artículo 5 al principio de "*vivir bien*" o vida armoniosa del artículo 8 de la Constitución boliviana [428]: El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei*

económico, cultural, político y religioso. Son: el derecho a la integridad jurídica; los derechos de libertad; el derecho al trabajo, al descanso, al cuidado; el derecho a la propiedad, el derecho a la educación; los derechos relacionados con la existencia y la autonomía de la comunidad familiar, religiosa, profesional, local, nacional (¿internacional?). COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, IA SOTTOCOMMISSIONE, *Relazione del deputato La Pira,* cit..

[426]La traducción del articulo 3 de la Constitución Italiana es propia del autor. "El ejercicio efectivo de estos derechos requiere una estructura de la sociedad y del Estado en la que cada persona del cuerpo de la sociedad esté asegurada, en proporción a sus capacidades, una posición y una función. Este lugar y esta función, si bien permitirán la contribución ordenada de todos al bien común, constituirán para todos el fundamento de la estabilidad y la seguridad económicas y el título para la participación en funciones específicas en la vida de las comunidades y en la del Estado". *Ibidem*.

[427] "Algunas Constituciones recientes (Austria 1920, Letonia 1932, Polonia 1935) carecen de esta premisa: y lo hacen por la razón de que los derechos humanos esenciales y tradicionales se consideran en ellas como la premisa tácita e ineliminable de toda Constitución. El caso de la nueva Constitución italiana es diferente: está necesariamente ligado a la dura experiencia del Estado "totalitario", que no se limitó a violar tal o cual derecho humano fundamental: negó de raíz la existencia de derechos humanos originales, anteriores al Estado: por el contrario, aceptando la teoría de los "derechos reflejados", fue el proponente y ejecutor de esta tesis: - no hay derechos naturales y originales para el hombre; sólo hay concesiones, derechos reflejados: estas "concesiones" y estos "derechos reflejados" pueden ser retirados en cualquier momento en su totalidad o en parte, según el consentimiento de aquel de quien sólo derivan estos derechos, el Estado". *Ibidem*.

[428] El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

(tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)[429]. Esta vida armoniosa no sólo concierne al individuo en los derechos universales de las comunidades propuestos, sino también a la macro-comunidad misma.

[429] Sobre el concepto de vivir bien: "Raúl Prada comenta la visión de David Choquehuanca por la cual sumaj qamaña sería mejor traducido como «vida plena» antes que como «Vivir Bien». Choquehuanca asocia el sumaj qamaña con el taki, el «camino», el recorrido de los turnos de las autoridades originarias y con la maduración de la sabiduría y con la pacha, interpretada como equilibrio, armonía con la Madre Tierra y la comunidad (Prada 2013: 30). Podríamos ampliar en mucho la nube de significados si incluimos los distintos conceptos de las diferentes etnias amazónicas, también asociados al Vivir Bien y Buen Vivir. Raúl Prada (2013: 4-5) también da cuenta de la posición de Alison Spedding y Víctor Hugo Quintanilla, quienes niegan terminantemente la traducción de sumaj qamaña como Vivir Bien. El último, asocia el qamaña a los qamiris, «hombre con disponibilidad de recursos que en la actualidad se asocia a los acaudalados». Los qamiris son para parte del indianismo actores clave en la descolonización y liberación del pueblo indígena. Para algunos, la descolonización no sólo se da con la llegada al Estado de aymaras y quechuas, sino también con el avance económico de los potentados aymaras (ver Saavedra 2012). El debate del lugar de una nueva burguesía aymara es parecido al de la política, ¿se trata de llegar al Estado o de descolonizarse del mismo?, ¿descolonizar es llegar y ocupar los lugares antes cerrados a los indígenas o es otra cosa? En lo económico se imponen los mismos interrogantes que nos llevan a observar que el poder económico de los qamiris se da en la economía de mercado, tal vez de forma más bien asociada a lo que sería el «vivir mejor», concepto que se asocia al capitalismo como par opuesto del VB/BV, como veremos". Y también muy interesante el siguiente análisis sobre el concepto de vivir bien: Desde el Estado boliviano, más específicamente la Cancillería, también se asumirían posiciones no estatales del VB/BV con una visión desde la comunidad y afluente del indianismo katarista. Con un pasado vinculado a la cooperación, el ministro Choquehuanca presentaba en eventos internacionales una ruptura con el discurso del desarrollo y el «vivir mejor», asociado al capitalismo salvaje, a la industrialización –no sin contradicción con el programa de Gobierno–, a la guerra, la muerte y a Occidente: En nuestras comunidades no buscamos, no queremos que nadie viva mejor, como nos hablan los programas de desarrollo. El desarrollo está relacionado con el vivir mejor y todos los programas de desarrollo implementados entre los Estados y los gobiernos, absolutamente todos los programas de desarrollo desde la iglesia, nos han orientado a buscar un vivir mejor (Choquehuanca 2010a: s/n). En el encuentro latinoamericano al que el canciller fue invitado, sus palabras fueron: Frente al fracaso total del desarrollo, el mundo occidental quiere copiar la experiencia y la realidad de los pueblos indígenas, pero sin realmente entender su alcance. Han empezado a hablar del desarrollo sostenible, desarrollo sustentable. Ahora están hablando de desarrollo armónico, desarrollo con identidad, pero siguen hablando del desarrollo, de vivir mejor en vez del Vivir Bien (Choquehuanca 2010a: s/n). Para Choquehuanca, el desarrollo no es «la salvación de la humanidad» sino «el principal causante de la crisis económica extrema de los países donde vivimos y del mundo, la crisis de la naturaleza y los graves efectos del cambio climático, el desequilibrio de la vida comunal, el caos social y la amenaza a la vida y al planeta». En un discurso que deriva de la participación boliviana en foros internacionales sobre el cambio climático, el canciller criticaba también «la exagerada industrialización de algunos países, el consumismo enviciado y la explotación irresponsable de la humanidad y los recursos naturales, amenazan a la madre naturaleza y la subsistencia del planeta». En su crítica al desarrollo expresaba que «ningún sector, ningún experto, ningún especialista, puede debatir con el pueblo indígena sobre cómo vivir en armonía con el mundo natural, no solamente en complementariedad con el ser humano». Y veía sólo dos alternativas: «o seguimos por el camino de la civilización occidental y la muerte, la guerra y la destrucción, o avanzamos por el camino indígena de la armonía con la naturaleza y la vida»". SCHAVELZON, Salvador, *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Ediciones Abya-Yala, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Quito, Buenos Aires, pp. 182-183 y pp. 191-192.

3.2. Libertad

Aquí entra en juego el segundo bien protegido que forma el marco de esta propuesta de derechos universales de las comunidades: la libertad. Sin embargo, en el presente análisis, es evidente, como ya emos subrayado, que la libertad no puede separarse de la responsabilidad hacia la creación. La libertad y la responsabilidad son los dos bienes inseparables protegidos por los derechos universales de las comunidades. Sin embargo, lo que parece central en la reflexión sobre la modernidad y sobre las "vocaciones" que precisamente llaman a la humanidad a una responsabilidad, a una *respondere* (contestar), es que la respuesta en la modernidad pasa por la conciencia. En este sentido, el bien aún más profundo que une la libertad y la responsabilidad es el reconocimiento. El reconocimiento de sí mismo y del otro, ya sea un ser humano, una comunidad, una creación humana o la tierra misma, implica una respuesta en sí, una respuesta que se mueve hacia el cuidado y la compasión y no hacia la indiferencia autodestructiva por los motivos ya explicados de conexión entre el yo y el tú en el precedente capitulo. En estos derechos/obligaciones los bienes de la libertad y la responsabilidad son inseparables y parten de un bien más profundo, el del reconocimiento. En efecto, en los artículos 4, 6 y 7 encontramos que el corazón de la libertad y del deber es la relación. Esta relación sólo es posible a través del reconocimiento del otro como comunidad y como planeta tierra. Así, el artículo 4 reconoce el derecho de la macrocomunidad a no ser discriminada en la medida en que accede a los derechos universales de las comunidades y el derecho al reconocimiento por parte de la macro-comunidad del ritual y la dignidad de las demás macro-comunidades[430]. Se garantiza la no discriminación y, por lo tanto, una protección inicial de la libertad, siempre que se reconozcan otras comunidades. Los deberes de responsabilidad previstos en los artículos 6 y 7 sólo pueden derivarse de ese reconocimiento[431]. Esta es la base de la responsabilidad planetaria[432]. El reconocimiento de las comunidades entre ellas hace que sean reconocidas intrínsecamente como parte de la familia humana de la

[430] Véase sobre el tema del reconocimiento de los rituales religiosos de las poblaciones indigenas FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, cit. parrafo 79.
[431] MACINTYRE, Alasdair, *After virtue,* cit.
[432] "Repensar significa vuelta al pensar. Vuelta al ser como responsabilidad planetaria. Pensamiento que no es, heideggerianamiente, solo ser y su abrirse en el anonimado. Hablamos de un pensamiento que es reflexividad en la luz de la responsabilidad para nosotros y las cosas". BORRELLI, Michele, *Nuovo umanesimo*, cit. pp. 199 y ss.. Traducción propia del autor.

tierra. El reconocimiento de las limitaciones y la vulnerabilidad de cada uno da lugar a los deberes de cooperación establecidos en los artículos 6 y 7. Por consiguiente, la característica de estos derechos tiene un centro de gravedad desplazado hacia una *vis promotionalis*, dependiendo sin embargo del reconocimiento mutuo de las comunidades entre sí. Este reconocimiento se traduce también en la referencia al proyecto de Declaración Uiversal de los Derechos de la Madre Tierra y la Carta de la Tierra como principio para el reconocimiento común por parte de las comunidades del "otro", en este caso la tierra.

En concreto, los artículos 7 y 8 se refieren a una característica peculiar de la religión y, por tanto, de las macrocomunidades religiosas, como explica Viola: "Desde el punto de vista de la ética social, el acuerdo entre las religiones es más fácil, aunque lo sea menos en términos de derechos individuales. Es un hecho que en términos de significados simbólicos de la vida humana y de las relaciones sociales hay mucha convergencia entre las religiones. Algunos piensan que es precisamente en la dimensión ética donde se puede llegar a ese entendimiento entre las religiones que parece estar excluido a nivel doctrinal y que esto favorecería la enucleación de un papel público para la religión. No hay duda, de hecho, de que todas las religiones están de acuerdo en algunos imperativos éticos fundamentales, como, por ejemplo, no matar a los inocentes, no mentir, respetar el matrimonio y la familia... Muchas religiones conocen la regla de oro al menos en su forma negativa, es decir, de no hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros mismos. Estos elementos comunes son incuestionables y se trata de una búsqueda de acuerdo que no debe interrumpirse. En particular, hay que recordar que existe un enfoque típicamente "religioso" de los problemas éticos y de la comprensión humana. Se trata de tomar a la humanidad y su mundo tal como es, en su creaturalidad original. Se trata de considerar a cada hombre en su indigencia y sufrimiento y no sólo desde la perspectiva de la igualdad y la reciprocidad. La religión no tiene ante sí ni al individuo de la Ilustración que domina la naturaleza y construye ciudades de iguales, ni a los grupos sociales que se identifican con ella. Desde este punto de vista, es natural que las religiones insistan en la dimensión de la solidaridad, de la defensa de los débiles y los desfavorecidos, los pobres y los que sufren. Todas perspectivas de las que la ciudad humana no puede y no debe olvidar y que se apoyan en argumentos que también son accesibles a los no

creyentes. Entre otras cosas, se trata de perspectivas complementarias que impiden que el valor liberal de la autonomía se convierta en una verdadera ideología, fuente de renovada discriminación, y que el laicismo se convierta en una religión de Estado. Y entonces, desde este punto de vista, se podría hablar del papel público de la "religión" como tal, más que de las "religiones". En estos temas, de hecho, las religiones son naturalmente aliadas y podrían converger en la defensa y el fortalecimiento de esa particular sensibilidad hacia lo humano y la humanización que hace a una sociedad digna de ser habitada, es decir, "civilizada". En un momento en que la propia supervivencia de la humanidad está amenazada, se trata de luchar para que la vida sea y sea una buena vida, y se trata de ser conscientes no sólo de los individuos o los pueblos, sino también de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, reducir el papel público de la religión a esto sería insatisfactorio y en última instancia injusto. La religión no es moralidad. Hay una especificidad del hecho religioso que es imposible de suprimir y que debe ser respetada. La religión no es la muleta de la moral, que puede muy bien, al menos en principio, sostenerse sobre sus propias dos piernas. En la raíz del hecho religioso, tanto en las religiones proféticas como en las naturales, se encuentra - en mi opinión - la primitiva y original demanda de salvar la vida humana y el significado último del orden mundial en el que habita. En esto cada religión aspira a ir más allá de todo lo que en principio es posible para el ser humano, aspira a nuevos cielos y una nueva tierra, independientemente de la particularidad de las doctrinas[433]". En este sentido, en este núcleo ontológico común, humanizante, de las macro-comunidades religiosas es donde se encuentra el principio de libertad del cual pueden tomar conciencia a través de los artículos 7 y 8, además a través del círculo virtuoso que se podrían instaurar los mismos artículos 7 y 8 a su vez pueden ser ellos mismos llenados de sentido por el núcleo ontológico y generativo ya presente en las macro-comunidades religiosas.

El artículo 8 en particular destaca cómo en realidad el sentido de la economía y por lo tanto de la sostenibilidad y la responsabilidad hacia la creación precede al beneficio económico y cómo las macrocomunidades religiosas pueden

[433] VIOLA, Francesco, *Il ruolo pubblico delle religioni,* cit.pp. 133 y ss. Traducción propia del autor. Véase también CIAMPI, Carlo Azeglio, *La libertà delle minoranze religiose*, Bologna, Il mulino, 2009. Traducción propia del autor.

darle un sentido distinto del mero lucro. Este sentido está en función del *telos* del ser humano, vivir en plenitud y armonía, vivir bien, con el otro por sí mismo, ya sea otro en sentido estricto, él mismo, otro sujeto, una comunidad o en un sentido más amplio una innovación tecnológica o la misma tierra como ya hemos dicho. Es fundamental, en la opinión de quien escribe, subrayar que el artículo 7 es el punto de partida de la libertad y la responsabilidad de la comunidad. Este concepto se toma en préstamo de la tradición de la Umma islámica: "Las concepciones islámicas de la justicia social han tenido un profundo impacto. Entre las personas empobrecidas, enfrentadas a un capital social que siempre busca salarios más bajos en "una economía global" (¿global para quién?), la idea de la asistencia y la ayuda de la comunidad es una idea enormemente poderosa. En tales situaciones, las puertas de la oportunidad no se abren de par en par, sólo las puertas de la necesidad. El Corán deja a la gente libre para competir, pero también establece cuál debe ser el tipo de competencia: "competir en las buenas obras" (5, 48). El concepto general de justicia social islámica también prevalece sobre los intereses colectivos, y esto surge particularmente con respecto a los refugiados. Los que vinieron a la Ciudad y a la Fe antes que ellos, aman a los que huyeron a ellos como refugiados y no sienten en sus corazones la falta de lo que han dado, y prefieren a esos (los fugitivos) a ellos mismos, aunque estén afligidos por la pobreza... En Occidente también se ha reconocido la sabiduría de la finanza equitativa islámica para el desarrollo internacional: *partnership* en lugar de deuda"[434]. En este sentido, es posible ver cómo un diálogo a través de estos derechos puede también enriquecer la visión occidental del mundo y de la libertad económica.

3.3. Responsabilidad.

Con respecto estrictamente al "bien" responsabilidad, que, como se ha señalado, surge necesariamente del reconocimiento, puede ser encontrado en los artículos 5, 6, 7 y 8. En el artículo 5 encontramos una responsabilidad hacia los miembros de la propia comunidad y una tarea hacia la comunidad mundial (un papel que en el artículo 3 de la Constitución Italiana recae sobre la República) para

[434] GLENN, Patrick, *Tradizioni*, cit. pp. 364-365. Traducción propia del autor.

eliminar cualquier límite al desarrollo de los derechos enumerados en el artículo 5. El artículo 6, por otro lado, se refiere al cuidado del medio ambiente. Se especifica que tiene lugar de acuerdo con la tradición de la comunidad individual. Obviamente, esta tradición en particular debe estar necesariamente alineada con la responsabilidad de la supervivencia de las especies animales y vegetales y de la propia familia humana. Aquí queda muy claro lo que se ha destacado en relación con la universalidad de estos derechos: la supervivencia de la familia humana está estrechamente vinculada a la supervivencia de la vida en la Tierra. Este concepto es lo que algunos autores llaman "*Earthbound*"[435]. Como subraya el Papa Francisco en su *Exhortación Apostólica Postsinodal "Querida Amazonia"* "la humanidad […] debe tener siempre presente la interrelación ente la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana». Esa insistencia en que «todo está conectado»[436]". Lo que está afuera del corazón del ser humano es lo que está

[435] "The Anthropocene not only offers a concrete experience of Enframing, but further entails its literal concretion, i.e. coalescence with the Earth. The chapter consequently conducted an Earthbound interpretation of what Heidegger conceptualizes as the danger and saving power associated with Enframing, both of Chapter VI which were demonstrated to orbit around the issue of human responsiveness to the 'call' of being as Enframing. By way of this Earthbound interpretation, it was argued that, rather than engendering a dangerously indifferent responsiveness, the Anthropocene entails a concrete experience of the epochality of Enframing, due to its concretion with the epochality of the Earth. The Earth was thereby neither merely considered as a geological object, nor as a being that is unidirectionally encountered according to an isolated ontological mode of appearance. Instead, it was argued that in the Anthropocene, the Earth emerges as the (ontic) habitat or oikos that conditions ontological responsivity to the call of Enframing, implying that the Earth acquires ontic-ontological status. Therefore, although the Anthropocene inescapably discloses the Earth as a managerial resource, while framing human existence as manager of the planetary standing reserve, it was concurrently found to epitomize the epochality of this mode of appearance, thereby concretely manifesting how our inclusion in a technological, managerial way of relating belongs to a specific epoch, with a specific beginning and an impending end. This in turn led to an articulation of the Saving Earth since, due to its epochality, the Earth itself was found to foster responsivity to how the Earth's appearance as a managerial resource(for human beings as planetary managers) is not all-encompassing and does not exhaust what the Earth has to offer, thus countering dangerous indifference by indicating the possibility of a different Earthly encounter. Once again, two conclusions can be drawn from this. First, while the Anthropocene concretely manifests technological being on Earth, i.e. our inclusion in the ontological structuring of the reality of Enframing, it concurrently reveals how this does not commit us – pace Heidegger – to technology's "greatest danger". Rather, the ontic-ontological Earth also engenders a "saving power" inasmuch as it does not indifferently coincide with its anthropocenic appearance as planetary standing reserve. The Earth, as the condition of possibility for Enframing, discloses how current technological modes of Enframing – i.e. our current responsiveness to its call – belong to one particular ontic-ontological epoch, therefore not precluding the emergence of other modes of responsiveness". ZWIER, Jochem, *Prometheus Earthbound. Technological Being on an unsettled Planet*, ProefschriftMaken | Proefschriftmaken.nl, pp.139-140.

[436] «Del río haz tu sangre […]. Luego plántate, germina y crece que tu raíz se aferre a la tierra por siempre jamás y por último sé canoa, bote, balsa, pate, tinaja, tambo y hombre». FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, cit. parrafo 41. Parrafo 31 de la misma Exhortación que cita a YGLESIAS, Javier, *Llamado*, en *Revista peruana de literatura*, n. 6 (junio 2007), 31.

en su interior y viceversa. Este vínculo con la tierra es también la base del artículo 7. Este último presenta claramente la responsabilidad como consecuencia de la libertad que se encuentra en la relacionalidad ontológica y el reconocimiento de las macro-comunidades. En virtud de lo que se refiere a la tierra, deben relacionarse entre sí de manera sostenible[437] para promover la creatividad, la innovación y la generatividad para el bien común del planeta de acuerdo con el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra y de la Carta de la Tierra. La referencia a esta declaración es fundamental. En ella se destaca claramente el concepto de ontológico-óntico terrestre. La tierra, en esta declaración, es vista, como ya se ha señalado, como un ser co-viviente al que se le garantizan derechos. Estos derechos no se derivan de su simple estar vivo sino de su estar en una relación ontológica con el ser humano, que es consciente y consciente de sí mismo: la tierra y la creación son parte del ser humano, de su interioridad y su exterioridad. Es él y sigue siendo él el sujeto indirecto de los derechos de la tierra, sin ella no puede sobrevivir, esta es una proyección de su interioridad, así como toda la creación y por lo tanto de todo el universo. El último tipo de responsabilidad es en cierto sentido la responsabilidad social, que se puede encontrar en el artículo 8. Como ya se ha señalado, la comunidad religiosa es también portadora de significado hacia el sistema económico. Este sentido se encarna en una responsabilidad hacia un sistema económico sostenible, aquí también la relación con la supervivencia de la tierra y por lo tanto de la humanidad está en el centro y es el bien común que subyace al texto del artículo 8. El análisis del artículo 9 y, por tanto, la capacidad de protección en lo virtual de estos derechos, o la tercera vocación de la humanidad en la modernidad como se ha definido anteriormente, se tratará en el capítulo siguiente.

[437] Sobre el tema de la posibilidad de desarrollar una económia global sostenible véase en su totalidad RAWORTH, Kate, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*, Chelsea Green Publishing, 2017.

4. Los derechos universales de la comunidad y los derechos humanos: ¿qué relación?

En este debate es esencial aclarar la relación entre los derechos comunitarios universales y los derechos humanos. Si bien los derechos universales de las comunidades son un núcleo de derechos que pone en diálogo a las diferentes macrocomunidades de derechos, también son un núcleo de derechos que dialoga con otros derechos. En este sentido, es esencial explorar cómo los derechos universales básicos de las comunidades y los derechos humanos dialogan entre sí. Para comprender mejor esta relación, es necesario, en primer lugar, partir de la redacción del artículo 10 de los derechos universales de las comunidades: los derechos de las comunidades están en continuo diálogo con la Carta de los Derechos Humanos y los Pactos sobre los Derechos Civiles y Políticos que los miembros de la macro-comunidad pueden invocar contra la misma macrocomunidad en el caso que consideren que esta ultima los esté violando.

Dos elementos surgen del artículo 10 tal como se propone. Por un lado, los derechos humanos y los derechos civiles y políticos están en un diálogo continuo con los derechos universales de las comunidades. Por otro lado, el hecho de que los miembros de las macrocomunidades puedan invocar las cartas de derechos humanos y de derechos civiles y políticos contra sus propias macro-comunidades si éstas los violan. Los dos elementos resaltados caracterizan la relación entre los dos conjuntos de derechos. Tal relación puede incluirse en la figura retórica del endíadis[438], literalmente del griego ἕν διὰ δυοῖν, es decir, "uno por dos", que expresa la misma realidad subyacente desde dos puntos de vista diferentes. Para tratar de entender mejor esta relación, un análisis comparativo de las ideas de Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre la relación entre la comunidad y el individuo puede ayudarnos.

[438] Sobre el concepto de endiadi en la institución del sujeto jurídico véase DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi, cit*. p. 39. A partir de su reflexión podría ipotizarse una subjetividad jurídica de la macro-comunidad a través del endiadi derechos humanos-derechos universales de las comunidades.

Tanto Habermas como Taylor parten, en opinión de quien escribe, de dos supuestos complementarios. Si, por un lado, Habermas ve en la acción participativa y socializadora la coexistencia originaria de la libertad del individuo y de la comunidad minoritaria para fijar derechos hasta una completa socialización del derecho como lugar de participación, por otro lado Taylor ve en el derecho colectivo la posibilidad de superar la discriminación: si se reconoce que el individuo y su identidad proceden de su relacionalidad con los demás, es en la comunidad donde debe encontrarse la protección del individuo y el desarrollo de su identidad. Esto, sin embargo, podría, según el pensamiento de Habermas, conducir a una nivelación, un aplanamiento de las diferencias individuales hacia el dictado de la comunidad y en la realidad del estado a un estado asistencialista[439]. Lo mismo en realidad ocurriría con los derechos individuales propuestos por Habermas[440]. En este último

[439] "Según Habermas, el liberalismo 1º echa en falta la cooriginalidad de la autonomía privada y la autonomía pública. La posición de Habermas se deriva del siguiente análisis: en el sistema tayloriano del primer liberalismo, el principio de igual respeto se expresaría sólo en la autonomía jurídica que el individuo utiliza para realizar un proyecto de vida propio, tal lectura del sistema de derechos equivale a atenuar el concepto de autonomía, ya que pasa por alto el hecho de que los beneficiarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido kantiano) en la medida en que también pueden entenderse como autores de las leyes a las que están sujetos como particulares. El punto de vista de Habermas se despliega aún más, llegando a afirmar que la contigüidad o más bien la inseparabilidad que *ab origine* caracteriza a la autonomía privada y a la autonomía pública no puede concebirse en términos de una integración meramente extrínseca de la autonomía privada, sino que puede describirse como una conexión interna y conceptualmente necesaria. El supuesto teórico que sustenta esta posición tiene una validez lógica indiscutible; Habermas sostiene, en efecto, que las entidades jurídicas privadas ni siquiera podrían gozar de igual libertad individual, si antes no establecieran claramente -ejerciendo conjuntamente su autonomía cívica- cuáles son sus intereses y criterios legítimos, así como los aspectos relevantes con los que tratar de manera igual y desigual a los desiguales. Habermas argumenta: "Si tomamos en serio este vínculo interno entre el estado de derecho y la democracia, entonces queda inmediatamente claro por qué el sistema de derechos no puede ser ciego ni a las condiciones sociales desiguales ni a las diferencias culturales". El núcleo de la teoría habermasiana emerge claramente: el daltonismo que aflige a la lectura de los derechos del liberalismo desaparece en cuanto se reconoce una identidad concebida intersubjetivamente a los titulares de los derechos individuales". "Según Habermas, la negación de la coorigen entre autonomía privada y autonomía pública, que sería extrínseca en la eliminación del nexo conceptual y constitutivo que vincula los derechos individuales de los particulares con la autonomía pública de los ciudadanos que participan en la producción jurídica, decretaría «una oscilación no mediata entre los extremos de un paradigma jurídico liberal a lo Locke y el paradigma jurídico igualmente miope de un Estado de bienestar». A este respecto, para Habermas, la intervención de reequilibrar situaciones de hecho y posiciones de poder podría suponer una acción «normalizadora» que termina por coaccionar el margen de acción de los posibles usuarios". PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi nell'ambito della tematica multiculturalista: Taylor e Habermas a confronto*, 2009 el articulo se puede recuperr en *ADIR L'altro diritto*, Centro di ricerca interuniversitario su carcere, devianza, marginalità e governo delle migrazioni, sito web: http://www.adir.unifi.it/rivista/2009/pirosa/cap1.htm#n120. Traducción propia del autor.

[440] "El inagotable y poco práctico liberalismo procedimentalista descrito por Taylor se desliza hacia Habermas en las facilidades de un proceso democrático diseñado para asegurar tanto la autonomía privada como la pública. Este resultado se derivaría de una concepción jurídica proceduralista del Estado que, despojándose de la etiqueta de liberal, llega a hacer coincidir la garantía de la autonomía privada de los individuos con la activación de su autonomía cívica. Habermas parece sostener que

la participación y el reconocimiento mutuo de la propia identidad e individualidad pasa del estar inmerso en una determinada cultura y de la relación con el otro por sí mismo. Tanto Taylor como Habermas toman esto como un hecho, pero Habermas, en opinión del escritor, lee esta suposición con optimismo. En su visión sostiene que el individuo inmerso en una cultura puede formar su identidad autónoma en esa cultura a través de una concepción de co-origenariedad de la esfera pública y privada del individuo. ¿Pero cómo puede el individuo formar esta conciencia de co-originariedad de las dos esferas? Aquí quizás entra en juego el concepto de tradición que ya hemos destacado en el segundo capítulo y la relación yo-tu del tercer capítulo. Si una tradición, para perpetuarse en el tiempo, necesita necesariamente ser traicionada, entrar en la cultura de la época para seguir existiendo, (el Gattopardesco "hace falta que todo cambie para que todo permanezca como está"), entonces la individualidad y la reivindicación de derechos que propone Habermas no es el resultado de una acción liberadora sino más bien dentro del esquema de la tradición cultural en que uno se encuentra. Las dos visiones, si se toman individualmente, parecerían faltarle una parte para estar completas. Taylor parte del asunto de que la propia comunidad puede hacer que se desarrollen las diferencias del individuo porque este forma su identidad a partir de la comunidad y no al revés, es decir, la reivindicación del derecho del individuo como respuesta a la tradición de la comunidad, como la capacidad del individuo unido en minoría para promover nuevos derechos[441]. La visión Habermasiana, por otro lado, conduce a una ley fluida y evolutiva[442]. La visión Tayloriana parte de un supuesto: la comunidad permite al

los derechos individuales, mediante los cuales los miembros de las minorías deben planificar de manera autónoma su existencia privada, no pueden formularse adecuadamente hasta que los aspectos pertinentes de la igualdad (o el trato desigual) hayan sido articulados y justificados por los directamente interesados". *Ibidem*. Traducción propia del autor.

[441] "La introducción de la categoría socio-antropológica de la reflexividad aludiría a un concepto de cultura fluida, móvil, en constante evolución, inclinada a la comparación, la expresión es recordada y amplificada por el concepto de opción; el elemento de elección, de hecho, siempre posible y renovable, puede ser la premisa de una «cultura viva». Incluso una cultura mayoritaria que no esté amenazada conserva su vitalidad sólo a través de un revisionismo sin escrúpulos: debe diseñar alternativas a la existente, asimilar los impulsos externos y, a veces, llegar a romper con sus propias tradiciones. Cuanto más viva sea una tradición cultural, mayor será la contención en torno a sus elementos fundamentales (143). La posición de Habermas abandona toda mediación entre el liberalismo procedimentalista y el comunitarismo mediante la elaboración de los conceptos de «integración ética» e «integración política» y la teorización de una separación incuestionable entre ambas esferas"**.** *Ibidem*. Traducción propia del autor.

[442] "Al utilizar el derecho positivo como instrumento para organizar su poder, el Estado moderno se vincula a un medio que pone de relieve -a través de los conceptos de 'ley', 'derecho subjetivo' (derivado de éste) y 'persona jurídica' (como titular de derechos)- un nuevo principio, explicitado por primera vez por Hobbes: en un sistema que (al menos en ciertos aspectos) se ha independizado

individuo ser él mismo. La visión Habermasiana ve en el individuo y su actuar comunicativo y dialógico su liberación para realizar un nuevo derecho. En la concepción de Habermas, la trascendencia liberadora está escondida porque el individuo solo o en minoría debe desarrollar "anticuerpos" contra la sociedad en la que está inmerso en el diálogo con otros individuos inmersos en el mismo marco cultural[443]; en Taylor la trascendencia está ahí pero no se libera de la influencia del sistema económico de la sociedad: Taylor asume que toda comunidad es en sí misma es liberadora con respecto a las limitaciones culturales y económicas en las que se desarrolla el individuo, mientras Habermas ve en el individuo y en su respuesta dialógica al otro un acto liberador e innovador con respeto a la cultura en que el individuo vive. Si en la teoría de Habermas es más fácil observar el riesgo del sometimiento del individuo y de la comunidad al deseo mimético financiero-capitalista sin reglas cuya dinámica ya ha sido ampliamente examinada en el capítulo anterior, en la teoría tayloriana este riesgo está menos presente. Taylor presupone una cultura y una sociedad y entonces comunidades que parten de una trascendencia ya dada, pero no tiene en cuenta la comunidad de capital financiero absoluto que esta misma relación con la trascendencia quiere ocultar, en definitiva, parece presuponer, con su teoría jerárquica de los bienes que llega hasta los híper-bienes, que en cierta medida todas las comunidades son en sí mismas libres y trascendentes. El individuo de la comunidad tayloriana desarrollará, en opinión de quien escribe y como ya subrayado en el tercer capítulo, su identidad a partir de la comunidad, que la traicione o no, sólo en el caso de que su deseo mimético se

---

de la moral; a los ciudadanos se les concede todo lo que no está explícitamente prohibido". HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung Des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996, tr. it. di CEPPA, Luciano *L'inclusione dell'altro, Studi di teoria politica*, Feltrinelli, 2008, p. 123. Traducción propia del autor.

[443] "En la visión habermasiana, la cultura común en la que los ciudadanos se reconocen a sí mismos como miembros de su comunidad política tiene siempre su propio significado ético, un anclaje motivador, pero al mismo tiempo este contenido ético de "patriotismo constitucional" no debe comprometer la neutralidad de la ley con respecto al pluralismo de las diferentes "comunidades integradas en el nivel subpolítico" (146). La barrera segura para el desbordamiento de este mecanismo radicaría en la separación entre los dos niveles mencionados: cuando se confunden, es señal de que la cultura mayoritaria usurpa los privilegios del Estado, compromete la igualdad de otras formas de vida y conculca su pretensión de reconocimiento.". PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi*, cit. .Traducción propia del autor. El problema de la neutralidad del derecho del estado con respeto al pluralismo de las diferentes comunidades integradas a nivel subpolitico es que esta neutralidad, en opinión del autor, no existe. El derecho del estado es multinivel y no una monada autonoma, además como se ha subrayado hoy en diá asistimos a una continua economicización de lo politico, esto nos lleva a no tener un estado neutral, una quimera que nunca ha existido, sino a una dictadura de las finanzas virtuales cosmopolitas desreguladas.

convierta en traición autoreflexionada en reconocer la trascendencia. Ese individuo tendrá acceso al concepto de persona de derecho sólo si la comunidad de que hace parte es en sí misma trascendente para que el individuo pueda tener su propia identidad emancipada del capital/consumo[444]. Las dos teorías encuentran un límite, en opinión de quien escribe, en la eticidad del consenso[445], un tema que el Papa

[444] "La cuestión del 'derecho' o de los 'derechos' de las minorías marginadas adquiere así un significado esencialmente jurídico. Para cambiar las sociedades complejas, las decisiones políticas utilizan la forma de regulación representada por el derecho positivo. En la elaboración tayloriana se señala que en el medio jurídico, sin embargo, nos encontramos con una estructura artificial ligada a toda una serie de supuestos normativos. El derecho moderno es formal, ya que se basa en la premisa de que todo lo que no esté explícitamente prohibido está permitido. Es individualista porque significa la persona individual como titular de derechos subjetivos. Es un derecho coercitivo, ya que está sancionado por el Estado. Es un derecho positivo ya que se refiere a las decisiones (modificables) de un legislador político y, por último, es un derecho procesal ya que está legitimado por un procedimiento democrático. Sin prejuzgar las razones por las que se cumple la ley, ésta debe construirse de manera que sus destinatarios puedan cumplirla siempre también por "respeto a la ley". Un sistema jurídico legítimo debe proteger la autonomía de los ciudadanos". PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi*, cit. . Traducción propia del autor.

[445] "Como se ha señalado anteriormente, en la mirada habermasiana la cultura común en la que los ciudadanos se reconocen como miembros de su comunidad política tiene siempre su propio significado ético, un anclaje motivador, pero al mismo tiempo este contenido ético de «patriotismo constitucional» no debe comprometer la neutralidad del derecho respecto al pluralismo de las diferentes «comunidades integradas en el nivel subpolítico». La barrera segura para el desbordamiento de este mecanismo radicaría en la separación entre los dos niveles mencionados: cuando se confunden es señal de que la cultura mayoritaria usurpa los privilegios del Estado, compromete la igualdad de otras formas de vida y conculca su pretensión de reconocimiento.

El funcionamiento del sistema de derechos de corte liberal residiría en el correcto comportamiento de la mayoría, pero ¿qué tipo de control podría ser, si es la mayoría la que gobierna? Al mismo tiempo, la neutralidad ética del derecho en lo que respecta a las diferenciaciones éticas en el seno de la sociedad se desprende fácilmente de la distinción entre consenso sustancial sobre los valores y consenso sobre los procedimientos: «en las sociedades complejas, el ciudadano en su conjunto ya no puede complementarse con un consenso sustancial sobre los valores, sino sólo con un consenso sobre los procedimientos relativos a la producción legal legítima y el ejercicio legítimo del poder». Así pues, el universalismo de los principios jurídicos se refleja en un consenso procesal que, a través de lo que Habermas denomina "patriotismo constitucional", no puede prescindir de su aplicación posterior en el contexto de una cultura política históricamente determinada.

¿Son las instituciones neutrales o culturalmente calificadas? El hecho es que, tanto en el primer caso como en el segundo, no sería correcto hablar de una "sociedad multicultural" y no sería postulable atribuir derechos sobre la base de una pertenencia y una identidad cultural diferente a la de la mayoría. No ya en la primera porque la neutralidad del Estado mantiene a las culturas alejadas de la esfera propiamente política y jurídica, no ya, más claramente aún, en la segunda, porque la interpretación de los valores de los procedimientos implica que, en cierto modo, la cultura dominante es el único interlocutor en la esfera propiamente política.

El discurso que gira en torno a una sociedad multicultural, en la que se protegen los derechos de los demás, queda definitivamente despojado de todo alcance descriptivo y adquiere, como ya se ha dicho, una dimensión eminentemente jurídica y normativa. ¿Sería la tarea de la igualdad democrática la creación de instituciones públicas imparciales en la esfera política y en la sociedad civil, en las que la lucha por el reconocimiento de las diferencias entre las culturas y el conflicto entre las identidades culturales pueda tener lugar sin resultados hegemónicos? Las principales dificultades en el espacio público autodeterminado, actualmente configurable como insuperable, o dejado de lado sic et simpliciter, surgen del simple intento de los grupos de mantener su identidad cultural dentro de los límites institucionales de los estados seculares y liberal-demócratas. La autodeterminación incluye perfiles de autorregulación y autoconstitución. Cualquier acto de autorregulación es también un acto de autoconstitución. «Nosotros, el pueblo» se refiere a una comunidad particular, delimitada espacial y temporalmente, que comparte una cultura, historia y tradición específicas; y sin embargo

emérito Benedicto XVI aborda en profundidad en el diálogo Ratzinger-Habermas[446] pero que también se pone de relieve en la reflexión³ de Peter Haberle[447]. Ambas teorías son posibles si el ser humano se eleva no sólo por encima de las leyes del estado sino también por encima de las leyes de la economía capitalista financiera absoluta: *omne ius hominum causa constitutum est,* esto es posible solo si el ser humano y las macro-comunidades se vuelven icónicos, en una palabra, abiertos a lo trascendente. Si éste es el principio que debe guiar nuestro análisis, es evidente que en realidad los derechos universales de las comunidades no pueden prescindir de la concepción de un hombre anterior no sólo a las leyes jurídicas sino también a las leyes de la economía[448]. Por lo tanto, los derechos universales de las comunidades deben ser concebidos a la luz de las dos teorías de Habermas y Taylor. Comunidad e individuo. Un individuo que desciende de una comunidad transcendente y la innova, y una comunidad que forma la identidad del individuo, casi en un círculo hermenéutico virtuoso en el que el tercer factor es la trascendencia y la hermenéutica de la *inter-praestatio y* el saber escuchar. Como ya se ha analizado detenidamente en el tercer capítulo en el análisis del yo-tu es en la integración de las dos teorías de Taylor (visión de una primacía de la comunidad en el desarrollo de una persona libre) y de Habermas (visión de una primacía de lo individual en relación para el desarrollo de una persona libre), es el necesario diálogo hermenéutico entre las dos visiones en lo que podemos encontrar la vía para seguir. Sobre todo, a nivel global donde no se habla más de Estado como referente de la ley sino de una comunidad global de momento gobernada por las costumbres del capitalismo financiero desregulado.

"¿Cuándo pueden los ciudadanos llamarse realmente independientes? ¿Cuándo la etimología del término autonomía se vuelve completamente realidad?

---

este pueblo se constituye como un cuerpo democrático que actúa en nombre de lo «universal». La tensión entre los derechos humanos universales y las identidades culturales particularistas es constitutiva de la legitimación democrática: es - en palabras de Jurgen Habermas - el «otro lado» de la nación moderna. Y para el autor «la idea que la modernidad tiene de sí misma se inspira en un universalismo igualitario que empuja a la descentralización de la perspectiva que cada uno tiene: obliga a relativizar la propia visión según las perspectivas de interpretación de los demás que tienen igual legitimidad». Ante el desafío de la modernidad Habermas juega la carta de la razón como universalismo inclusivo de las diferencias. Las dimensiones intersubjetivas y normativas de esta «razón comunicativa» tienen por objeto lograr en el medio jurídico «una coexistencia solidaria de los extraños». «El reconocimiento de las diferencias - el reconocimiento mutuo del otro en su diversidad - puede también convertirse en el signo de una identidad común»". *Ibidem*.

[446] RATZINGER, Joseph, HABERMAS, Jürgen, *Dialéctica de la secularización*, cit.

[447] Véase sobre el tema HÄBERLE, Peter, *Law and Truth, Contemporary* Einaudi, 2000.

[448]Véase sobre el tema de la würde RIDOLA, Paolo, *Diritto comparato*, cit. .

Los ciudadanos sólo son autónomos cuando los receptores del derecho pueden considerarse también como sus autores. Es el propio Habermas quien argumenta: «los ciudadanos son libres sólo porque participan en los procesos legislativos que se regulan de tal manera, y se llevan a cabo en formas tan comunicativas que todos creen que las normas establecidas son dignas de una aprobación general y racional [449]». La pregunta que surge es si la motivación racional confiere una verdadera libertad de significado trascendente. Si, por lo tanto, como se ha dicho, las dos teorías son válidas, y entonces en el diálogo entre ellas como en el dialogo yo-tu nos abrimos a la transcendencia, debe haber necesariamente dos bloques en medio de los cuales se coloca al ser humano en la interpretación de los derechos: los derechos humanos (bloque 1) y los derechos universales de las comunidades (bloque 2)[450]. Un bloque constituye los derechos/deberes del otro como en la teoría yo-tu del tercer capítulo. En este sentido podemos hablar de un endíadis, uno por dos[451] y alejar la caída en la paradoja del "huevo y de la gallina"[452] de si la persona se desarrolla de la comunidad o si es el individuo que se libera de su "tradición" en el dialogo con otros individuos, las dos visiones son verdaderas, son ellas mismas un endíadis que pone al centro la hermenéutica. Para comprender mejor esta endíadis pueden venir en nuestra ayuda de nuevo los artículos 2 y 3 de la Constitución Italiana, en ellos se consagra la relación entre los derechos humanos y los derechos universales de las comunidades. Art. 2: La República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, tanto en su condición de individuo como en las formaciones sociales donde se desarrolla su personalidad, y exige el cumplimiento de los deberes preceptivos de solidaridad política, económica y social. Art. 3: Todos los ciudadanos tienen la misma dignidad social y son iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, idioma, religión, opiniones políticas,

[449] RATZINGER, Joseph, HABERMAS, Jürgen, Dialéctica, cit. Traducción propia del autor. Véase también HABERMAS, Jurgen, TAYLOR, Charles, CEPPA, Luciano, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 79.

[450] "El propio Habermas subraya que "no hay «derechos colectivos» porque la valorización de la diversidad sociocultural debe remitirse en última instancia a una práctica basada en criterios constitucionales universalistas y transculturales (138)". PIROSA, Rosaria, *los derechos colectivos*, cit.

[451] "En las condiciones de una cultura que se ha vuelto reflexiva, sólo pueden mantenerse vivas aquellas tradiciones y formas de vida que, si bien vinculan (141) a sus miembros a sí mismos, no evitan su examen crítico y mantienen siempre abierta a sus descendientes la opción de aprender de las diferentes tradiciones o incluso de convertirse y partir hacia nuevas orillas". HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles*, Multiculturalismo. La política del riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 90. Así, citado en PIROSA, Rosaria, *los derechos colectivos*, cit. Traducción propia del autor.

[452] Proverbio italiano

condiciones personales y sociales. Es tarea de la República eliminar los obstáculos económicos y sociales que, al limitar efectivamente la libertad y la igualdad de los ciudadanos, impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país. Los derechos universales de las comunidades y de la comunidad global que se desarrolla a partir de ellas aparecerían como la función que "La Repubblica" desempeña en el artículo 3 de la Constitución italiana: eliminar todos los obstáculos que impiden la plena realización de la dignidad del ser humano y de la dignidad de las macrocomunidades en relación. Esto porque, como ya hemos dicho, se supone que las macro-comunidades religiosas sean lugares de sentido y transcendentes (identificables entonces con la comunidad teorizadas por Taylor), no todas las comunidades tienen conciencia de un sentido transcendente. En este sentido las macro-comunidades religiosas a que se refieren los derechos universales de las comunidades, que entonces ya tienen un sentido de la trascendencia, pueden acelerar el proceso de reflexividad del singlo individuo ya protegido por los derechos humanos y traer luz y sentido a estructuras jurídicas, políticas y económicas ya existentes. Por lo tanto, estos derechos no son sólo derechos y no sólo deberes, sino que son una referencia de cada comunidad tanto a la hermenéutica (y por lo tanto a la trascendencia[453]) como a los derechos humanos. Son, como se verá mejor en la continuación, iconos que, al renviar hacia arriba, renvían hacia el hombre, y por lo tanto también a los derechos humanos**.** No puede haber ningún individuo libre excepto en una comunidad libre, no puede haber

[453] "La coexistencia jurídicamente equivalente de diferentes grupos étnicos y formas de vida cultural no necesita ser protegida por derechos colectivos, es decir, «ese tipo de derechos» que acabaría «sobrecargando» una teoría de derechos modelada sobre entidades jurídicas individuales. Sostiene que incluso si fuera posible conceder tales «derechos de grupo» dentro de un estado democrático bajo el imperio de la ley, no sólo serían superfluos sino también cuestionables desde el punto de vista jurídico. Habermas acuñó la expresión «protección ecológica de la especie» que se opone sin vacilación al concepto de «coexistencia con igualdad de derechos» (139): para el autor, la protección de las tradiciones y formas constitutivas de la identidad debe servir, en última instancia, para el reconocimiento de sus miembros como individuos (140). De ello se deduce que «no puede tener el sentido de una protección biológica de la especie realizada por medios administrativos». Las tradiciones culturales y las formas de vida que se articulan en ellas suelen reproducirse convenciendo a todos aquellos cuya estructura de personalidad se ve influida por ellas, circularmente estos sujetos están motivados a asimilar estas referencias culturales y a desarrollarlas de manera productiva. Un estado de derecho sólo puede hacer posible este servicio hermenéutico necesario para la reproducción cultural de los modos de vida. Una «supervivencia garantizada», por otra parte, debe necesariamente quitar a los participantes la libertad de consentimiento o desacuerdo que hoy en día es preliminar a cualquier adquisición o protección de un patrimonio cultural determinado" PIROSA, Rosaria*, I diritti collettivi*, cit. Traducción propia del autor.

ninguna comunidad libre excepto como una relación entre individuos igualmente libres en el espacio de la intersubjetividad; es un círculo virtuoso que puede empezar solo a través de una relación entre macro-comunidades transcendentes icónicas e individuos que se reconocen en ellas y entonces sean ya más o menos conscientes de una transcendencia; un círculo virtuoso entre los derechos de estas macro-comunidades que otorgan en el reconocimiento dignidad a las otras macro-comunidades mismas y sentido pleno a los derechos humanos (que garantizan a su vez al individuo su dignidad y libertad en la macro-comunidad). Para que esta intersubjetividad se realice a nivel global entonces hay la necesidad de un cierre entre los derechos universales de las comunidades y los derechos humanos. "En las sociedades multiculturales, el establecimiento del Estado de derecho sólo puede tolerar formas de vida que se articulen en el medio de tradiciones no fundamentalistas, ya que la coexistencia jurídicamente equivalente de estas formas presupone que las diferentes afiliaciones culturales se reconocen mutuamente. Cada persona debe, de hecho, ser reconocida como miembro de una comunidad que se integra en torno a una determinada concepción del bien. Pero, como consecuencia, la integración ética de los diferentes grupos y subculturas, cada uno con su propia identidad, debe desprenderse del nivel de integración política abstracta que incluye a todos los ciudadanos por igual[454]". A diferencia del derecho del Estado, que, en Habermas, para que su teoría se despliegue, debe de ser neutral, en una visión de derecho global, no habiendo algo más allá de la tierra misma, sino la transcendencia, el derecho podría descubrir su vocación transcendente y de sentido, no neutral como requiere Habermas.

La reflexión sobre la necesidad de una conexión entre los derechos universales de las comunidades y los derechos humanos se hace aún más evidente con el desarrollo de los llamados "derechos culturales[455]". Si bien los derechos universales de las comunidades no son derechos culturales, tienen similitudes con esta categoría de derechos. Los derechos culturales no son de hecho derechos de las

[454] HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. La política del riconoscimento*, cit. p. 93. Citado por PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi*, cit..

[455]Sobre el tema fundamentales son: la Convenzione sulla protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato, L'Aja 1954, Preambolo. 2. La Convenzione UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale del 2003. La Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali del 2005.

comunidades en el sentido estricto de la palabra, o por lo menos no todavía, y utilizan el derecho interno del Estado para ser respetados (principalmente los derechos vinculados a la protección de las minorías). Lo que queremos destacar aquí es cómo la expansión gradual del concepto de «cultura»[456] por parte del Comité

[456] "Desde el decenio de 1990, de hecho, ambos Comités se han referido a una noción de cultura que ha dado lugar a un significado extremadamente diferente e innovador de los derechos culturales en comparación con el que había surgido durante la redacción de la Declaración Universal y los Pactos. Esta evolución es evidente cuando se analiza la interpretación formulada en relación con el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y, lo que es más importante, con el artículo 15, párrafo 1, letra a) del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. El análisis de las observaciones y comunicaciones adoptadas por el Comité de Derechos Humanos, en relación con el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, muestra el surgimiento de una concepción particularmente inclusiva de la cultura y la identidad cultural, que ha permitido al Comité devolver a los derechos culturales de las minorías una amplia gama de derechos21. Al mismo tiempo, cabe señalar que, en varias ocasiones, el Comité ha reiterado que, si bien los derechos culturales previstos en el artículo 27 son responsabilidad de los individuos, tienen por objeto garantizar la supervivencia de las propias minorías y no el pleno desarrollo de la identidad cultural de la persona. En la continuación de la labor nos centraremos en el análisis de la interpretación desarrollada por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en relación con el artículo 15 1) a) del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que, al referirse a los derechos individuales, parece ser más significativa. El análisis de los *Travaux Préparatoires* muestra que los redactores del PIDESC querían elaborar una norma que garantizara a todos el derecho de acceso a la cultura, superando la perspectiva de que se trataba de un monopolio de un pequeño círculo de personas. Por lo tanto, la cultura fue conducida exclusivamente a lo que se consideraban las más nobles y altas expresiones de la actividad creativa e intelectual del hombre, como el arte, la literatura, la filosofía, la música. En esta perspectiva, se concibió como un bien material al que el Estado debe garantizar el acceso y disfrute de todos, gracias a la creación de infraestructuras como teatros, escuelas y bibliotecas. Se trata de un significado que, sin negar la importancia de la cultura, la reduce a una dimensión excesivamente materialista y patrimonialista, que no permite captar el papel que desempeña en relación con la construcción de la identidad de una persona. La noción de cultura, que surge de los *Travaux Préparatoires*, ha experimentado un importante desarrollo en la práctica del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en los años posteriores a la aprobación del Pacto. Un primer momento que caracteriza significativamente esta evolución está representado por las Directrivas, adoptadas en 1991 por el Comité, para regular la redacción de los Informes Anuales que los Estados deben presentar de conformidad con los artículos 16 y 17 del Pacto. Del análisis de las Directrivas surge un concepto de cultura que, si bien mantiene el rastro de los aspectos materialistas que habían dominado los *Travaux Préparatoires*, responde a una visión más amplia e inclusiva. A este respecto, cabe señalar en particular que en las Directrivas se pide a los Estados que proporcionen información sobre «la promoción de la identidad cultural como factor de apreciación mutua entre individuos, grupos, naciones y regiones». Esta es una afirmación muy significativa ya que muestra el vínculo entre la cultura y la construcción de la identidad. A fin de destacar los principales momentos que llevaron al surgimiento de un concepto más amplio de la cultura, también es necesario recordar el Día de Debate General, organizado en 1992, sobre el derecho a participar en la vida cultural. En el documento de trabajo elaborado por Konaté, uno de los miembros del Comité, a partir del cual se inició el debate, se destacó la tendencia a remontar la cultura sólo a los «aspectos externos» que la caracterizan (obras de arte, museos, bibliotecas) y se subrayó que esta noción adquiere una connotación fuertemente «materialista o incluso mercantilista» que la hace extremadamente restrictiva. Por consiguiente, en el documento se afirmaba la necesidad de superar esta visión y de hacer hincapié en que la cultura desempeña un papel fundamental en el sistema de derechos humanos porque está estrechamente relacionada con la dignidad humana. Otros miembros del Comité también expresaron la importancia de desarrollar una nueva noción de la cultura, y propusieron un concepto sumamente amplio de la cultura, que abarcara todas las actividades humanas que caracterizan el modo de vida de una persona o un grupo y que expresan sus valores y su visión del mundo. Debe considerarse sumamente significativo que, en esta ocasión, los miembros del Comité señalaran que

de Derechos Humanos y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales ha dejado claro que «según el concepto adoptado por el Comité, la cultura representa un conjunto de prácticas y actividades que, en virtud de su capacidad para expresar un sentido y una significación, constituyen las referencias que permiten a las personas construir su propia identidad»"[457]. Es precisamente en vista

la participación en la vida cultural desempeña un papel fundamental en la construcción de la identidad y el sentido de pertenencia de la persona y que, como tal, constituye «un pilar central de los derechos humanos». Un nuevo concepto más amplio e inclusivo del derecho a participar en la vida cultural también surge en las Directivas para la redacción de informes anuales, aprobadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en noviembre de 2008, en sustitución de las de 1991. Las nuevas directivas, si bien siguen refiriéndose a la "infraestructura institucional" 36, se caracterizan en realidad por la presencia de algunos elementos muy innovadores. A diferencia de las Directivas anteriores, en las que sólo se hacía referencia a la participación en la vida cultural, en esta ocasión el Comité introduce, además del elemento de participación, también el de acceso a la vida cultural. Esto es particularmente significativo ya que será retomado y profundizado en el Comentario General 21 sobre el derecho a participar en la vida cultural. Debe considerarse pertinente que en las Directivas se pida a los Estados que «indiquen las medidas adoptadas para proteger la diversidad cultural», reconociendo así la importancia de las diferentes identidades culturales presentes en la sociedad y destacando la necesidad de protegerlas. También es importante que las Directivas pidan a los Estados que especifiquen las medidas adoptadas para promover la conciencia del patrimonio cultural de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas y de las comunidades indígenas, y crear condiciones favorables para que puedan preservar, desarrollar, expresar y difundir su identidad, historia, cultura, idioma, tradiciones y costumbres". FERRI, Marcella, *L'evoluzione del diritto di partecipare alla vita culturale e del concetto di diritti culturali nel diritto internazionale*, en *Osservatorio diritti umani*, *La comunità internazionale* fasc. 2/2014, Editoriale scientifica srl, 2014, pp. 211-236. Traducción propia del autor.

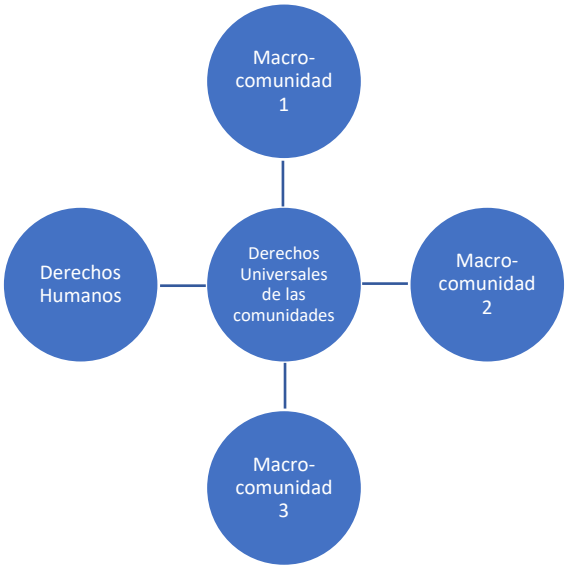
[457] "Las declaraciones de las Directivas esbozan un concepto de vida cultural que abarca la historia, el idioma, las tradiciones y costumbres y, más en general, la identidad cultural de las comunidades. Por otra parte, cabe señalar que en el párrafo mencionado sólo se hace referencia a la identidad cultural de las minorías y las comunidades indígenas; desde este punto de vista, por lo tanto, sigue habiendo una tendencia a calificar la cultura y el patrimonio cultural como un aspecto que concierne principalmente a los que pertenecen a determinados grupos. En el contexto de este examen nos parece importante hacer una mención muy breve de lo que el Comité declaró en las observaciones finales y en las listas de cuestiones, adoptadas con ocasión del examen de los informes presentados por los Estados en virtud de los artículos 16 y 17 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. La reflexión que ha madurado a lo largo de los años en el seno del Comité sobre la importancia de adherirse a una concepción más amplia e inclusiva de la cultura ha quedado, de hecho, ampliamente reflejada en las observaciones finales y en las listas de cuestiones. En ellos el derecho a participar en la vida cultural toma la forma de un derecho con un contenido extremadamente amplio que incluye una pluralidad de aspectos, entre los que podemos recordar en particular el derecho a utilizar la lengua propia, a tener acceso a los lugares de culto y a practicar la propia religión, a disponer y administrar las tierras propias y los recursos naturales que se encuentran en ellas. En términos más generales, es importante señalar que, de conformidad con las Directivas de 2008, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales tiende hoy en día a prestar especial atención a la promoción de la diversidad cultural, calificándola de aspecto estrechamente relacionado con el derecho a participar en la vida cultural. Por otra parte, cabe señalar que, de conformidad con las directivas, en la mayoría de los casos la protección de la diversidad cultural y los derechos que el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales atribuye al derecho a participar en la vida cultural se refieren exclusivamente a los que pertenecen a determinadas categorías de personas, como las minorías o los pueblos indígenas, en lugar de calificarse como derechos de aplicación universal. El análisis del derecho previsto en el apartado a) del párrafo 1 del artículo 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales no puede dejar de lado lo que el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales declaró en su Observación general Nº 21 (2009) sobre el derecho a participar en la vida cultural. Como se explicará con más detalle más adelante, representa un punto de inflexión sumamente importante, no sólo en lo que

del papel que desempeña la cultura en la formación de la identidad de la persona que el Comité, en la Observación General, siempre califica la identidad como "cultural", como para destacar que la identidad de la persona tiene un vínculo esencial con su cultura[458]". Por consiguiente, la identidad personal está estrechamente vinculada a los derechos culturales, como se ha subrayado en la

respecta a la interpretación del derecho a participar en la vida cultural, sino en lo que respecta a toda la cuestión de los derechos culturales. Uno de los aspectos más importantes de la Observación General es que, en esta ocasión, la Comisión acoge con satisfacción un concepto muy inclusivo de la cultura y destaca su aspecto evolutivo y dinámico. Recordando las definiciones de cultura que figuran en algunos instrumentos importantes aprobados por la UNESCO y las reflexiones desarrolladas sobre el tema por la doctrina y, en particular, por el Grupo de Friburgo, la Comisión afirma que "La cultura es un concepto amplio e inclusivo que abarca todas las manifestaciones de la existencia humana y comprende, entre otras cosas, los modos de vida, el idioma, la literatura oral y escrita, la música y el canto, la comunicación no verbal, la religión o los sistemas de creencias, los ritos y ceremonias, el deporte y los juegos, los métodos de producción o tecnología, los entornos naturales y artificiales, los alimentos, el vestido y la vivienda y las artes, costumbres y tradiciones mediante las cuales las personas, los grupos de personas y las comunidades expresan su humanidad y el significado que dan a su existencia, y construyen su visión del mundo que representa su encuentro con las fuerzas externas que afectan a sus vidas. Como hemos visto, este significado de la cultura ya había comenzado a establecerse en actos anteriores del Comité y, cuando se aprobó la Observación General, encontró pleno reconocimiento formal. La reflexión madurada a lo largo de los años sobre la cuestión de los derechos culturales ha influido en el contenido de la Observación, no sólo en lo que respecta a la definición de cultura aceptada por el Comité, sino también en relación con el vínculo, que ve, entre la cultura y la formación de la identidad de la persona. A este respecto, el Comité observa en primer lugar que, al definir la cultura, afirma que abarca todas aquellas actividades humanas a través de las cuales las personas y las comunidades «expresan su humanidad y el significado que dan a su existencia y construyen su visión del mundo». La frase deja claro que la cultura desempeña un papel fundamental en la construcción de la identidad, ya que incluye aquellos significados y valores en los que la persona encuentra las referencias que le permiten dar sentido a lo que le rodea. El vínculo entre la cultura y la formación de la identidad de una persona se hace aún más evidente cuando el Comité subraya que el derecho a la educación permite «la transmisión [...] de valores culturales y morales comunes en los que el individuo y la sociedad encuentran su identidad». Con esta expresión, el CESCR califica claramente los valores culturales como las referencias que permiten a la persona y a la comunidad construir su propia identidad. En consonancia con la perspectiva que se examina, el Comité, recordando lo que se consagra en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y en la Convención de la UNESCO sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, afirma que los bienes y servicios culturales se caracterizan por tener no sólo un valor económico, sino también una importante dimensión cultural que está vinculada a su capacidad de convertirse en «vectores de identidad, valores y significado»". *Ibidem*. Traducción propia del autor.

[458] "En cuanto a la definición de los derechos culturales consagrados en los Pactos internacional, que se basa en un significado materialista de la cultura y la pertinencia de los derechos culturales de las minorías en los últimos decenios numerosos estudiosos han destacado la importancia de esbozar una concepto más amplio que se basa en una noción de cultura de la llamada derivación «antropológica», según la cual por cultura debe que se entienda como el modo de vida de una persona o un grupo. Bajo el nuevo significado de los derechos culturales, que ha sido elaborado por la doctrina, debe considerarse especialmente importante que propuesto por el Grupo de Friburgo, un grupo de expertos que se ha reunido en torno a este tema en el Instituto Interdisciplinario de Ética y Derechos Humanos (IIEDH) de la Universidad de Friburgo en Suiza. Los estudios del IIEDH y el pensamiento desarrollado por el profesor Patrice Meyer-Bisch, coordinador del Instituto, han guiado la intensa reflexión del Grupo que, en mayo de 2007, es que ha venido a elaborar la Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales. Esto parece particularmente relevante, aunque no tiene ningún valor legal, ya que ha tenido el mérito de identificar claramente los derechos las normas culturales establecidas por las normas internacionales". *Ibidem*. Traducción propia del autor.

reflexión del Comité de Derechos Humanos. "En conclusión, puede decirse que la importancia de los derechos culturales para la protección de la dignidad de la persona se debe a que esos derechos tienen por objeto "una elección cultural y, como tales, deben ser reconocidos, respetados y protegidos sobre la base de la igualdad". Debido al papel que desempeña la cultura en la formación de la identidad de una persona, puede decirse que la "elección cultural" debe protegerse porque permite a la persona construir su identidad de manera libre y autónoma y, en consecuencia, tomar conciencia de sus derechos y ejercerlos. Por consiguiente, de las declaraciones del Comité se puede deducir que los derechos que protegen la «opción cultural» de una persona o grupo son el requisito previo fundamental para el pleno ejercicio de todos los derechos humanos[459]". Se trata de un elemento fundamental de apoyo a la teoría de los dos pilares (derechos humanos y derechos comunitarios universales) expuesta anteriormente: uno no puede realizarse plenamente sin el otro. Por consiguiente, los derechos universales de las comunidades serían un "lugar" de diálogo tanto con los derechos humanos como con las macrocomunidades individuales, un lugar de sentido generativo[460]:



[459] *Ibidem*. Traducción propia del autor.
[460]El grafico nos muestra la relación entre los derechos humanos y los derechos universales de las comunidades y también la relación entre las macro-comunidades y el bloque de los derechos universales de las comunidades, un continuo diálogo en tre las macro-comunidades enriquecedor de sentido en el contenedoor “Derechos universales de las comunidades".

4.1. Los derechos universales de las comunidades y el derecho estatal.

Parece necesario mencionar también en este punto la relación entre los derechos comunitarios universales y el derecho estatal. Para ello, es útil comparar nuevamente los derechos culturales con los derechos universales de las comunidades. Si, como se ha señalado anteriormente, los derechos culturales se basan principalmente en el derecho interno de los Estados para ser respetados, en particular los derechos de protección de las minorías[461], los derechos universales de las comunidades son un derecho que se relaciona con el Estado, pero también es una invitación al Estado a redescubrirse una comunidad de sentido. Si, de hecho, a nivel nacional, las macrocomunidades religiosas divididas en varios estados-nación aparecen como minorías a proteger, a nivel mundial constituyen la mayoría de la población mundial[462]. Aquí está el potencial para crear un sentido por parte de las macro-comunidades. Si el Estado ya ha abdicado en cierta medida al poder del capital financiero sin reglas, el cual por sí mismo no crea ningún sentido, la pregunta que sale natural es ¿por qué no abdicar a nivel mundial también a favor de las

[461] "El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), en la única norma dedicada a los derechos culturales, art. 27, reconoce en cambio el derecho a tener una vida cultural propia exclusivamente a los que pertenecen a una minoría, para asegurar que puedan expresar libremente su cultura. Desde esta perspectiva, el Pacto, aunque reconoce la importancia de proteger la identidad cultural, califica a esta última como un bien que debe ser protegido sólo para los miembros de las minorías que, debido a su inferioridad numérica y a su diversidad étnica, religioso o lingüístico, podría ser discriminado por parte de la población mayoritaria". FERRI, Marcella, *L'evoluzione del diritto*. cit. . Traducción propia del autor.

[462] "En todo el mundo, más de ocho de cada diez personas se identifican con un grupo religioso. Un estudio demográfico exhaustivo de más de 230 países y territorios realizado por el Foro sobre Religión y Vida Pública del Centro de Investigación Pew estima que hay 5.800 millones de adultos y niños con afiliación religiosa en todo el mundo, lo que representa el 84% de la población mundial de 6.900 millones de habitantes en 2010.El estudio demográfico, basado en el análisis de más de 2.500 censos, encuestas y registros de población, encuentra 2.200 millones de cristianos (32% de la población mundial), 1.600 millones de musulmanes (23%), 1.000 millones de hindúes (15%), casi 500 millones de budistas (7%) y 14 millones de judíos (0,2%) en todo el mundo en 2010. Además, más de 400 millones de personas (6%) practican diversas religiones populares o tradicionales, incluidas las religiones tradicionales africanas, las religiones populares chinas, las religiones de los nativos americanos y las religiones aborígenes australianas. Se estima que 58 millones de personas -poco menos del 1% de la población mundial- pertenecen a otras religiones, entre ellas la fe bahaí, el jainismo, el sijismo, el sintoísmo, el taoísmo, el tenrikyo, la wicca y el zoroastrismo, por mencionar sólo algunas". Los datos son del 2010 y son recuperados del url: https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/ .

macrocomunidades que podrían dar sentido a la ley y a la vida política del propio Estado? El Estado, que ya es un sujeto de múltiples niveles, no abandonaría su principio de laicidad, sino que reconocería una carga de sentido global, un sentido interno que el propio Estado ha perdido con la mera apertura de fronteras para el lucro del capital financiero virtual y no de los seres humanos. El sentido podría por lo tanto prevalecer a nivel mundial sobre el lucro sin sentido, es decir, sin dirección, devolviendo valor incluso a la política ahora economizada y vaciada de sentido y a la economía misma del Estado.

4.2. Los derechos universales de las comunidades y el derecho internacional.

Como se ha señalado en los capítulos anteriores, el derecho internacional y los derechos humanos propiamente dichos, no permiten por sí solos un diálogo generativo que conduzca al desarrollo de una ecología integral del ser humano y de la comunidad. Una ecología que ve la dignidad, la libertad y la responsabilidad de los seres humanos y las comunidades como valores superiores a los del lucro y la competencia económica financiera sin límites. También en este caso la relación entre los dos bloques de derechos universales de las comunidades y los derechos humanos puede ser un lugar de creación de sentido y orientación para el derecho internacional. Pero, ¿cómo se puede hacer efectivo este bloque de los derechos universales de las comunidades? En este sentido parece necesario referirse a la experiencia de los tribunales regionales y al tipo de derecho internacional que aplican[463]: “El resultado de la actividad interpretativa de las Cortes de las

[463] El análisis de Sabino Cassese sobre el tema es clarificador: "Se debe hacer un análisis separado para aquellos instrumentos de garantía que son los tribunales establecidos en el orden jurídico mundial. Hay tres etapas en el desarrollo de una justicia global (administrativa), y representan otras tantas capas, yuxtapuestas en la realidad actual. La primera es la diádica, horizontal, basada en la cooperación de las Partes, que se basa en contramedidas y otros instrumentos similares. El segundo es el triádico, basado en arbitrajes y *paneles* (término neutro, equivalente al *grupo* italiano: esto subraya el deseo de no tomar partido a favor del juicio pleno), que remite la decisión a un tercero, ya no se basa en la opcionalidad (y por lo tanto es obligatoria), está sujeto a un proceso de "juridificación" y recurre a las sanciones. El tercero es el que aplica y protege los derechos y obligaciones derivados de las obligaciones internacionales, y también es de importancia constitucional. El número de tribunales mundiales ha crecido rápidamente desde 1990. Antes de esa fecha, sólo faltaban seis. Ahora el número de tribunales es más de cien (y aumenta si se consideran

los muchos organismos cuasi-judiciales que existen). Antes de 1990, había leyes en el orden jurídico mundial sin jueces. Por consiguiente, desde ese año se han desarrollado sistemas de adjudicación en virtud de los cuales un demandante puede interponer una acción o apelación ante un órgano imparcial y la otra parte no puede evitar la decisión de ese órgano. El rápido desarrollo de los sistemas jurisdiccionales mundiales queda ejemplificado por la experiencia de uno de los tipos más complejos, la Organización Mundial del Comercio (OMC). En 1948, al institucionalizarse el GATT (*Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio*), los diplomáticos excluyeron a los abogados de los órganos de la nueva institución y se opusieron a las formas de solución judicial de las controversias. En 1950 surgió un sistema triádico de solución de controversias, en forma de *paneles, compuestos por* tres a cinco miembros, normalmente diplomáticos, que funcionaban sobre la base del acuerdo entre las dos partes en el conflicto. En los decenios de 1970 y 1980, el sistema se sometió a un proceso de judicialización: los Estados adquirieron cada vez más el papel de partes litigantes; *los paneles* comenzaron a utilizar el tratado como un conjunto de normas vinculantes, que los *paneles* podían hacer cumplir; su interpretación de las normas se convirtió en "autorizada"; los juristas y especialistas en cuestiones comerciales ocuparon el lugar de los diplomáticos en los *paneles*. Así pues, el proceso generó las condiciones necesarias para el surgimiento de un sistema de adjudicación obligatoria, el que ahora está en vigor. Cuatro aspectos de las jurisdicciones mundiales son importantes. El primero se refiere a la distribución de las jurisdicciones en el ordenamiento jurídico mundial. El segundo concierne a las partes. El tercero se refiere a los efectos de las decisiones. El cuarto se refiere a la ejecución de las decisiones. En lo que respecta a la distribución de jurisdicciones, el ordenamiento jurídico mundial sigue siendo rudimentario. De hecho, no hay un juez constitucional, ni un juez civil, ni un juez administrativo. Sólo los tribunales penales han surgido como un conjunto separado y especializado. Los demás jueces mundiales tienen jurisdicciones mixtas, en parte constitucionales, en parte civiles y en parte administrativas. En cuanto a las partes, la situación está lejos de ser uniforme. Las autoridades nacionales pueden ser partes ante el Tribunal Internacional *del Derecho del Mar* (TIDM). Los particulares y el Banco Mundial pueden ser partes en el procedimiento ante el Grupo de Inspección del Banco Mundial. Las partes privadas y las autoridades nacionales pueden comparecer ante el panel binacional del Artículo 1904 del TLCAN. Sólo los particulares pueden comparecer ante el *Grupo Administrativo del Centro de Arbitraje y Mediación* de la OMPI (*Organización Mundialde la Propiedad Intelectual*), aunque sus decisiones tengan efecto en el *registrador* nacional. El Estado Parte en el Acuerdo y las personas de otros Estados contratantes pueden ser partes en los procedimientos ante el tribunal arbitral del CIADI (*Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones*).

Estos pocos ejemplos muestran que las controversias ante los órganos judiciales o cuasijudiciales mundiales no sólo conciernen al plano interestatal, sino que también llegan a las sociedades civiles, dentro de los Estados; que, sin embargo, no ven un orden fijo de sujetos como partes (nunca se dejará de recomendar que el orden jurídico mundial no se trate como interno, que tiende a ser unitario, mientras que el primero está fundamentalmente diferenciado); que, por último, son, con mayor frecuencia que las controversias judiciales internas, policéntricas. Las decisiones de los órganos judiciales y cuasijudiciales nacionales tienen, por regla general, un efecto directo en el sentido de que no necesitan otras decisiones para producir efectos. Un buen ejemplo es el ITLOS, que impone obligaciones a las autoridades nacionales. Otras veces, las decisiones requieren requisitos adicionales. Tomemos el caso del *Órgano de Apelación* de la OMC, cuyas decisiones deben ser tomadas por el *Órgano de Solución de Diferencias* (este último órgano es el Consejo General de la OMC, en otra calidad). Los órganos judiciales y cuasijudiciales mundiales no tienen, por regla general, poderes de ejecución y sanción, por lo que deben recurrir a los órganos estatales para esta actividad. Sin embargo, también pueden recurrir a otros mecanismos, el principal de los cuales es el utilizado por la Organización Mundial del Comercio, para penalizar el comportamiento de las autoridades nacionales cuando no cumplen con las normas comerciales. Como no pueden sancionar desde arriba, los tribunales pueden imponer una compensación y permitir las represalias de otros estados. Así es como se usa la «justicia privada». Sin embargo, si los Estados pueden «hacerse justicia», deben, si pueden, someterse a normas precisas y detalladas - sujetas a la revisión de los tribunales - relativas a las razones de la represalia, su proporcionalidad y los métodos de cálculo de la misma. La rápida judicialización del orden jurídico mundial no debe hacernos creer que esto conduce a un sistema judicial plenamente desarrollado. De hecho, en primer lugar, muchas formas de justicia administrativa mundial se encuentran todavía en una fase rudimentaria de desarrollo, en una etapa que puede compararse a la de la justicia administrativa francesa antes de 1872. En segundo lugar, existe una fuerte continuidad entre la nueva forma de arreglo judicial o cuasijudicial de las controversias y el sistema tradicional de negociación por vía diplomática. En tercer lugar, el proceso

organizaciones regionales es algo de imprevisto del punto de vista del derecho internacional. De hecho, los jueces supranacionales llegan hasta a delimitar un verdadero ordenamiento jurídico diferente de los de los Estados que forman parte de una organización regional. En Europa la expresión más clara de este proceso se encuentra en la jurisprudencia del TJUE Van Gen en Loos en la cual se afirmó que «la Comunidad constituye un ordenamiento jurídico de género nuevo en el ámbito del Derecho internacional, y en su favor los estados renunciaron (...) a sus poderes soberanos». También en la base del sistema de la Convención Europea de los derechos humanos se encuentra una idea de ordenamiento jurídico. De hecho, el Tribunal EDH considera a sí misma como el «garante constitucional del orden público europeo». Los jueces regionales ven un ordenamiento jurídico independientemente de la fase de integración institucional. Sin embargo, es la misma actividad de interpretación funcional que dirige hacia la individuación de un ordenamiento jurídico que constituye el objeto de dicha interpretación. El Tribunal CA utiliza normalmente las expresiones «el ordenamiento jurídico andino» o «Derecho andino». El TPR Mercosur habla de «base jurídica de Mercosur» o «Derecho de la Integración», cuya expresión está llena de consecuencias, como se va a ver. Además, la Corte IDH argumenta que los instrumentos que protegen los derechos humanos forman un orden legal. El reconocimiento de un sistema jurídico de los derechos humanos introduce una importante característica de los ordenamientos regionales. Dicho tipo de orden jurídico no es el tradicional sistema de relaciones internacionales «concluidos en función de un intercambio recíproco de derechos, para el beneficio mutuo de los Estados contratantes». Como se ha visto arriba, los métodos interpretativos de los jueces regionales no llegan a aplicar los tratados contemperando los intereses de los Estados en la base del respecto de la soberanía. Al contrario, los Tribunales regionales se mueven desde el principio que el ordenamiento regional tiene que ser aplicado con la mayor amplitud posible, así limitando los poderes soberanos de los Estados. El ordenamiento así creado, como los internos, se aplica directamente a los particulares, creando derechos subjetivos

de judicialización se complica por la competencia entre los sistemas jurisdiccionales que surge (pero esta situación puede mitigarse estableciendo vínculos entre los distintos procedimientos) y por la interacción entre los sistemas judiciales nacionales y mundiales (estos pueden ser complementarios, en competencia o ordenados en sistemas jerárquicos)". CASSESE, Sabino, *Globalizzazione,* cit. . Traducción propria del autor.

que pueden protegerse en frente a las Cortes regionales y nacionales. De hecho, el «modelo regional» de protección de derechos humanos es el más desarrollado en cuanto a lo «universal», por el rol que tiene la víctima individual ya sea en una fase de impulso al procedimiento, o en una fase de aplicación de los efectos de las sentencias. Como destaca el TPR Mercosur, citando el abogado general del TJUE Paolo Mengozzi, la interpretación de las Cortes regionales ha contribuido a concretizar la «caracterización de los individuos y de las empresas como sujetos del ordenamiento comunitario». En el ordenamiento de la Unión Europea, el reconocimiento de la aplicación directa de los Tratados comunitarios a los sujetos fue el instrumento principal para actuar y reforzar la primauté del derecho supranacional. Esta estrategia del TJUE convirtió los individuos en los «principales guardianes del respeto de los derechos comunitarios»[464]". En este sentido podemos ver una similaridad con lo dicho antes con referencia a la relación entre derechos humanos y derechos universales de las comunidades. También en el caso del derecho internacional aplicado por parte de las cortes regionales, los individuos mismos, los seres humanos, son los guardianes de los derechos "comunitarios".

Además "el ordenamiento regional, así individuado por la jurisprudencia, tiene una estructura muy particular respecto a los ordenamientos jurídico internos de cada país. En primer lugar, porque está compuesto por materiales jurídicos de naturaleza y origen diferentes: tratados internacionales, reglas establecidas por los órganos de las organizaciones, normas de derecho nacional. Este fenómeno aparece sobre todo en tema de los derechos humanos. Como afirma la Corte IDH: «El corpus juris del Derecho Internacional de los Derechos Humanos está formado por un conjunto de instrumentos internacionales de contenido y efectos jurídicos variados (tratados, convenios, resoluciones y declaraciones)». De cualquier manera, el carácter complejo de las fuentes se puede observar en todos los asuntos a los cuales se refieren los Tribunales regionales. En segundo lugar, se trata de ordenamientos abiertos y no cerrados como los derechos nacionales[465]". Podemos observar como la noción de "espacio jurídico" también en este caso toma un valor central para la actividad de las cortes regionales. Los derechos universales de las

[464] LEDESMA, Mario I. Álvarez; CIPPITANI, Roberto, *Interpretación de las Cortes regionales*, en Diccionario analítico de derechos humanos e integración jurídica, Roma – Perugia – México, Istituto per gli Studi Economici e Giuridici "Gioacchino Scaduto" s.r.l., 2013, pp. 212 e ss.
[465] *Ibidem*.

comunidades podrían entrar sin problema entre los instrumentos utilizados por las cortes regionales en conexión con los derechos humanos. “Las sentencias de la Corte IDH afirman que «las reglas de un tratado o convención deben interpretarse en relación con las disposiciones que aparezcan en otros tratados que versen sobre la misma materia». La misma jurisprudencia hace referencia, para interpretar las normas de un tratado regional, a «la doctrina y a las disposiciones de los instrumentos de carácter universal (…) para poner de relieve aspectos particulares de la regulación de un determinado derecho». Los instrumentos de derecho internacional que se consideran, son también los que involucran países que no pertenecen a la Convención Americana. Además, es muy importante la referencia a otros jueces supranacionales que se ocupan de derechos humanos, en particular la Corte Europea de los Derechos Humanos. Desde el inicio hubo un enlace muy fuerte entre las dos Cortes. De hecho, se opina que «los tratados de derechos humanos son instrumentos vivos, cuya interpretación tiene que acompañar la evolución de los tiempos y las condiciones de vida actuales». El TPR Mercosur toma en consideración la jurisprudencia del TJUE, por ejemplo, cuando tiene que establecer el sentido de la no discriminación. En el laudo n. 1/2005 el TPR Mercosur se refiere a la jurisprudencia europea para establecer si una medida sea discriminatoria, directamente o indirectamente y así afirma que «Hay discriminación indirecta cuando la medida se aplica igual a nacionales y extranjeros, pero sus efectos afectan más a extranjeros que a nacionales». Y además «El principio define las circunstancias en las cuales un legislador, ya sea nacional, comunitario o internacional puede adoptar medidas para proteger a los consumidores contra los riesgos para la salud, que habida cuenta de la incertidumbre reinante en la investigación científica, cabe asociar a un determinado producto o servicio». Muy interesante es el reenvío a las jurisprudencias a las Cortes de la misma región. Como ejemplo se puede considerar la Opinión Consultiva n. 01/2007 del TPR Mercosur en la cual se afirma que «En materia de sistema de interpretación prejudiciales (…) a nuestro entender el sistema vigente en la Comunidad Andina es el más apropiado, no solo para nuestra realidad mercosureña sino para nuestra realidad latinoamericana en general. Primero, porque dada nuestra realidad coadyuva mejor a la concientización de los órganos judiciales nacionales sobre la importancia de la interpretación prejudicial en el marco del Derecho

Comunitario (o Derecho de Integración) y segundo, porque si bien, a riesgo de ser innecesariamente repetitivo, proporciona sin embargo al tribunal comunitario la oportunidad de evolucionar y modificar sus propios criterios anteriores. El derecho es y debe ser siempre evolutivo». No obstante, el ordenamiento que consideran los jueces regionales, sea particular, es un ordenamiento jurídico verdadero, que pone en problemas de relación a los ordenamientos nacionales. La cuestión no se puede enfrentar sólo con los instrumentos de derecho internacional, sino elaborando herramientas específicas. Entonces, en Europa, el TJUE además afirmó la teoría «monística» según la cual el ordenamiento comunitario está integrado con los sistemas jurídicas nacionales. En la jurisprudencia del TJUE se estableció que las normas del ordenamiento comunitarios son prevalentes con respecto a las nacionales (véase por ejemplo la sentencia en el caso Costa contra Enel). Cabe mencionar que este acercamiento fue inicialmente rechazado por las Cortes constitucionales nacionales, que apoyaban un modelo diferente: el «dualístico», basado en los dos ordenamientos (el comunitario y el nacional) y estos tenían que ser considerados distintos y autónomos. Al final la teoría monista del Tribunal tuvo éxito y prevaleció sobre el acercamiento de las Cortes Constitucionales nacionales. En Latinoamérica el tema de la eficacia del ordenamiento regional está reglado, sobre todo, con referencia al sistema de los derechos humanos. El efecto en el derecho interno se realiza por vía interpretativa como en la Constitución de Colombia, en la cual su art. 96 establece que: «los deberes y derechos consagrados en esta carta, se interpretarán de conformidad con los tratados internacionales sobre derechos ratificados por Colombia». En otros países (como Guatemala, Chile, Ecuador, Nicaragua y Brasil) se utiliza la técnica declarativa en base a la cual se establece expreso los derechos humanos contenidos en los instrumentos internacionales. En cuanto a México, la reciente reforma del 10 de junio del 2011 a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos ha modificado muchas disposiciones constitucionales añadiendo, en particular, la referencia a las normas internacionales en materia de derechos humanos. Emblemático es el nuevo art. 1 que establece «En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección» y en el segundo apartado donde menciona que «Las normas

relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia», haciendo referencia implícitamente al contenido y al método teleológico de la interpretación de la Corte IDH. Sin embargo, antes de la reforma, ya la Suprema Corte de justicia de la Nación de México y otros jueces utilizaban la Convención Americana de Derechos Humanos y la interpretación de la Corte IDH en sus sentencias. La prevalencia del derecho supranacional no se limita a los derechos humanos, sino incluye todos los instrumentos de derecho regional, como afirma toda la jurisprudencia del TJUE, y, sobre todo, como afirma el TPR Mercosur «El derecho de integración por su concepto, naturaleza y finalidad debe ser siempre prevalente sobre los derechos nacionales respectivos por su misma esencia». La anterioridad o posterioridad de la norma nacional deviene absolutamente irrelevante. Ya que, en caso contrario, se desnaturalizaría el concepto, la naturaleza y sobre todo la finalidad del proceso de integración en sí mismo. Acorde a la interpretación del TPR Mercosur de las palabras del TJUE dice que en caso contrario se pondría «en tela de juicio la base jurídica misma del Mercosur» [466]". En este sentido podemos ver como la afirmación de una jurisprudencia supranacional de las cortes regionales podría cumplir con lo analizado en este capítulo. Siendo "lugares" de aplicación de un derecho internacional que se compone de diferentes fuentes jurídicas, las cortes regionales, podrían encarnar el papel de aplicar los dos bloques de derechos humanos y derechos universales de las comunidades haciendo eficaz el "potencial de sentido" de estos últimos también al interior del estado nacional. Este último se encontraría entonces abierto también a las macro-comunidades globales como fuentes de sentido para la política y la economía estatal.

"Las Cortes regionales, como se ha señalado anteriormente, desempeñan un rol fundamental para el derecho: ellas individúan el orden jurídico; lo llenan de conceptos; aseguran la coherencia del derecho regional con el derecho nacional e internacional; reconocen los derechos subjetivos y garantizan el goce de dichos derechos directamente por los particulares. La cuestión aquí sería cuál es la función desempeñada por las Cortes regionales. En Europa probablemente la función del TJUE ha sido equivocada. Según unos autores la jurisprudencia comunitaria,

[466] *Ibidem*.

integrando y completando las «lagunas» de un ordenamiento incompleto y poco profundo, desarrollaría una función «pretoria», colocándose en el cruce entre la interpretación y la creación del derecho. Por lo tanto, se habla de un *lawmaking power* del juez comunitario que sustituye a aquel de las Instituciones legislativas. Esa doctrina jurídica profesa que el acercamiento al TJUE es, si no *contra legem*, cerca los límites de la legalidad. Similares opiniones se expresan con referencia al Tribunal EDH, no obstante que en el sistema institucional de la Convención Europea de los Derechos Humanos no hay un verdadero poder legislativo que contraste con el poder judicial. En realidad, como emerge de la misma doctrina, el presunto law-making power del juez no está explícitamente previsto en el ordenamiento jurídico comunitario. El poder legislativo solamente corresponde a las instituciones investidas de la facultad de elaborar las fuentes jurídicas comunitarias (en particular el Parlamento Europeo y el Consejo de Ministros). Tampoco el Tribunal de la Unión Europea afirma o parece comportarse como si tuviera una «función normativa». Por lo cierto, el TJUE puede efectivamente incidir en el ordenamiento jurídico comunitario y su poder se caracteriza por una discrecionalidad particularmente amplia, siendo un juez constitucional y de legitimidad de último grado. Sin embargo, él sólo ejercita un poder jurisdiccional, es decir, interpreta y aplica en sus sentencias el derecho. Sin embargo, la diferencia de este con el juez nacional no está en un poder diferente o en la presencia de muchas lagunas en el derecho regional. Como argumentó Bobbio el problema de las lagunas es de naturaleza ideológica: siempre el lenguaje de las fuentes jurídicas está «incompleto», en cuanto que «el legislador no extrae de las proposiciones normativas expresas todas las consecuencias normativas que de estas pueden obtenerse» y siempre el intérprete (en particular el juez) tiene que «completar» el lenguaje legislativo. De cualquier manera, ésta es una característica de la jurisdicción moderna ya que cuenta con mayor espacio discrecional de los jueces necesario para atribuir coherencia a un ordenamiento jurídico siempre más complejo y multinivel. La particularidad de los jueces supranacionales es que ejercitan un poder judicial específico que tiene la finalidad de interpretar y aplicar un Derecho regional. Este proceso es mucho más claro en la jurisprudencia regional de Latinoamérica, en donde la función judicial de las Cortes correctamente se considera dirigida al desarrollo de un «derecho de la integración regional». Como

correctamente opina el Tribunal Permanente del Mercosur dicho derecho de la integración «tiene y debe tener suficiente autonomía de las otras ramas del Derecho». De igual manera como afirma el Tribunal del Mercosur que el Derecho de la integración contribuye al desarrollo de la institucionalidad y de la normativa de la organización regional. La contribución de las Cortes a la integración jurídica de una región, por supuesto va más allá, sin duda, de la fundamental función juridicial. Sin embargo, aún en este caso, no se puede hablar del ejercicio de un cualquier poder de naturaleza legislativa. No hay que olvidar que los jueces supranacionales tienen una «autoridad científica y moral» que produce efectos para todo el modelo regional y que la visión del Tribunal influye en la interpretación de los jueces nacionales y de la literatura jurídica. Es indudable que los conceptos elaborados por la jurisprudencia poseen una gran influencia sobre los jueces nacionales. En un sistema de integración regional de naturaleza política, como la Unión Europea, los jueces nacionales pertenecen a la misma estructura que asegura la aplicación del derecho comunitario, supervisada por el Tribunal supranacional: ellos causan la interpretación prejudicial; constituyen la referencia para establecer el sentido de la legislación nacional; aplican la legislación regional; aplican el derecho nacional en el marco del sistema jurídico supranacional; en particular teniendo en cuenta las sentencias del TJUE. Sin embargo, también en sistemas regionales intergubernamentales, como los de las Convenciones Europea y Americana de Derechos Humanos, operan mecanismos de aplicación directa del derecho regional, como el fenómeno del Drittwirkung, en base al cual el juez nacional aplica los derechos fundamentales en las relaciones entre particulares[467]". Para el presente análisis es fundamental subrayar como "por razones de coherencia sistemática dichos derechos humanos no podrían tener un sentido diferente de lo elaborado en el ámbito del sistema regional al cual el Estado pertenece"[468]. Esto pone de relieve como ya un sistema de derecho comunitario regional otorga un sentido a dichos derechos humanos. "La Corte IDH, en particular afirma que los jueces nacionales tienen una obligación de un «control de convencionalidad», es decir, de aplicar la jurisprudencia del juez regional en el derecho interno. Además, la elaboración jurisprudencial regional tiene un impacto muy relevante sobre las

[467] *Ibidem*.
[468] *Ibidem*.

reflexiones doctrinales. En la Unión Europea la «Comisión Lando», por ejemplo, dice inspirarse en la jurisprudencia comunitaria en materia de responsabilidad extracontractual para la elaboración de los principios de derecho contractual en el tema del daño resarcible, del nexo de causalidad y del concurso de los afectados al pago de daños o la «fuerza mayor». Finalmente, la autoridad de los jueces regionales condiciona el ejercicio de los demás poderes, en particular el poder ejecutivo y legislativo. En la Unión Europea, la Comisión y las Instituciones legislativas, en sus documentos, reconocen el papel esencial de la jurisprudencia comunitaria para aplicar el derecho comunitario y para elaborar nuevas fuentes jurídicas. Aún a nivel nacional, la jurisprudencia regional tiene una gran influencia sobre la elaboración del derecho positivo; un reciente ejemplo es la aprobación de la nueva ley de bioética francesa. El Parlamento y los órganos consultivos (como el Consejo de Estado) en todos sus documentos buscan proponer un texto que sea coherente con la jurisprudencia del Tribunal EDH[469]".

Por lo tanto, de este análisis relativa a los tribunales regionales se desprende que se refieren a un "derecho de integración" supranacional e influyen en el derecho interno de los Estados tanto en el plano legislativo como en el judicial mediante una jurisprudencia creativa de derechos, lo que ayudaría los derechos universales de las comunidades en desarrollarse en situaciones más y más concretas en relación con el bloque de los derechos humanos. Estos tribunales regionales, si bien se refieren al "derecho comunitario", se dedican a las "regiones" del mundo aplicando diferentes fuentes de derecho, incluidos los derechos humanos. Si los derechos universales de las comunidades sólo pueden hacerse valer mediante el incumplimiento de los derechos humanos con respecto a uno de los miembros de la comunidad, se podría pensar en el papel de los tribunales regionales en la aplicación del bloque de los derechos humanos en relación con los derechos universales de las comunidades. Por supuesto, esos tribunales ya no serían regionales si se ocuparan de los derechos universales de las comunidades, pero podrían actuar como tribunales comunitarios a este respecto. Esta función también estaría vinculada a la naturaleza de los derechos universales de las comunidades, derechos icónicos que serían independientes del espacio, como veremos.

[469] *Ibidem*.

5. Los derechos universales de las comunidades como derechos icónicos: una comparación con la teoría de la ética global y del constitucionalismo global.

¿Cómo se relacionan los derechos universales de las comunidades con la ética global y las teorías del constitucionalismo global? Los derechos universales de las comunidades no entran en conflicto con la teoría de una ética global como la teorizó Hans Kung[470], ni con el constitucionalismo global[471]. Como se ha señalado

[470] "La teología de las religiones representa, en la obra de Hans Küng, que ya tiene cincuenta años, el hilo conductor que atraviesa y une todas las obras principales. El problema de la relación entre el cristianismo y las religiones ha sido el foco de atención del teólogo desde 1953, cuando escribió el artículo Über den Glauben. Ein Versuch, y del cristianismo en la minoría (1965), al Proyecto para una Ética Mundial (1990) y más allá: las tres monografías sobre el judaísmo, el cristianismo y el islam (2004). Por otro lado, la teología de las religiones representa un aspecto destacado de la teología contemporánea, precisamente por su actual naturaleza problemática. Es una parte integral y central de lo que Rosino Gibellini definió como el cuarto (y último) movimiento de la teología del siglo que acaba de terminar. Con Küng, ha sido posible estudiarlo a través del autor que lo ha marcado e influido más y más continuamente, desde el Concilio hasta hoy. Sobre los méritos de las tesis, una observación preliminar es necesaria en primer lugar: esta relación nunca se centró en la posibilidad de salvación para otras religiones; de hecho, ya en 1964, en su discurso para el Congreso Eucarístico de Bombay, Küng escribió que "Es legítimo preguntarse el problema de lo que está fuera de la Iglesia, pero es difícil encontrar la respuesta. No es un problema preguntarse qué hay fuera de Dios y de su plan de salvación... «Dios quiere que todos los hombres se salven»". Esta afirmación y su desarrollo conciliar en las dos afirmaciones analizadas, fueron y han seguido siendo las piedras angulares argumentales del teólogo. Ya en el Concilio Vaticano II y en la Declaración del Concilio Ecuménico de las Iglesias en Addis Abeba (1971), de hecho, la cuestión de la salvación fue finalmente dejada a la sola voluntad de Dios. Sin embargo, sigue sin resolverse la cuestión de las diferentes verdades de fe en las que el joven Küng se enfrentó a personalidades de la talla de Karl Barth (un defensor del exclusivismo), objeto de su estudio de juventud en Roma y París, de Karl Rahner, que había apoyado la solución del «cristianismo anónimo» (inclusión con cristología «normativa»), de Heinz Robert Schlette (inclusividad con cristología «constitutiva»), autor del texto que representa el primer intento sistemático de una teología de las religiones, de Sarvepalli Radhakrishnan, y de sus Religiones orientales y pensamiento occidental (defensor del pluralismo). Cuatro grandes autores, tomados como ejemplo de cuatro formas fundamentales de abordar el problema teológico-religioso. En la fase de «ecumenismo intracristiano» del decenio de 1960, dominada por las conclusiones del Concilio, la posición de Küng sobre el problema de la verdad puede compararse con la de Heinz Robert Schlette, y resumirse de la siguiente manera: la Palabra del Padre es la verdad que ilumina también a las demás creencias, respecto de las cuales "la fe cristiana representa un universalismo radical, fundado, concretado y centrado en Cristo "". ZAMAGNI, Gianmara, *La teologia delle religioni*, *dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2005, págs. 109-115.

[471] "Si el orden jurídico mundial tiene sus propios poderes públicos, ¿también tienen una constitución? En otras palabras, ¿el proceso constitucional se limita a los derechos nacionales o se extiende al ámbito mundial? Para responder a estas preguntas, es necesario examinar si los tres poderes conocidos en el ámbito nacional, el regulador, el ejecutivo y el judicial, están presentes en el poder público mundial.

anteriormente, son una necesidad jurídica para el diálogo. Una necesidad nacida de abajo hacia arriba que tiene un carácter jurídico. La teoría de la ética global parte de las mismas necesidades observadas en los derechos universales de las comunidades y quiere encontrar puntos de encuentro entre las diferentes religiones para desarrollar una ética común[472] a partir del diálogo. Tal ética también nace de

Actualmente se ha desarrollado un poder normativo en el ordenamiento jurídico mundial, aunque actualmente se le denomina con una expresión negativa, es decir, "*no contractual*" (*legislación no relacionada con tratados*). El derecho de los tratados internacionales es sólo un primer nivel del derecho internacional, junto con el derecho consuetudinario. Por debajo de eso, hay un segundo nivel, consistente en normas que no derivan de acuerdos, producidas por autoridades públicas dotadas por los Tratados de poderes reguladores. Estas normas están dirigidas no sólo a los Estados y a las autoridades públicas estatales, sino también a la sociedad civil dentro de los Estados, a los particulares, a las empresas y sus asociaciones, a otras organizaciones no gubernamentales. El poder ejecutivo tiene rasgos aún más distintivos en el orden jurídico mundial. En efecto, no existe una autoridad central similar a la que llamamos gobierno, aunque sí hay aparatos gubernamentales sectoriales y sus ejecutivos. Como ya se ha señalado, en resumen, en el ordenamiento jurídico mundial hay muchos gobiernos sectoriales, con tareas incluso minuciosamente ejecutivas, no un gobierno central. Por último, como ya se ha señalado, en el ordenamiento jurídico mundial se ha desarrollado un número considerable de tribunales y el recurso a ellos no depende de la voluntad unánime de las partes. Cada uno de estos tribunales constituye un sistema separado. Uno podría pensar que los frecuentes desacuerdos se derivan de esto. En cambio, un tribunal suele invocar los precedentes de otro tribunal, mostrando una inclinación a establecer un diálogo constructivo que, a través del enriquecimiento mutuo, conduce al progreso de la ley". CASSESE, Sabino, *Globalizzazione*, cit.

[472]Sobre la etica común y entonces universal es interesante la distinción entre un universalismo de "covering-law" y un universalismo "reiterativo" y el análisis del "contextualismo universal": "Para utilizar la distinción teórica entre dos tipos de universalismo que propuso hace algunos años el filósofo de Princeton Michael Walzer, la posición expresada en el cristianismo minoritario refleja, por lo tanto, precisamente un tipo de universalismo del primer tipo, a saber, el «covering-law». Junto a este universalismo de «covering-law» (que tiene tonos misioneros-imperiales), Walzer identificó un segundo tipo de universalismo, llamado «reiterativo», ya que contempla la posibilidad «policéntrica» de «más éxodo». Fue la disputa con los 'pluralistas' Hick y Knitter, durante los años 80, lo que llevó al teólogo de Tubinga a repensar todo el asunto. El primero, en *God and the Universe of Faiths* (1973), pedía una revolución copernicana en la teología, es decir, el paso del eclesiocentrismo al teocentrismo, e incluía a Küng entre los teólogos que buscan una solución al problema de la pluralidad de hecho de las religiones sin cuestionar el dogma tradicional extra ecclesiam nulla salus. La posición del teólogo de Tubinga significaba, para Hick, simplemente la adición, a ese sistema tradicional «ptolemaico» (eclesiocéntrico), de otro «epicicentro», y ello a pesar de que el intento de cristianismo en la minoría se calificaba como «el más agudo hasta el momento». El debate entre Küng y Paul F. Knitter era aún más animado: los desacuerdos entre ambos ya se habían manifestado en las conferencias de las universidades de Temple (Filadelfia) y Toronto (octubre de 1984 y noviembre de 1985 respectivamente). En esos foros, Küng también había atribuido a la posición inclusiva, dudando de que pudiera contarse entre los «pluralistas», ya que no reconocía a otras figuras religiosas un valor normativo (para sus propios fieles) similar al de Jesucristo para los cristianos. En última instancia, Paul Knitter preguntó: «¿Estaría dispuesto a reconocer que para los musulmanes Mahoma es la 'palabra definitiva de Dios'?». Sin embargo, el pluralismo, como temía Küng, rayaba en el riesgo de ir 'demasiado lejos', por así decirlo, y más precisamente, de perder el carácter universalista de la proclamación de las religiones. Es ciertamente una preocupación necesaria y oportuna para un teólogo, y no falta en Küng, no perder el núcleo de su profesión de fe; y sin embargo el peligro de una posición relativista no es sólo dogmático. La cuestión es igualmente delicada desde el punto de vista ético y político, ya que la ausencia de tal afirmación de la verdad socava la necesidad misma de diálogo: esto fue bien visto por Küng, quien observó: «es muy difícil comparar si hay algo en cualquier religión que en última instancia tiene un carácter normativo y definitivo». Esta deriva está representada por la categoría que unos años más tarde el sociólogo Ulrich Beck llamó «contextualismo universal»: "el conquistador tiene su punto

la necesidad, pero no aspira a convertirse en derecho, lo que por el contrario quieren ser los derechos universales de las comunidades. Son ante todo derechos y no sólo ética. Tienen una ética de la necesidad en su interior, pero también es su tarea entablar un diálogo para que esta ética despliegue un sentido concreto a nivel global. Es un diálogo no solo a nivel religioso como para la ética global sino también jurídico. Por lo tanto, son un instrumento concreto. Pueden definirse no sólo

---

de vista y el conquistado el suyo... con este resultado": todos son como son", con la consecuencia de que «incluso el contextualismo absolutizado demuestra ser ciego a la verdad de los demás, no como el universalismo absolutizado... lleva a un pacto a priori de no mestizaje entre culturas, en una imposibilidad implícita de diálogo así como en la imposibilidad de un cambio de perspectiva» - un resultado que es, naturalmente, exactamente lo contrario de lo que el propio Knitter esperaba en su desarrollo de una teología de la liberación de las religiones, ya que de esta manera (aunque subrepticiamente) se deja el terreno sólo a las relaciones de fuerza, en una indiferencia hacia los juicios de valor. La respuesta de Küng a los pluralistas tomó forma en 1986, en un artículo titulado *Gibt es die eine wahre Religion*? *Versuch einer ökumenischen Kriteriologie*, más tarde publicado en *Theology on the way*. Profundizando y ampliando la producción teórica anterior, este ensayo proponía la adopción de tres criterios fundamentales de verdad de las religiones; el primero, un criterio propiamente ético (y, añadiría, pragmático): el Humanum, según el cual la religión «verdadera» es la religión «buena», y la religión es verdadera y buena «en la medida en que ... está al servicio de los seres humanos (*der Menschlichkeit dient*)»; el segundo, un criterio religioso: lo de la autenticidad o la canonicidad de la religión actual con respecto a su origen histórico; el tercero, el criterio propio de cada religión - el cristiano - es: «una religión es verdadera y buena en la medida en que revela... el espíritu de Jesucristo». Y es con este tercer criterio que Küng responde al desafío de Knitter cruzando el "Rubicón Teológico". Escribe que «no se trata, pues, de una prerrogativa exclusivamente cristiana, sino de un criterio religioso aplicable ... también a otras religiones, por lo tanto general: una religión se juzga aquí sobre la base de su doctrina o práctica normativa ... y en determinadas circunstancias también sobre la base de su figura fundamental (Cristo, Mahoma, Buda)». En cuanto al tercer criterio, hay que destacar lo que dice Küng de nuevo: «Aplico este criterio directamente sólo al cristianismo... Indirectamente -y sin presunción- el mismo criterio puede aplicarse ciertamente también a otras religiones.La elaboración de estos tres criterios lleva al corazón de la posición teológico-religiosa del último Küng, la «doble perspectiva»: «visto desde fuera, considerado desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, hay diferentes religiones verdaderas... Visto desde dentro, desde el punto de vista del creyente cristiano orientado al Nuevo Testamento, para mí hay una verdadera religión, que, puesto que me es imposible recorrer todos los caminos a la vez, es el camino que intento seguir». Pero quizás, releyendo el diálogo de Jesús con la mujer samaritana en Jn 4:21-23 («ha llegado el momento en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» 16), se podría admitir que no es sólo desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, pero «desde el punto de vista de la voluntad de Dios pueden existir diferentes religiones verdaderas» (lo que el teólogo Küng admite sólo «con reserva»), sin que, con ello, el cristiano tenga que cuestionar el mensaje del Evangelio, que le llama a una profesión de fe. Además, esa posición correspondería mejor al universalismo «reiterativo» de la definición de Walzer, o al universalismo contextual de Beck, que me parecen respuestas muy cercanas, marcadas por la búsqueda de un diálogo intercultural crítico . Hemos visto cómo asume el desafío planteado por Hans Jonas para un fundamento incondicional de la acción moral, y cómo sigue a Wolfgang Huber en el rechazo del temor de que una teonomía debe necesariamente representar una heteronomía. Sin embargo, incluso con el propio Michael Walzer existe una interesante comunión de intenciones y procedimientos en el ámbito de la ética mundial. Estos temas parecen, por lo tanto, alejarse del vocabulario y el terreno tradicional de la teología. Y sin embargo, tratan problemas que no pueden dejar de plantearse (incluso por parte de los teólogos), y no se puede evitar perseguir tenazmente sus soluciones, si se quiere que la teología siga siendo capaz de afirmar una palabra de concordia incluso practicable, comprometida y exigente, el día en que las religiones parecen representar, una vez más y por todas partes, una amenaza para la paz". ZAMAGNI, Gianmara, *La teologia delle religioni,* cit. pp. 109-115.

horizontalmente sino también en la trascendencia. La comunidad es el centro del redescubrimiento del ritual como racional. Tanto en el Oeste como en el Este. Es al descubrir el rito como un lugar de dignidad humana que podemos identificar un primer derecho universal de las comunidades independientemente de la cultura: cada comunidad tiene derecho a sus propios ritos[473]. Si unimos el derecho universal de la comunidad al rito, actuará como un icono hacia otra cosa. La ley humana se presenta no solo como un derecho sino también como una obra de arte[474], "no hay un derecho ni una dignidad del ser humano desligándolos de la belleza[475]". El icono, como se ha señalado en el capítulo anterior, se refiere a otra cosa, pero como se ha señalado también el derecho mismo viene de otra cosa, aún más, se refiere a otra cosa. El derecho, como el icono, es una obra técnica del ser humano y como toda

[473] El mismo Papa Francisco en su exhortación apostolica *Querida Amazonia* reconoce la dignidad "espiritual"de rituales religiosos de las poblaciones indigenas: "Es posible recoger de alguna manera un símbolo indígena sin calificarlo necesariamente de idolatría. Un mito cargado de sentido espiritual puede ser aprovechado, y no siempre considerado un error pagano. Algunas fiestas religiosas contienen un significado sagrado y son espacios de reencuentro y de fraternidad, aunque se requiera un lento proceso de purificación o de maduración. Un misionero de alma trata de descubrir qué inquietudes legítimas buscan un cauce en manifestaciones religiosas a veces imperfectas, parciales o equivocadas, e intenta responder desde una espiritualidad inculturada". FRANCISCO I PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia,* cit. parrafo 79.

[474] Por ejemplo, en la Constitución Italiana "en primer lugar, hay una belleza de palabras, de frases. Basta con mencionar un solo episodio, entre los muchos que puntuaron el trabajo de los constituyentes. En los últimos días antes de la votación final, se había criticado la calidad literaria del texto; y entonces Terracini -que presidía la asamblea constituyente- encargó a Concetto Marchesi la relectura de los artículos uno a uno, flanqueados por dos escritores, el crítico literario Pietro Pancrazi y el ensayista Antonio Baldini. El resultado es que la constitución italiana ofrece también un ejemplo de estilo literario, en términos de sobriedad, elegancia, propiedad léxica; y aquellos que conocen el lenguaje con el que se escriben nuestros textos normativos saben que este ejemplo no se ha repetido nunca. En segundo lugar, más oculto y secreto, hay una belleza de los números. Además, ya en el Renacimiento, los números se usaban para la música, la poesía y la arquitectura. Los electores italianos los usaron como fondo, o más bien como el fondo del lienzo pintado por el pintor antes de pintar sus formas en relieve. De hecho: ¿cuántos artículos de la constitución fueron bautizados en 1947? Todo el mundo lo sabe: 139. Así que 1, 3, 9. ¿Y las disposiciones transitorias y finales, que son un apéndice de la actual carta constitucional? Es 18, otro múltiplo de 3. ¿No es curioso? Más aún si se considera que el promedio de los párrafos por artículo es exactamente 3; que la topografía de la constitución está de nuevo dividida en 3, con un incipit sobre los principios fundamentales desprendidos de la Parte I y la Parte II;" ... "Pero sobre todo, pudimos observar que el 3, una síntesis de lo igual y lo impar, era considerado el número perfecto por los pitagóricos; y que su poder sagrado era reconocido por la Kabbala, cuya doctrina se formó bajo la influencia de la escuela neopitagórica" ... "Se trata más bien de mirarnos a nosotros mismos, de mirar la Carta que representamos, se trata de explorar el rosario de la alegoría, de los símbolos, de las referencias a la historia del arte, o a la historia tout court, en las representaciones artísticas que han ilustrado las páginas de nuestra historia nacional. La Constitución Italiana es el espejo, los italianos son la imagen en que se refleja. Observando uno a uno esos artículos, explorando sus significados normativos junto con su trama de alusiones al arte y la cultura, nos descubriremos a nosotros mismos quizás más ricos de lo que sospechamos. O al menos más hermosa. Porque hay un fondo de belleza en nuestros valores cívicos, y porque la belleza a su vez tiene un valor cívico". AINIS, Michele; SGARBI, Vittorio, *La Costituzione e la bellezza*, Milano, La nave di Teseo editore, 2016, pp. 15-21. Traducción propia del autor.

[475] *Ibidem*. p. 21. Traducción propia del autor.

obra del hombre nace y hace referencia a otra cosa, como ya hemos subrayado "cada icono es una revelación[476]". El derecho, sin esa característica de referirse a un trascendente, se convierte en un diálogo horizontal, se convierte en un ídolo como cualquier otro ídolo humano. Al reconocer su naturaleza trascendente y su ser un medio, es el sábado que está hecho para el hombre y no al revés, entonces se descubre la naturaleza esencial de la ley: un medio al servicio del ser humano que se abre a lo trascendente. Los derechos universales de las comunidades, al ser en su esencia comunitarios, nacidos y dirigidos a la comunidad humana global, presentan tal trascendencia en sí mismos, una trascendencia presente también en los derechos humanos, pero oculta por estar dirigidos, en su mayor parte, al individuo faltando la conexión dialógica comunitaria. Por lo tanto, el derecho universal de la comunidad no es sólo una obra de arte, de la *tecnología* humana, sino que en relación con los derechos humanos y en la relación dialógica entre las varias macro-comunidades es más precisamente un icono. Como todos los iconos sagrados, realiza esa particular función kenótica de vaciar y subsumir en sí mismo una realidad particular de la vida y abrir una ventana hacia el transcendente. El derecho universal de la comunidad subsume en sí el rito de la comunidad religiosa individual poniéndolo en relación con el "otro". Por lo tanto, no es solo un "diritto della senzienza" sino de la conciencia, un derecho icónico. La comunidad, definida como icónica en el capítulo anterior, sólo puede descubrir su naturaleza icónica a través de un límite establecido por la otra comunidad con la que entra en relación mediante un conjunto de derechos vaciados de sí mismos, derechos que se convierten en un simple instrumento para abrirse a la relación, ciertamente también dolorosa y conflictiva, de trascendencia. En este vaciamiento, *kenosis*, son en sí mismos iconos, se trascienden a sí mismos, y en consecuencia dan lugar a las ya mencionadas comunidades icónicas. Los derechos universales de las comunidades, en este sentido, son derechos naturales porque cumplen con la necesidad icónica de la comunidad global. En el diálogo entre las trascendencias[477] de las comunidades

[476] FLORENSKIJ, Pavel, *Le porte regali*, cit. pp.104-107

[477] "En una Amazonia plurirreligiosa, los creyentes necesitamos encontrar espacios para conversar y para actuar juntos por el bien común y la promoción de los más pobres. No se trata de que todos seamos más light o de que escondamos las convicciones propias que nos apasionan para poder encontrarnos con otros que piensan distinto. Si uno cree que el Espíritu Santo puede actuar en el diferente, entonces intentará dejarse enriquecer con esa luz, pero la acogerá desde el seno de sus propias convicciones y de su propia identidad. Porque mientras más profunda, sólida y rica es una identidad, más tendrá para enriquecer a los otros con su aporte específico". FRANCISCO PAPA,

religiosas, hay una salida de la horizontalidad, hacia la trascendencia[478] y hacia la Gadameriana fusión de horizontes (Horizontverschmelzung) obtenida a través de un conflicto entre los "sentidos" de las comunidades y no de una neutralidad de estas y del derecho (los derechos de las comunidades no constituyen un derecho neutral como en Habermas sino un derecho que genera y se llena de sentido). A ese respecto, las mismas comunidades religiosas pueden considerarse cuencas generadoras de sentido, "las religiones son fuentes de cultura, y entonces de pensamiento, también jurídico[479]"y creadoras de una posible revolución de sentido[480]. Un sentido que se desliza en los ganglios más oscuros de la sociedad actual para traer luz a las estructuras que ya están pero que aún viven en una asfixiante horizontalidad (piense en la economía financiera que sólo persigue la ganancia instantánea sin ofrecer una expiación)[481]. Esta es exactamente la diferencia que encontramos con la teoría del constitucionalismo global[482]. Esta

Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia, cit. parrafo 106 sobre la convivencia ecuménica interreligiosa.

[478] RICOEUR, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1995.

[479] DE BERTOLIS, Ottavio, *L'ellisse giuridica, un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Lavis (TN), CEDAM, 2013, p. 198.

[480] "En efecto, la valoración positiva del derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro, y no allí donde se potencia unilateralmente al yo, como ocurre claramente en las obras de Stirner, Nietzsche o Sartre, en su primera etapa. En efecto, como se ha dischо repetidas veces, pese a los intentos de este último de aproximarse a Heidegger, "la filosofía de J. P. Sartre ha transformado la verdadera sustancia del análisis del Dasein en su total opuesto, esto es, un cartesianismo subjetivista extremo"". BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido*, cit. p. 129. En el marco del presente análisis, siendo las macro-comunidades un yo hecho de "yo y tú" podríamos concluir que la valoración positiva del derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontologica entre las macro-comunidades que entonces generan sentido y dan sentido a estructuras ya existentes.

[481] El sentido puede salir exactamente del deseo profundo de las religiones, las cuales pueden acceder a esto solo en descubrir su inutilidad en el quedarse en el solo plano orizontal religioso para, en vez, acceder a lo espiritual transcendente en la medida en que puede ser común. Sobre el tema véase NERI, Marcello, *La religione inutile*, in *il Mulino, Rivista bimestrale di cultura e di politica*, 3/2020, pp. 481-488.

[482] "El proceso de constitucionalización se manifiesta no sólo en la presencia de los tres poderes esenciales de cada estructura pública, sino también en el fortalecimiento de una sociedad civil en la dimensión mundial, el desarrollo de una esfera pública mundial y el creciente número de redes transnacionales. La sociedad civil en la dimensión mundial se desarrolla tanto en la medida en que surgen problemas que sólo pueden resolverse en términos globales -basta pensar en el calentamiento global- como en la medida en que los medios de comunicación hacen que los problemas globales sean nacionales. También hay que añadir que los propios movimientos antiglobalización sólo refuerzan la globalización en la medida en que crean una opinión pública mundial. La demanda de intervenciones públicas de dimensión ultranacional, por parte de una opinión pública que se ha hecho global, produce a su vez la formación de áreas regidas por los poderes públicos y diferenciadas de la sociedad civil y la economía. Por último, los aparatos ejecutivos sectoriales, los tribunales sectoriales, los organismos nacionales, establecen conexiones y constituyen redes que enriquecen el panorama de los poderes públicos mundiales.

La globalización de la democracia

última propone un modelo todo occidental de organización de la vida y a nivel global sería bajada de lo alto "top-down" (casi como una religión sin transcendencia) que se manifiesta como una necesidad global sino como una necesidad de una parte del mundo. Para subrayar esta diferencia con los derechos

¿Existe o debería existir una legitimación democrática directa o indirecta de los poderes públicos mundiales? ¿Son o deberían ser los órganos y redes mundiales *responsables* ante una comunidad o un órgano representativo?

Estas preguntas plantean la cuestión de la *democracia global*, que, a su vez, se articula de dos maneras diferentes. Por un lado, está el problema de la legitimidad democrática de los poderes públicos mundiales. Por otro lado, está la cuestión de los poderes públicos mundiales como vehículo de democratización de los poderes públicos nacionales. También desde este punto de vista, en resumen, no se puede aislar un «nivel global», separándolo de las autoridades públicas nacionales.

En cuanto al primer perfil, el de la democracia mundial, la respuesta tradicional a la pregunta sobre las fuentes de legitimidad de los poderes públicos mundiales (si existe un *demos*, y qué es lo que les da legitimidad) fue la siguiente: son los propios Estados, que crean y regulan las organizaciones internacionales, los que les dan su legitimidad. Por lo tanto, la legitimación de los poderes públicos mundiales es indirecta. Sin embargo, en la medida en que los poderes públicos mundiales son cada vez más independientes de los Estados y establecen vínculos directos con la sociedad civil, esta legitimidad parece insuficiente. ¿Cómo puede considerarse indirectamente legitimada por los Estados una organización mundial que no ha sido creada por los Estados, sino por otras organizaciones internacionales? Por otra parte, si los poderes públicos mundiales han establecido vínculos directos con los ciudadanos y las empresas de los distintos Estados, o grupos de Estados, o de todos los Estados, imponiéndoles obligaciones, controlando sus actividades, permitiéndoles dirigirse directamente a los órganos judiciales o cuasijudiciales no nacionales, ¿no deberían responder de sus actividades directamente a esos ciudadanos, asegurando en su beneficio la transparencia, la participación y los representantes políticos que actúan como intermediarios entre ellos y los grupos o comunidades?

A este respecto, el verdadero «déficit democrático» de los poderes públicos mundiales debe considerarse a la luz de tres elementos. En primer lugar, la «democracia cosmopolita» no tiene sus raíces en tradiciones autoritarias o absolutistas, como la mayoría de los estados. Por lo tanto, hay menos necesidad de democracia, porque ésta, en la tradición estatal, tiene su origen en la necesidad de contrarrestar el poder del ejecutivo. Los parlamentos nacieron para mantener a los gobiernos bajo control, más que para dar voz al pueblo. En segundo lugar, las potencias mundiales, si bien pueden, en ciertos casos determinados, dar órdenes, imponiendo obligaciones, operan, en la mayoría de los casos, estableciendo normas, fomentando el comportamiento, creando las condiciones para una conducta predeterminada. Por lo tanto, sus poderes de autoridad son limitados. Por lo tanto, hay menos necesidad de instrumentos de democracia destinados a controlar el ejercicio autoritario del poder. En tercer lugar, precisamente debido a las dificultades de establecer un parlamento mundial u otras instituciones democráticas a tan gran escala, las autoridades públicas mundiales están experimentando con una amplia gama de mecanismos *de rendición de cuentas,* siguiendo el modelo de la democracia deliberativa. Esto se ve facilitado por el desarrollo de las autoridades públicas mundiales en una etapa reciente. Esto les permite utilizar medios que aún están en una etapa experimental en la experiencia del estado. El recién llegado se beneficia de las experiencias de los que llegaron primero.

El segundo aspecto de la democracia mundial se refiere a los poderes públicos mundiales como facilitadores de la exportación de la democracia de un orden nacional a otro. Las preguntas -y se limitan únicamente a las siguientes- son: ¿puede la globalización fomentar la difusión de la democracia, facilitando el trasplante o el desarrollo de instituciones democráticas en los sistemas nacionales en los que dichas instituciones son inexistentes o débiles? ¿Se puede imponer la democracia desde fuera, y posiblemente por la fuerza? Sin embargo, ¿qué tipo de democracia puede ser tan transplantada a la legislación nacional? ". CASSESE, Sabino*, Globalizzazione*, cit. .

universales de las comunidades (que son una necesidad global y comunitarios *bottom-up*), es necesario destacar ya ahora el tercer bien protegido por los derechos universales de las comunidades, ya mencionado al principio de este capítulo: lo concreto, lo real. Este se examinará ampliamente en el resto del análisis. Aquí basta con precisar que al ser icónicos y aspirar a un vaciamiento de las macrocomunidades religiosas en un diálogo de sentido trascendente, los derechos universales de las comunidades tienen como vocación la protección de lo concreto. En el mundo de la virtualidad, la vocación de los derechos universales de las comunidades sólo puede ser la de devolver lo virtual a lo real y no viceversa. Al ser icónicos, parten de necesidades reales para entrar en lo meta-real, la comunidad y sus miembros están protegidos en todo momento y en todo lugar por los derechos universales de las comunidades (véase el artículo 10 de estos derechos), derechos supranacionales, por lo tanto, pero también derechos supra-virtuales, portadores de significado a nivel estatal y real entrando en lo virtual. Al proteger a los miembros de la comunidad independientemente del tiempo[483] y el espacio[484] encuentrarían de

[483] "El sujeto está ahí si hay sus hipótesis; una hipótesis se da y ha existido como tal, si en la relacionalidad, implica y comienza la reanudación de la hipótesis, presentando su doble temporalidad, siendo lo que es (presente) y manteniendo la hipótesis (futuro) ". ROMANO, Bruno, *Ortonomia della relazione giuridica*, Roma, Bulzoni editore, 1997, p.39. En este sentido los derechos universales de las comunidades en su ser icónicos y por lo tanto relacionales garantizan la apertura de una doble temporalidad, presente y futuro. No sólo eso, en la relación icónica de las macro-comunidades, también se abren al pasado. Así pues, el tiempo en el derecho comunitario icónico recupera su cuestión de sentido precisamente porque está garantizado por sujetos y derechos que son, los primeros, cuencas de sentido (comunidades religiosas) y los segundos, lugares de vaciamiento y relacionalidad (los derechos universales de las comunidades icónicas). Estos últimos garantizan la macrocomunidad y el singulo sujeto que le pertenece de las derivas virtuales en las que el flujo temporal de la conciencia es absorbido por un lenguaje binario no creativo de sentido.

[484]Sobre la conexión entre el derecho y el territorio en el multiculturalismo: "Entendemos que el fenómeno del multiculturalismo adquiere una problemática plural con una raíz ineludible en el campo del derecho y plantea un desafío a la democracia. ¿Nuestra idea de la democracia sale indemne? Desde el punto de vista normativo, no puede existir un estado de derecho sin democracia. ¿Debería institucionalizarse el proceso democrático dentro de formas legales; las de nuestro estado democrático bajo el imperio de la ley incluyen la igualación legal y el reconocimiento igualitario de grupos culturalmente definidos? A este respecto, Seyla Benhabib habla de la «paradoja de la legitimación democrática»: consiste en que el soberano republicano debe garantizar una limitación de su voluntad a través de una serie de compromisos previos a una serie de normas formales y sustantivas, generalmente denominadas «derechos humanos». Los derechos y reivindicaciones de los «otros» se negocian, por lo tanto, sobre esta base limitada por los derechos humanos por un lado y las reivindicaciones de soberanía por otro. Según Benhabib, aunque esta paradoja nunca puede resolverse plenamente en los regímenes democráticos, su impacto puede mitigarse mediante una renegociación y la reiteración del doble compromiso con los derechos humanos y la libre determinación soberana. La soberanía popular, es decir, el hecho de que los que están sujetos a la ley son también los autores de la misma, no coincide exactamente con la soberanía territorial. Si el démos, entendido como pueblo soberano, debe afirmar su control sobre un área territorial específica,

hecho su legitimidad en la responsabilidad global planetaria. Paradójicamente, es precisamente nuestro planeta (el "espacio jurídico" antes analizado sería entonces la tierra misma) que nos obligaría a la necesidad de un reconocimiento mutuo de estos derechos que son territoriales en el sentido que pertenecen a toda la tierra, pero aterritoriales y atemporales porque siguen la comunidad y sus miembros por medio de los derechos humanos (Art. 10)(así como los derechos personales a raíz de la persona) y teniendo como sujeto a la comunidad mundial, o más bien a toda la familia humana compuesta de macro-comunidades religiosas individuales. Acceden entonces al mundo virtual, son derechos icónicos virtuales. En este sentido, retomando lo dicho al principio de este capítulo, será el derecho a establecer el lugar de lo virtual y por lo tanto de lo económico y no viceversa, pero para hacerlo tiene que ser el mismo virtual como los capitales. La única diferencia será que este lugar será todo lugar porque estos derechos no se refieren a una pertenencia territorial sino a una pertenencia de sentido (pertenezco a esta macro-comunidad, pertenezco a esta otra comunidad). Lo que los derechos humanos por sí solos no pueden hacer, no haciendo referencia a un sentido de pertenencia capilar (la única pertenencia es la de la raza humana que, como hemos visto, tiene muchas facetas y concepciones diferentes de su propia naturaleza, dependiendo de la tradición de referencia), puede hacerlo la pertenencia que es la base del sentido de las macro-comunidades religiosas. "No hay ninguna moralidad sin la religión. O, mejor aún, no hay moralidad que viva sin un halo de adoración. La dimensión de una ética viene dada por su capacidad de florecer en el misticismo. Desde este punto de vista, la caridad dinamizada es incomparable. Observemos más bien lo que pasa en el corazón del hombre nacido al conocimiento de sus relaciones orgánicas con un universo en proceso de concentración. Para un hombre así, acabamos de ver, en primer lugar, que se despierta el sentido de una creciente afinidad con los elementos de su propio orden, -así como para la multitud de otros granos de pensamiento con los que necesita asociarse, si desea penetrar más en su propia alma. Y aquí está la primera mitad. Pero como en la construcción, preservación y progreso de la unidad

también puede realizar actos reflexivos de autoconstitución, a través de los cuales se pueden redefinir los límites del propio démos. La política de pertenencia, de hecho, en la sociedad multicultural tiene que ver con la negociación de complejas relaciones entre los derechos de plena pertenencia, expresión democrática y residencia en el territorio". PIROSA, Rosaria, *Los derechos colectivos*, cit.

humana, todo el mecanismo de las fuerzas universales actúa y continúa, poco después, y es llevado al sentido razonado de una solidaridad básica con cada Vida y cada Materia en movimiento. Y finalmente, como este inmenso sistema, convergente por naturaleza, no se sostiene sino gracias al impulso hacia algún polo superior de síntesis, el átomo pensante queda finalmente sumergido en la omnipresencia y acción de un conocimiento supremo. Sentido *humano*; luego sentido de *la tierra*; y finalmente *sentido de un omega*: tres etapas sucesivas de la misma revelación. Y al mismo tiempo, la posibilidad psicológica de un acto interior de riqueza sin precedentes se confirma y aclara para el hombre-elemento. Por una parte, en virtud de la relación dinámica de todas las cosas en la Noogénesis, la menor acción, por humilde y monótona que sea, se presenta como un medio de cooperación en la gran obra universal. Por otra parte, en virtud de la naturaleza particular y sintética de la operación en curso, *la cooperación* significa *incorporarse* a una realidad viva. Actuar, en todas sus formas "mientras sean positivas, es decir, unificadoras", es comunicar"[485].

En el mundo complejo e interconectado en el que vivimos, donde el llamado "efecto mariposa" puede cambiar los equilibrios mundiales en un abrir y cerrar de ojos,[486] los derechos son también icónicos porque están conectados con la organicidad. "Mientras pensáramos que sólo teníamos delante de nosotros, para respetarlos o romperlos, preceptos más o menos decretados por el Hombre para el uso de otros hombres, podríamos pensar que era posible escapar o romperlos. Pero desde el momento en que nos damos cuenta, con una emoción repentina, que la socialización nos está lanzando poco a poco a una red no ya de convenciones, sino de lazos orgánicos: entonces empezamos a darnos cuenta en nuestras mentes de la verdadera grandeza y gravedad de la condición humana. Porque, con lo jurídico,

[485]TEHILARD DE CHARDIN, Pierre, *L'evoluzione della responsabilità nel mondo* in *Verso la convergenza, l'attivazione dell'energia nell'umanità,* Verona, Gabrielli editori, 2004, p. 63

[486] A este respecto, es ilustrativo el artículo de "L'Internazionale" con referencia a la epidemia del virus de la corona: "En un sistema complejo, una pequeña variación de las condiciones iniciales puede tener enormes consecuencias. Es el efecto mariposa, expresado en forma poética a principios de los años 60 por los teóricos del caos con la fórmula "puede ser suficiente batir las alas de una mariposa en Brasil para causar un huracán en Texas". Así pues, en un mundo globalizado, complejo e interconectado, un Coronavirus, menos poético, de las partes de Wuhan (China) basta para desatar el pánico en los mercados financieros, bloquear una parte sustancial de los vuelos internacionales, frenar la economía mundial y movilizar a los gobiernos con miras a reducir al máximo los riesgos. Y para captar la atención general, hasta el punto de oscurecer incluso la deprimente conclusión de la primera temporada de la telenovela de Brexit". CABEZA, Annamaria, *Sette cose che ci insegna il coronavirus*, en Internazionale, 3 de febrero de 2020.

siempre se puede, con algún compromiso, llegar a un entendimiento. Mientras que, con el Orgánico, él, si lo violas, no perdona[487]. En lo orgánico y en el ya mencionado "*earthbound*" quizás podamos rastrear la función icónica y orgánica de estos derechos universales de las comunidades, no simplemente derechos de compromiso y ni siquiera una ética, sino un lugar de contacto y "eliminación de residuos" de lo "orgánico" en el diálogo. De hecho, la globalización secularizada en sí misma vive de supuestos que no puede garantizar. Por esto los derechos universales de las comunidades aquí propuestos siendo derechos naturales y teniendo que ser una respuesta al fenómeno globalización solo pueden ser icónicos, virtuales y orgánicos. La tutela del bien de lo real y entonces la relación de los derechos universales de las comunidades con el mundo virtual y, en particular, con los recientes adelantos tecnológicos (por ejemplo, la inteligencia artificial) se examinará en el capítulo siguiente.

[487] TEHILARD DE CHARDIN, Pierre , *L'evoluzione della responsabilità*, cit. p. 183.

Arte significa: dentro a ogni cosa mostrare Dio. (Hermann Hesse).

CAPÍTULO V

Elogio de la realidad: de la inutilidad de reparar un fregadero si no hay más agua

1. La tecnología como respuesta a la técnica.

El concepto griego de τέχνη (*téchne*) era una prerrogativa de los dioses dada a los hombres para compensar su debilidad intrínseca. Es importante destacar que las técnicas eran consustanciales a los dioses griegos: las *technai* de Hefesto y Atenea se identificaban con el propio dios[488]. Los técnicos en la antigua Grecia eran los artesanos, los llamados *demiurgoi*. Ellos fueron los que crearon el artefacto siguiendo las reglas del arte. En su creación convirtieron el límite en creación. Este es en realidad el poder de la técnica, convertir el límite en creación. La técnica, por lo tanto, cuando su función existencial estaba todavía velada, cumplía una función vinculada a la mera supervivencia del ser humano a los peligros de la naturaleza, no liberándolo de la natura sino dominándola. Lo que sucede en la era postmoderna, para decirlo con Heidegger, es una *épochè*, una suspensión del ser y de su encarnación en lo real, precisamente porque la técnica no ha evolucionado, o, mejor dicho, no ha revelado todavía su dimensión existencial; en cambio, se ha encallado en la creación de artefactos tecnológicos que aparentemente resuelven el límite del hombre y en erigirse como un lugar epistemológico de la realidad, "cosificando" así las ciencias y el propio ser humano. Por lo tanto, en este capítulo se propondrá

[488] CAMBIANO, Giuseppe, *Plato e le tecniche*, Bari, Laterza, 1991, p. 15.

lo que se denomina la emancipación tecnológica a través de los dos bloques de derechos humanos y los derechos universales de las comunidades. Esta emancipación tiene como objeto la tecnología y no la técnica. Sólo a través de la emancipación de la tecnología de la técnica, la tecnología puede descubrir y revelar su dimensión existencial, la cual no está conectada solamente a la eficiencia y a la productividad. Esta emancipación de la tecnología se produce al considerar el artefacto tecnológico como una obra de arte que abre entonces a lo transcendental[489], que en sí misma revela algo más, y no sólo como un simple instrumento que afecta a la realidad. Sólo así la técnica, creada a su vez por la tecnología, en un círculo virtuoso, puede desarrollar plenamente sus capacidades generativas y ser aceptada no como un fin en sí misma (paradójicamente, en general, el límite de la técnica, el arte que nos ayuda a transformar los límites en creaciones, es precisamente que por sí sola no puede superar este límite, es por tanto limitada y no ilimitada como nos gustaría creer) sino como un medio. Esta emancipación de la tecnología es posible, en opinión del autor, a través de cuatro pasos: 1) considerar al ser humano como un ser tecno-humano, 2) considerar por lo tanto la tecnología que creó no sólo como un medio útil para superar el límite físico sino también existencial, en pocas palabras como una obra de arte 3) tomar conciencia del límite de la tecnología, y por lo tanto considerarla como una obra de arte que accede al plano existencial y abre a lo transcendental, y que, siendo un medio para el desarrollo de la técnica, también permite a este último acceder a un elemento existencial y no sólo utilitarista 4) Alcanzar el objetivo de la revelación de la condición tecno-humana (del límite de la tecnología y de la técnica como coesencial al hombre y por lo tanto elemento antropológico no sólo vinculado a la supervivencia sino a la existencia) a través de la acción del derecho, una técnica de humanización de las técnicas, teniendo en sí misma, por su naturaleza, el sentido del límite, y por lo tanto a través de los dos bloques de derechos humanos y los propuestos derechos universales de las comunidades.

[489] Sobre la dimension transcendental del artefacto véase STIEGLER, Bernard, *La Technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée — 2. La désorientation — 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être. Suivis de Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*, Paris, Fayard, 2018.

2. El ser tecno-humano: la tecnología como obra de arte.

En la era postmoderna vemos un conflicto sobre la esencia misma del ser humano. Como hemos podido observar en los capítulos anteriores, el futuro de la humanidad siempre pasó y pasa por su relación con el otro. Hemos podido observar cómo en la relación con el otro el ser humano resulta ser comunitario. También hemos observado cómo en la actualidad el otro también se ha convertido en nuestra tierra y, en este sentido, cómo los derechos universales de las comunidades pueden desempeñar un papel central en la relación del ser humano con este "otro yo" que es la tierra. En este capítulo, como se ha señalado, trataremos de analizar el bien jurídico de lo real tutelado por los derechos universales de las comunidades y entonces se tratará uno de los temas más espinosos de la posmodernidad: la relación del ser humano con su creatividad, su *téchne* y por lo tanto con la tecnología,[490]su creación[491], a través de la cual la misma *téchne* en un círculo virtuoso puede expresarse y revelarse plenamente en su dimensión existencial.

La creación tecnológica no ha sido siempre un fin en sí misma, como puede serlo un hijo que es un valor en sí mismo como persona humana dotada de espíritu, entendida como conciencia, y aceptada tal como es, pero que siempre ha tenido un papel en la supervivencia del ser humano, un papel en la salvación de su vida,[492]el

[490] GALLINO, Luciano, *Dizionario di sociologia,* Torino, UTET, 2004, p. 690, citado en BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana,* Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2016, p. 12.

[491] La tecnología que ha visto un desarrollo inimaginable hasta hace 200 años es ahora una de las piedras angulares del sistema en el que vivimos. Si por un lado las otras dos vocaciones de la humanidad mencionadas anteriormente (la de las grandes migraciones y la ecológica) parecen conducir directamente al hombre o más generalmente a la realidad, en la tecnología que habita el mundo hoy en día esta relación es más velada. Como se ha señalado en los capítulos anteriores, la tecnología es *ancilla iuris*, pero ¿cómo podemos poner esta tecnología posmoderna en relación con el derecho y en particular con los derechos universales de las comunidades?

[492] "Hoy en día entre las bestias y dioses griegos ya no sólo existe la especie humana, sino una amplia gama de posibilidades. Por un lado, los animales no humanos superiores están más cerca de los humanos de lo que se pensaba, y por otro lado, las inteligencias artificiales parecen moverse hacia la impasibilidad y autosuficiencia de los dioses griegos. Y como los dioses griegos envidian la fragilidad humana y tratan de reproducirla en ellos mismos, como es evidente en el Robot de Asimov. La técnica nació de la necesidad de salvar la vida humana, pero si sólo le confiamos todas nuestras esperanzas de salvación, tendríamos que sacrificar una característica esencial de la identidad humana tal como se presenta en realidad, a saber, el pluralismo de las formas del bien humano. Escapa al cálculo tecnológico y a la precisión del juicio científico. Este sacrificio tampoco se compensaría con la multiplicación artificial de formas de vida. Entender la ética como una técnica sería elaborar un proyecto de salvación para los seres humanos considerados de manera diferente a

niño no tiene este papel si no es para llegar a ser plenamente él mismo. En este sentido podemos decir que el ser humano es un ser tecno-humano[493], co-creador de

lo que son, es decir, atraídos por una pluralidad de bienes. Por esta razón Aristóteles, en la controversia con Platón, separó la ética de la techné, aceptando que la vida humana, precisamente en su más plena realización, quedaría expuesta a la vulnerabilidad de la fortuna. Y en esto no podemos dejar de estar de acuerdo con él una vez más. La búsqueda del mejoramiento de la especie humana no debe inducirnos a pagar un precio muy alto, que es la renuncia a nuestra humanidad. Si queremos salvar vidas humanas como seres humanos, necesitamos tanto la técnica como la ética en su distinción y cooperación". VIOLA, Francesco, *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, Natura, cultura, libertà, a cura di RUSSO, F., Roma, Armando, 2010, p. 97-98. Traducción propia del autor.

[493] Sobre el tema de la condición tecno-humana: "Las conclusiones de Scheler influyeron en varios autores (Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Erich Rothacker, Adolf Portmann, Hans Jonas, Maurice Merleau-Ponty, etc.), quienes sin embargo se distanciaron de los aspectos metafísicos de su pensamiento, estando de acuerdo en la especificidad del hombre como capaz de oponerse a las fuerzas instintivas. En particular, Arnold Gehlen retoma la cuestión de la técnica: como el hombre es un ser biológicamente deficiente, es incapaz de sobrevivir en cualquier medio natural y, por lo tanto, se ve obligado a actuar para construir su lugar en el mundo, utilizando la técnica. Para Gehlen, el hombre es fisiológicamente inferior a los animales porque no tiene órganos especializados y su supervivencia depende, por tanto, de su capacidad para compensar, mediante instrumentos, sus deficiencias naturales: sólo el hombre es ese ser vivo capaz de trascender su condición biológica, a partir de una marcada limitación de la misma. Para Gehlen, a diferencia de Scheler, este proceso, sin embargo, no se produce gracias a una chispa divina presente en él, sino porque representa un proyecto particular de la naturaleza, un ser humanista capaz de planificar su propio futuro liberándose de un nicho ecológico específico, llegando a la realización de un mundo cultural: "La naturaleza ha destinado al hombre una posición particular o, en otras palabras, ha iniciado en él una dirección evolutiva que no existía previamente, que no se había intentado nunca, quería crear un nuevo principio de organización. Partiendo de estas premisas, Gehlen encuentra en la técnica una triple resolución de las deficiencias orgánicas humanas: sustituye los órganos que faltan, refuerza los existentes y facilita el trabajo del organismo, de modo que junto a las técnicas de "integración" que sustituyen las capacidades no concedidas a nuestros órganos, aparecen las técnicas de "intensificación", que producen efectos mayores que los que se pueden conseguir sólo con las fuerzas naturales [...]. Por último, están las técnicas de "facilitación", destinadas a aliviar la fatiga del cuerpo y, por lo tanto, en general, a ahorrar trabajo. El producto final de estas técnicas representa algo completamente nuevo, que no sólo no tiene un efecto correspondiente en la naturaleza, sino que incluso es una anomalía con respecto a ella, al ser una creación humana artificial. Gehlen llega así a la conclusión de que "la técnica es, como el hombre, naturaleza artificielle". Investigar al hombre según la condición tecno-humana significa entonces situarse en el surco de la antropología filosófica para identificar algo de la naturaleza humana, siguiendo las intuiciones de Scheler y Gehlen y profundizando en ellas con la contribución de diversos estudios de otras disciplinas. El camino es extremadamente urgente y actual para el contexto cultural en el que vivimos, pero también presenta algunas peculiaridades que nos parecen particularmente propicias e interesantes. En primer lugar, hablar del hombre a través de artefactos tecnológicos y tecnica-tecnología nos permite investigar la naturaleza humana superando cierta dicotomía conceptual entre lo natural y lo artificial. "Artificial", en el lenguaje hablado, se dice de lo que se produce u obtiene mediante artificio en contraposición a "natural", o de lo que se hace en imitación de la naturaleza mediante un proceso técnico. Esto sólo puede hacernos notar que el término tiene un matiz peyorativo. Tomando como referencia el análisis de Pizzocaro, debemos observar cómo Herbert Simon, en la apertura de su libro Le scienze dell'artificiale, afirma bajo "artificial": "producido con artificio, en oposición a lo que es una obra de la naturaleza; no genuino o natural; artificial, que no concierne a la esencia. Sus sinónimos son: rebanado, ficticio, fabricado, falso, falso, simulado, espurio, inventado, antinatural". Parece, pues, que el adjetivo "artificial" evoca una cierta negatividad asociada a algo falso o a la función de sustituto o sustituto de una cualidad verdadera que estaría en otro lugar, es decir, en los materiales naturales, en los alimentos naturales, en el comportamiento natural. Incluso ignorando una cierta negatividad del término, "artificial" se define comúnmente en contraste con "natural", por lo que "artificial" puede entenderse como "hecho por el hombre en oposición a natural". Precisamente el estudio del artefacto tecnológico, en la perspectiva de la condición tecnohumana,

es decir, en este intento de investigación antropológica que estamos llevando a cabo, muestra cómo lo artificial es una categoría conceptual que hoy denuncia una cierta criticidad en la divergente relación natural-artificial. Todos estamos convencidos de que podemos distinguir inmediatamente y sin ambigüedades entre varios objetos, naturales y artificiales: una roca, una montaña, un río o una nube son objetos naturales; un cuchillo, un pañuelo, un coche son objetos artificiales, artefactos. Pero tan pronto como analizas estos juicios, te das cuenta de que no son ni inmediatos ni completamente objetivos. Sabemos que el cuchillo fue forjado por el hombre para un uso, para una actuación previamente diseñada. Por consiguiente, el objeto materializa la intención preexistente que le dio origen y su forma se justifica por la actuación a la que estaba destinado incluso antes de su realización efectiva. Nada similar para el río o la roca, que sabemos o pensamos que está formada por el libre juego de fuerzas físicas a las que no sabríamos atribuir ningún "proyecto". Todo esto es válido, por supuesto, si admitimos el postulado fundamental del método científico de que la Naturaleza es objetiva y no proyectiva. Por lo tanto, es precisamente en referencia a nuestra actividad, consciente y proyectiva, y porque nosotros mismos fabricamos "artefactos", que somos capaces de juzgar como "natural" o "artificial" cualquier objeto que se presente. El enfoque que proponemos para razonar sobre el hombre, la condición tecno-humana ya mencionada varias veces, en primer lugar llama la atención sobre esta misma criticidad y debe hacernos preguntar si la naturaleza y el artificio son realidades dicotómicas o en cierta continuidad. Por ahora sólo necesitamos registrar, con Pizzoccaro, que hasta finales del siglo XVIII no se puede leer una verdadera línea de demarcación entre los seres vivos y las cosas: lo vivo [...] se prolonga en los objetos inanimados sin solución de continuidad. [...] La distinción habitual entre minerales, vegetales y animales sirve, más que nada, para fijar algunas grandes categorías dentro del cuerpo unitario del mundo. Un conjunto unitario en el que, por ejemplo, entre el cuerpo humano y la máquina se evoca una identidad, no sólo simples analogías. La condición tecnohumana muestra, por lo tanto, cómo la técnica y sus artefactos deben ser interpretados tanto como un indicador de la inteligencia humana como una parte integral de la esencia del hombre, como un elemento que siempre y para siempre ha sido inherente a la naturaleza humana. Sin embargo, la técnica no es algo estáticamente siempre igual a sí misma; de hecho, en ella se puede encontrar una evolución histórica derivada, por ejemplo, del cambio de los materiales utilizados: desde la antigüedad hasta la actualidad se ha producido una sustitución gradual pero constante de los materiales naturales, orgánicos, por los artificiales, inorgánicos, una sustitución debida a una mayor comprensibilidad y manipulabilidad de lo artificial, en comparación con los elementos naturales. En segundo lugar, el análisis del mundo de los artefactos tecnológicos nos ayuda a detectar cómo nuestra vida actual está inmersa en un proceso irreversible de artificialización progresiva de la naturaleza. Simon recuerda que "el mundo en el que vivimos es cada vez más un mundo artificial, hecho por el hombre, y no un mundo natural. En casi todos los elementos que nos rodean hay rastros de la intervención artificial del hombre", y ahora existe la conciencia de que, especialmente en los países industrializados, el hombre está cada vez más sólo en contacto consigo mismo y con su producción de artefactos: La manipulación de la naturaleza, del territorio, del contexto material y viviente ha sido tal que el espacio artificial, un verdadero segundo ambiente, se superpone a la naturaleza natural que lo integra. La gran área de artificialidad que se crea tiene su propio carácter absorbente y de amortiguación, interponiéndose como un material esponjoso entre nosotros y la naturaleza. Por lo tanto, nos encontramos en un momento de la historia de la humanidad en el que asistimos a la culminación de los procesos de contaminación e hibridación entre la naturaleza y el artificio, con el mayor énfasis en la artificialización del cuerpo humano y el medio ambiente. Si la condición tecno-humana nos ayuda a abrir y a sacar a relucir nuevas preguntas sobre el hombre y nuestra naturaleza humana, también nos lleva a preguntarnos si Gehlen tiene razón al decir que la tecnología es una acción indispensable para compensar las deficiencias orgánicas del hombre, una acción dirigida a modificar las condiciones naturales en condiciones artificiales, que son las únicas en las que el hombre puede (sobrevivir), o si la naturaleza de la tecnología revela algo diferente sobre la naturaleza del hombre y su llamada a habitar este mundo. Sin embargo, para poder ofrecer respuestas a estas preguntas, primero debemos emprender un viaje de profundización y comprensión de los artefactos tecnológicos. El enfoque del problema que hemos ofrecido sólo nos ha ayudado a aclarar que hablar de tecnología no es nunca sólo un discurso sobre la técnica, sino sobre todo un discurso sobre el hombre, su naturaleza y más aún sobre la cultura, es decir, sobre ese complejo de manifestaciones de la vida material, social y espiritual que también son capaces de decir el conjunto de valores, símbolos, concepciones, creencias, patrones de comportamiento e incluso actividades materiales, que caracterizan el modo de vida de un grupo social. Por consiguiente, para comprender la naturaleza de los artefactos tecnológicos, la técnica y la tecnología, y para remitirse a las

su propia supervivencia física[494] momentánea, y siempre en este sentido podríamos afirmar que toda tecnología realmente concierne a la vida, es una bio-tecnología[495].

En los últimos 200 años hemos sido testigos de un desarrollo portentoso de la tecnología, que nos ha llevado hoy a vivir en lo que llamamos la era digital, un desarrollo cada vez más exponencial y que plantea interrogantes que ya no pueden posponerse para la que algunos llaman "generación omega"[496]. Si antes las máquinas eran claramente funcionales a la realidad, hoy esta característica está velada. La funcionalidad de las máquinas se ha trasladado a lo intangible, a lo que no podemos tocar, a lo virtual.

¿Qué relación tiene el ser humano con esta tecnología digital que él mismo ha creado? ¿Cómo vive esta relación y cómo puede vivirla de manera generativa y no autodestructiva?

Para responder a estas preguntas, creo que debemos dar un paso atrás. En particular volver al tercer capítulo en el que se analiza la relación del ser humano con el otro. Como se ha puesto de relieve en el yo del ser humano el otro ya está presente y sólo reconociendo esta alteridad dentro de uno mismo se puede descubrir

---

cuestiones antropológicas que hemos esbozado y que constituyen el objetivo final de nuestro estudio, debemos ante todo comprender la evolución histórica y la práctica social que han acompañado a la creciente realización de los artefactos tecnológicos y que los han convertido en una parte ineliminable de la actividad cognitiva humana". BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana*, cit. pp. 15-17. Traducción propia del autor.

[494] El ser humano como co-creador de una realidad que se le revela en el momento en que la crea. Para decirlo en una frase de Albert Camus, crear es dar forma al destino de uno. De aquí viene la concepción del ser humano como un ser tecno-humano. El ser humano en su historia busca una manera de sobrevivir apelando a algo que está fuera de sí mismo y al mismo tiempo dentro de sí mismo, su creatividad. Así que la realidad ya no es un hecho sino algo que puede revelar algo más que no había sido descubierto, inventado antes. La palabra invención en su raíz etimológica de *inventio*, significa realmente descubrir. Para descubrir algo que ya estaba allí pero que aún no se había visto. Esta dimensión de la tecnología como elemento intrínseco del ser humano un artista, un técnico, quizás nos da una clave para analizar la condición humana en un presente dominado por la tecnología y comprender mejor cómo y de qué manera el derecho y en particular los derechos universales de las comunidades pueden relacionarse con el desarrollo tecnológico.

[495] "Cada tecnología humana, y más generalmente cada adquisición cultural, es en cierto sentido una biotecnología". VIOLA, Francesco, *Umano, cit*. p. 93. Traducción propia del autor.

[496] Para Paolo Benanti, el desarrollo tecnológico está cada vez más representado en las curvas exponenciales. El filósofo también destaca cómo la generación omega tendrá que responder a tres preguntas fundamentales: 1) la relación de la humanidad con su entorno 2) la relación de la humanidad con la tecnología 3) la relación de la humanidad consigo misma (y por lo tanto con el otro). Preguntas a las que el presente análisis ha intentado dar respuesta mediante el desarrollo de la teoría de los derechos universales de las comunidades: no sólo individuales sino también comunitarios, universales, ecológicos, icónicos, virtuales y organicos. Sobre el tema del crecimiento exponencial de la tecnología y la generación omega ver BENANTI, Paolo, *Digial age*, *teoria del cambio di epoca*. *Persona*, *famiglia e società*, Milano, Edizioni San Paolo, 2020, pp. 189 y ss.

el significado existencial, la propia respuesta y por tanto la responsabilidad (del latín lo a que hay que *respondere*, dar una respuesta) hacia lo real.

Por lo tanto, lo que parece necesario entender con respecto también al desarrollo tecnológico es que es coesencial para el ser humano (es un otro ya presente en su yo), forma parte de su naturaleza,[497] aunque sólo sea porque concierne a su supervivencia. Sin embargo, con el desarrollo que hemos presenciado en los últimos 50 años, parece que el ser humano haya desarrollado una relación conflictiva con la tecnología y la técnica y, por lo tanto, con sí mismo en final. Con el paso a la era virtual-digital, el ser humano vive una inferioridad con respeto a la tecnología que ha creado entregando su identidad a algoritmos[498]

[497] "Hablando de la "condición tecno-humana" no queremos indicar sólo un período reciente en la historia de la civilización ni una serie particular de tecnologías que hoy en día podrían de alguna manera amenazar al hombre y su existencia. La condición tecno-humana se refiere más generalmente a la forma en que el hombre siempre ha entendido y puesto en práctica su existencia: una interacción con el medio ambiente mediada por herramientas, artefactos tecnológicos. Es evidente, por lo tanto, que no es posible separar la historia del hombre y de la civilización de la historia de los instrumentos que la humanidad ha creado". BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana*, cit. p. 12. Traducción propia del autor.

[498] Sobre el origen y el significado de la palabra algoritmo: "En Europa, la adopción de los números indo-árabes tuvo lugar a través de la difusión de los escritos de Abū Jaʿfar Muhammad ibn Mūsā Al-Khwārizmī, un científico musulmán de Transoxiana, una región de la antigua Persia, y Leonardo Fibonacci. El texto de Al-Khwārizmī en latín, traducido por Adelard de Bath en 1126, con el título Algoritmos del número Indorum, cuyo título original en árabe se ha perdido, donde Algoritmos era la transliteración del nombre del autor, pero fue entendido por los lectores posteriores como el plural del hipotético término "algoritmo". Esta lectura errónea del título condujo a la acuñación de la palabra "algoritmo" (del latín algorithmus) que adquirió el significado de "método de cálculo". Leonardo Fibonacci, matemático italiano que había estudiado en Argelia, en uno de sus textos de 1202, el Liber Abaci, sugirió el uso de esta numeración diferente que todavía describía como india". BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana*, cit. p. 38. Traducción propia del autor. De nuevo sobre la noción de algoritmo, central en el presente análisis: "En una de mis publicaciones, La condizione tecno-umana, analicé las razones que llevaron a Occidente a esta increíble e incomparable supremacía técnico-científica. Una de las cuestiones clave de esta capacidad sin parangón de aproximación técnica a la realidad ha sido la posibilidad de visualizar la realidad a través de cantidades numéricas fácilmente manipulables [...] Los algoritmos son, por lo tanto, sinónimo de un proceso de cálculo que nació, más allá de la curiosa historia de la etimología, al mismo tiempo que el desarrollo de esta nueva mentalidad occidental que dió origen al complejo tecno-científico del que somos herederos. Los resultados de esta revolución pueden verse no sólo en los prodigiosos avances de la tecnología, sino también en un modelo de pensamiento que hoy en día, gracias a la difusión de la tecnología de la información y las tecnologías digitales, caracteriza toda nuestra forma de ver y explicar el mundo, incluso el hombre y sus realidades más íntimas. Sin embargo, el término algoritmo puede tener un carácter innecesariamente desconcertante. Cuando en los debates públicos se dice que algunas de las decisiones que nos preocupan han sido tomadas "por un algoritmo", o si se habla de la necesidad de una algor-ética o del riesgo de la aparición de una algo-cracia, existe el riesgo de mostrar una imagen demasiado alarmista y misteriosa de estos "objetos". En realidad, los algoritmos son relativamente neutrales y fáciles de entender, al menos conceptualmente. Son los sistemas a través de los cuales se crean e implementan los que dan lugar a los problemas. Pero empecemos por definirlos. Un algoritmo puede definirse, con cierto acuerdo de la comunidad científica, de la siguiente manera: Algoritmo: una serie de instrucciones específicas, paso a paso, para tomar un input y convertirlo en un output. Así definidos, los algoritmos son "métodos" que utilizamos cada día para realizar una variedad de tareas. No ejecutamos estos algoritmos en las

incomprensibles en los que delega sus elecciones y su vida[499], desarrollando, como resultado de esta delegación en blanco, un malestar en el que, mirando a la vida solo a través de los ojos de una técnica no totalmente revelada, se siente usurpado de su esencia, de su espíritu, de su poder elegir, y por lo tanto del ser precisamente humano[500].

---

computadoras, pero los ejecutamos en nuestras mentes. Cualquier receta es de hecho un algoritmo: una secuencia de operaciones que permiten, si se siguen, modificar los ingredientes - input - obteniendo el resultado deseado – output. Del mismo modo, un algoritmo es el método que usamos para clasificar los libros en los estantes de casa. Los aportes en este caso son los libros (y más específicamente los títulos y autores de los libros). La salida es la secuencia ordenada de libros que termina en los estantes. El algoritmo es el conjunto de reglas que usamos para obtener esa secuencia. Tratamos de descomponer este algoritmo de clasificación - para utilizar la expresión informática de la operación. Para lo que parece ser un orden estándar, este algoritmo se basa en dos simples pasos: 1. primero agrupamos los libros por género o tema; 2. luego ordenamos los libros dentro de esos géneros o temas en orden alfabético (siguiendo el apellido del autor); finalmente 3. los ordenamos en los estantes según la secuencia. Si se trata de un algoritmo de un modo que podríamos definir como abstracto, es decir, como una forma teórica de una acción humana procesal destinada a obtener un resultado, hoy en día, en la era digital y de la información, los algoritmos tienen un carácter y una aplicación muy particulares. Los algoritmos hoy en día son ejecutados por computadoras que funcionan gracias a un código binario. En la teoría de la información y, por consiguiente, en las telecomunicaciones, la electrónica y la informática, un código es un sistema de señales, signos o símbolos designados convencionalmente para representar información. Sin embargo, el código no es procesado directamente por el hombre, sino que es una transformación realizada por otro componente de software: un compilador traduce un algoritmo expresado en lenguaje de programación en código de máquina, es decir, en una secuencia de código que puede ser utilizado por la máquina. Un lenguaje de programación, en informática, es un lenguaje formal que especifica un conjunto de instrucciones que pueden utilizarse para producir datos de salida. Puede utilizarse para controlar el comportamiento de una máquina formal o una implementación de la misma (típicamente, una computadora) o en la fase de programación de esta última escribiendo el código fuente de un programa por un programador. Hoy en día, los algoritmos están en el corazón de la red digital creada por Internet y están constituidos y construidos a través de un lenguaje performativo - el código - que es el corazón - y el cerebro si me permiten esta analogía impropia - de nuestra experiencia del mundo mediada por nuestras herramientas electrónicas: teléfonos inteligentes, sensores electrónicos, automatización del hogar, compras en línea, etc. Además, son los algoritmos que regulan el funcionamiento y las comunicaciones de la Internet de las cosas - IOT - y las revoluciones asociadas a la IA y la robótica. Los algoritmos se utilizan para reunir y procesar información del equipo de vigilancia, organizar esta información y utilizarla para formular recomendaciones y planes de acción, aplicar estos planes de acción y aprender de este proceso. Todos los días estamos expuestos a las formas en que los sitios web utilizan algoritmos para buscar, personalizar la publicidad, asociarse con posibles parejas románticas y recomendar una variedad de productos y servicios". BENANTI, Paolo, *Oracoli*, *tra algoretica e algocrazia,* Bologna, Luca Sossella editore, 2020, pp. 30-33. Traducción propia del autor.

[499] El escenario al que se podría llegar, haciendo un hiperbole, es el apocalíptico de la película Matrix, en el que son las máquinas las que utilizan los fetos del ser humano como baterías. El sistema económico en el que vivimos es también un incentivo para virtualizar, automatizar y autonomizar cada vez más lo virtual de lo real, creando la ilusión de que el virtual no es creado por el hombre, que la tecnología es ahora una criatura en sí misma que se mueve autónomamente del hombre, casi una tecnología en competencia con el ser humano. Sobre el tema de la libertad delegada a los algoritmos ver *supra*, p. 104 capítulo tres. Véase también el ya mencionado PEZZI, Andrea*, Io sono, cit*. pp. 108-109.

[500] Uno de los temas centrales para reflexionar es cómo el sistema económico-financiero especulativo se ha subordinado a la técnica y a la consiguiente tecnología para alimentarse, privando al hombre de cualquier elección a través de algoritmos que eligen por nosotros según el beneficio y algoritmos que se vuelven cada vez más autónomos e interconectados al componer lo que llamamos

Como veremos más adelante en este análisis, creo que el tema de la tecnología en la era postmoderna y, por consiguiente, la función del derecho con respecto a ella, pasa por un proceso de concienciación del ser humano con respecto al diálogo entre las dos categorías del espíritu y lo virtual. De hecho, desde su aparición y hasta la primera era industrial, la tecnología afectó a la corporeidad del ser humano y al mismo tiempo la proyectó fuera de sí misma[501]. El cuerpo era

IA, Inteligencia Artificial. ¿Pero puede la inteligencia ser artificial? Si entendemos la intuición latina como inteligencia, no puede ser artificial sino sólo humana. La lectura del interior de las cosas, el *intu-ire*, también característica de la intuición, es en sí misma la fuente de la técnica y por lo tanto de la tecnología, es un ir más allá de lo visible para crear algo nuevo a partir de lo que ya existe. En opinión del escritor, llamar a la inteligencia como artificial induce a pensar que no es fruto de la inteligencia humana, si estas máquinas autonomas gobernadas por algoritmos hechos por el hombre logran intuir algo, es siempre porque no son otra cosa que la inteligencia humana. Al nombrar a la inteligencia como artificial, traslando el objeto creado en el lecho de una subjetividad que nunca podrá tener, por naturaleza, ya se está moviendo a un nivel semántico que no le pertenece. La llamada inteligencia artificial siempre leerá e intuirá la realidad o los datos que analizará a partir de un algoritmo totalmente humano en su origen.

[501] "Las herramientas que utilizamos son extensiones de nuestro cuerpo y sirven para ampliar el rango de nuestras acciones y sentimientos. Aunque esto es fácilmente observable, también es profundamente misterioso. De hecho, ¿cómo puede nuestro cuerpo extenderse en un objeto que tiene una estructura completamente diferente y alienígena? ¿Cómo puede un objeto inanimado estar en continuidad con un ser vivo y, por consiguiente, entrar de alguna manera en la sustancia de su integridad vital? El lenguaje griego, que utiliza la misma palabra (òrganon) tanto para herramientas como para miembros del cuerpo, nos ayuda a encontrar la respuesta. La verdadera explicación y respuesta a estas preguntas está dada por el término organoproekzija - la palabra propuesta en 1877 por Ernst Kapp en su Filosofía de la Tecnología, y luego utilizada por Paul Karus, Karl du Preille y, en nuestro país, por M. M. Filippov y algunos otros. La idea de Kapp es asimilar las creaciones artificiales de la tecnología a los órganos desarrollados naturalmente. La tecnología es un fragmento que se desprende del cuerpo vivo; esto ocurre, más precisamente, desde el comienzo del proceso vital de formación del cuerpo; el cuerpo vivo es el prototipo de cualquier tecnología. "El hombre es la medida de todas las cosas". A las palabras de Protágora podríamos atribuirle un significado no subjetivo-psicológico pero sí objetivo-físico y metafísico. Los instrumentos se construyen sobre el modelo de los órganos, ya que hay un origen creativo común al instinto de revivir inconscientemente el cuerpo con sus órganos, y a la mente, que concibe la técnica con sus instrumentos. Pero incluso aquí el proceso de construcción de los instrumentos procede inconscientemente, en los momentos más cruciales, mientras que la conciencia tiene un papel secundario. Se puede decir que los proyectos básicos - tanto de los órganos humanos como de los instrumentos técnicos - son los mismos y que el laboratorio que los realiza está en el alma. Y aunque se realizan de dos formas diferentes, inicialmente ambas formas observan la integridad de la misma concepción. La influencia directa del instinto - lo que Ernst Haeckel llama la "creatividad fantástica del plasma", al sostener una imagen en la mente, causa un efecto ilusionista, que es el elemento imaginario del impulso creativo. Este elemento es la imagen retenida de la acción: cuando la imagen adquiere una forma material, aunque exista fuera del organismo vivo, retiene al mismo tiempo la apariencia del órgano que estaba involucrado en la acción. Hemos dicho órgano de acción, porque no podemos imaginar un órgano fuera de su función, y cada órgano del cuerpo constituye un conjunto inseparable de sus propias funciones. Tomemos un ejemplo: tenemos hambre. El primer impulso del hambre no se satisface inmediatamente, mágicamente, por simple deseo, pero el hambre abre el pensamiento - el sistema de correlaciones internas - como una totalidad que se extiende en el tiempo, consistente en los diversos órganos de las diversas partes del organismo entero, en los que se refleja el deseo. Tenemos cierto poder sobre los órganos internos, pero la falta de poder sobre los diversos objetos del mundo externo no se explica por el límite real de nuestro cuerpo, sino al contrario; los límites de nuestro cuerpo son las consecuencias de nuestro limitado poder sobre nosotros mismos [...]. Esta limitación no puede ser considerada como una cosa determinada: incluso dentro del cuerpo muchas funciones, muchos órganos no sufren el poder del libre albedrío que no ha aprendido a dominarlos,

necesario para el funcionamiento de la máquina y esta última para su supervivencia física, por lo tanto, las máquinas, como el propio McLuhan afirmó, eran una proyección o más bien una extensión de nuestro cuerpo en el espacio[502]. En la segunda era industrial, la proyección de la tecnología fue psicológica con respecto al desarrollo de la automatización y el *personal computer*, una computadora que se adhiere a la persona (la máquina se convierte en una proyección de la psique o como dice McLuhan del sistema nervioso[503]). La tecnología en esta segunda era industrial

así como las cosas fuera del cuerpo, por muy fuertemente conectadas a él, no lo sufren. Es así como, a través de ciertas capacidades adquiridas, el cuerpo se somete conscientemente al esfuerzo: el límite del cuerpo puede comprimirse, casi expulsando de sí mismo la mayor parte de su volumen, y también puede expandirse indefinidamente. La magia, en esta relación, puede definirse como el arte de mover el límite del cuerpo fuera de lo normal. En esencia, cualquier acto de voluntad en los órganos del cuerpo debe ser considerado como una influencia mágica. Tomar el alimento con la mano, llevarlo a la boca, ponerlo en la boca, masticar, tragar, sin mencionar la digestión de los alimentos, la producción de saliva, los jugos gástricos, la asimilación de los alimentos y su consecuente transformación en el cuerpo, todas estas son acciones mágicas, y no las llamo magia en el sentido general del secreto o la complejidad de su cumplimiento, sino como una manifestación de la voluntad, aunque a veces, al menos en la mayoría de las personas, inconsciente. Pero junto a estos efectos orgánicos del instinto, también hay otros mecanismos. En lugar de la acción directa, como en el caso del hambre - en lugar de agarrar el alimento, acumulamos dentro de nosotros la idea de la acción a través de la cual nos damos cuenta de la necesidad aguda de obtener alimentos. Esta conciencia se proyecta hacia el exterior, al igual que los medios para satisfacer el hambre en sí, y en mayor medida que la necesidad inicial de obtener alimentos: nuestra mente organiza una serie de impulsos relacionados con la alimentación, que tal vez no sean simplemente impulsos individuales, sino también los de otros individuos a nuestro alrededor, o tal vez incluso de generaciones pasadas, que nos llegan de la historia popular. La proyección mental del hambre, ahora ampliada en comparación con el impulso individual inicial, se transforma ahora en un objeto en el espacio exterior del cuerpo, y de esta manera vive de nuevo en un dispositivo técnico. Este dispositivo resuelve el mismo problema que está destinado a resolver el órgano interno. Tanto el dispositivo técnico como el órgano se rigen por la misma necesidad y están construidos para su actividad intrínseca. Así se entiende su mutua similitud, que no se deriva de analogías superficiales sino de sus idénticas funciones. Entre un órgano y un instrumento, que funcionalmente sirven para lo mismo, existe y debe existir una identidad morfológica". FLORENSKIJ, Pavel, *La tecnica e il corpo*, *Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij,* Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 11 y ss. Traducción propia del autor. Véase también PUECH, Michel, *Homo Sapiens Technologicus*, 2018, Edizioni Nuova Cultura, Roma, p 36 sobre la visión de Erns Kapp: "el ferrocarril es una forma de circulación de la sangre, el telégrafo una forma de sistema nervioso". Traducción propia del autor.

[502] "Durante las edades mecánicas habíamos extendido nuestros cuerpos en el espacio. Hoy en día, más de un siglo de tecnología eléctrica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central en un abrazo global, aboliendo tanto el espacio como el tiempo en lo que respecta a nuestro planeta. Rápidamente, nos acercamos a la fase final de la extensión del hombre - la simulación tecnológica de la conciencia, cuando el proceso creativo del conocimiento se extenderá colectiva y corporativamente a toda la sociedad humana, de la misma manera que ya hemos extendido nuestros sentidos y nuestros nervios por los diversos medios. MCLUHAN, Marshall, *Understanding Media: Las extensiones del hombre*, New York, McGraw-Hill, 1964, pp.3-4. Traducción propia del autor.

[503] "La tecnología eléctrica está directamente relacionada con nuestros sistemas nerviosos centrales, por lo que es ridículo hablar de "lo que el público quiere" jugado sobre sus propios nervios... Una vez que hemos entregado nuestros sentidos y sistemas nerviosos a la manipulación privada de aquellos que tratarían de beneficiarse de hablar un contrato de arrendamiento de nuestros ojos y oídos y nervios, realmente no nos queda ningún derecho. Arrendar nuestros oídos y nervios a los intereses comerciales es como entregar el discurso común a una corporación privada, o como dar la atmósfera de la tierra a una compañía como un monopolio. *Ibidem*, p. 4. Traducción propia del autor.

se ha convertido no sólo en un medio de supervivencia sino también en un medio existencial de crear técnica que a su vez crea nueva tecnología. De este círculo virtuoso lo que ha resultado es la era digital (el advenimiento de Internet, lo virtual y la IA). El ser humano, como buen co-creador, en esta última época ha intentado e todavía intenta imitar su propio espíritu, su conciencia ósea un invisible que tiene efectos en lo visible (el riesgo es que "el mundo visible ya no es una realidad y el invisible ya no sea un sueño[504]). Por lo tanto, estamos siendo testigos de una virtualidad que tiene efectos en lo real y a unas máquinas, nuestra proyección del espíritu, que tratan de imitar el espíritu del hombre simulando su conciencia. El futuro de la humanidad pasa, pues, por la relación que tiene con su espíritu y, por consiguiente, con la tecnología que ha creado, hacia la cual tiene tanto admiración como miedo, de la cual tiene necesidad pero de la cual quiere ser independiente, que le da una nueva identidad digital, (el ID de usuario) pero parece quitarle la real[505]. Hoy el *leitmotiv* es hablar de una tecnología sin rostro. Lo que creo que debe

[504] *Ibidem.* cit. p. 35.

[505] "Una segunda relación entre la actividad humana y los artefactos se refiere a los efectos de los artefactos sobre la actividad humana en la que se utilizan. El uso del artefacto transforma la actividad para la que fue diseñado; la transformación se refiere tanto a la reorganización de los modos perceptivos-motores de interacción con el medio ambiente como a las formas de planificar las acciones y las relaciones sociales. Mirar los artefactos es entonces una forma de ver al hombre y su esencia, una forma de investigar la naturaleza humana. De hecho, la "naturaleza humana" se conoce comúnmente como el conjunto de características distintivas, incluidas las formas de pensar, sentir y actuar, que los seres humanos tienden a tener naturalmente, independientemente de la influencia de la cultura. Las preguntas sobre cuáles son estas características, qué las causa y cómo se fija la naturaleza humana, se encuentran entre las cuestiones más antiguas e importantes de la filosofía occidental. Estas cuestiones tienen implicaciones particularmente importantes para la ética, la política y la teología. Las complejas implicaciones de estas cuestiones también se tratan en el arte y la literatura, mientras que las múltiples ramas de las ciencias humanas juntas forman un importante dominio de investigación sobre la naturaleza humana y la cuestión de lo que significa ser humano. Con este estudio queremos destacar cómo la técnica y la tecnología, es decir, el mundo de los artefactos, son un área clave para completar la comprensión de la naturaleza humana, permitiéndonos investigar y comprender mejor sus peculiaridades. La unicidad de la naturaleza humana, la unicidad de nuestro ser, se revela también, a nuestro juicio, por el análisis del hombre en relación con su peculiar ser en el mundo que hemos encerrado en la expresión "condición tecno-humana": el hombre tiene una unicidad y una trascendencia que no se limita fácilmente a una definición estática y a priori; sin embargo, este elemento de unicidad puede experimentarse y encontrarse fenomenológicamente en ese modo de ser exclusivamente humano en el mundo que se revela por la producción de artefactos. Hablar de una condición tecno-humana significa entonces ofrecer un camino de comprensión de lo humano, una antropología, a través de un modo que comienza con lo fenoménico y llega al umbral de la metafísica. Para comprender la condición tecnohumana debemos hacer un viaje, queriendo parafrasear a Paul Ricoeur, similar al de Moisés en el Monte Nebo. Partiendo de un nivel fenomenal tendremos que mirar lo que el hombre vive o hace; se trata de hacer una lectura que recoja los datos de la vida humana, la cultura, ciertas prácticas o ciertos estilos de vida. Es un nivel de empiria, si se quiere, es el nivel típico de la ciencia: una observación de lo que realmente está sucediendo alrededor y en el hombre - el mundo de los artefactos. A partir de este nivel de análisis, habrá que hacer una transición al nivel fenomenológico, es decir, el nivel que interpreta lo fenomenal. El propósito de la investigación fenomenológica será

destacarse en el discurso sobre la tecnología postmoderna es que tiene un rostro, ¡y cómo! Tiene precisamente la cara más profunda del ser humano, su esencia. Con la tecnología virtual hemos tratado de imitar lo que tenemos más profundo, nuestro espíritu, nuestra conciencia. Sólo tomando conciencia de esto podemos vivir una relación generativa con la tecnología que hemos creado. La tecnología, si como se señaló inicialmente, tenía una función de supervivencia física del ser humano, hoy en día tiene una función cada vez más de reflejo de nosotros mismos, como diría Heidegger está revelando algo más, no es sólo un instrumento de supervivencia sino también una obra de arte[506] que es un medio de conocimiento existencial, un grito del límite que se ha convertido en creación y relación[507]. Por lo tanto, no se

explicar la estructura o esencia de la experiencia vivida de un fenómeno en busca de la unidad de significado que es la identificación de la esencia de ese fenómeno y su descripción precisa a través de la experiencia diaria. En este sentido, la comprensión de lo humano ya es un dato fenomenológico trascendental. Para Ricoeur el objetivo ontológico final de este curso está en una línea de horizonte. Esta línea del horizonte puede que nunca sea totalmente accesible para algunos de nuestros contemporáneos; entonces, volviendo a la imagen bíblica de Moisés, después de cruzar el desierto, nuestros contemporáneos contemplarán la Tierra Prometida desde la cima del Monte Nebo sin tener la posibilidad de bajar y acceder a ella, y sin embargo el camino tomado será común y dirigido hacia la búsqueda de la verdad. De esta manera también veremos la verdadera constitución del hombre y su naturaleza, que aparecerá en la encrucijada de nuestro infinito deseo de estar con las condiciones finitas de su realización. La perspectiva antropológica que proponemos tiene, en nuestra opinión, una peculiaridad fundamental. La definición del ser humano como un ser superior por la presencia en él de un elemento incorpóreo (mente, alma, espíritu, etc.), que le hace capaz de elaborar conceptos, hacer elecciones y responder responsablemente, no es una concepción intuitiva sino el resultado de una larga elaboración que va desde el arcaico pensamiento griego hasta la moderna antropología filosófica. En las primeras décadas del siglo XX el estudio del hombre se convirtió en un campo específico de la filosofía con el nacimiento de la antropología filosófica. En La posición del hombre en el cosmos Max Scheler considera al hombre como un ser diferente de todos los demás animales por su capacidad de escapar de la clausura del medio ambiente, en su capacidad de decir no a la realidad sensible y abrirse al mundo hipersensible (Weltofenheit) porque en comparación con los animales, que siempre dicen sí a la realidad, el hombre es el que puede decir no, el ascético de la vida, el eterno protestante hacia la simple realidad. Según Scheler, el hombre se diferencia del animal no en la inteligencia, sino en ser una dirección abierta sin una esencia predefinida, un ser que, al exponerse a la apertura al mundo y a la búsqueda de una segunda naturaleza, se descubre a sí mismo necesitado de un proceso de formación (Bildung): por lo tanto, es un ser al que se le ha dado una chispa divina, una migaja de lo absoluto, una huella de ese espíritu que le hace capaz de decir-no, de trascender la realidad-datos. BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana,* p. 15. Traducción propia del autor.

[506] "Cuanto más cuestionamos la esencia de la tecnología, más misteriosa se vuelve la esencia del arte. ... Cuanto más nos acercamos al peligro, más brillantemente comienzan a brillar los caminos hacia el poder salvador y más cuestionables nos volvemos. Porque el cuestionamiento es la piedad del pensamiento". HEIDEGGER, Martin, *Question concerning Technology*, Question Concerning Technnology and Other Essays, New York, Harper & Row, 1977, p. 35. Traducción propia del autor.

[507] Sobre la creación artística sagrada como un grito de dolor, un grito del límite transformado en una relación: "Tal vez la primera expresión de lo sagrado y el primer arte son el grito de dolor por la ausencia de un ser querido, es decir, por la interrupción de una relación fundadora. Es un grito de arrebato lanzado al vacío. Pero de alguna manera ya anhelando ser escuchado. Por otros seres vivos, por el propio difunto, o por el poder que podría restablecer este vínculo. El grito se modulará lentamente hasta que se convierta en el Réquiem de Mozart o el Blues de los esclavos en Louisianna. Así que esos "gritos visuales" que son los monumentos funerarios en los albores de cada civilización. No es casualidad que las primeras representaciones del hombre aparezcan en todas las culturas en la

convierte sólo en un *Gestell* o un *Enframing* a través del cual mirar el mundo, por decirlo con el vocabulario de McLuhan, el medio (médium) no es sólo un mensaje para el otro, el medio es en sí mismo ya una creación a través de la cual reconocerse a sí mismo, siendo el medio mismo creado por nosotros y no existiendo en la naturaleza y por lo tanto revelando algo del ser. Si el determinismo tecnológico ve la tecnología como la causa, otros ven la tecnología sólo como un síntoma, lo que se considera necesario subrayar aquí es que la tecnología que estamos creando es tanto un síntoma de nuestro ser como una causa de la relación con nosotros mismos, como ya señaló Raymond Williams,[508] para un "más ser"[509]. Para entenderlo (para tomar conciencia de que ya forma parte de nosotros) debemos entendernos a nosotros mismos, para entendernos a nosotros mismos debemos vivir lo que aquí se llamará la emancipación tecnológica. Por lo tanto, asumir la conciencia de una emancipación de la tecnología de los cimientos de su función primaria de supervivencia física y, por lo tanto, instrumental a este único propósito para que pueda entrar en el plano de la existencialidad, de la creación artística y por lo tanto un medio revelador de nosotros mismos, emancipándonos así también de una técnica concebida como sólo vinculada a la eficiencia y la producción[510]. Como ya

esfera funeraria. Dicen el hombre diciendo su límite, pero al hacerlo transforman el límite en relación. Conozco al hombre como relación. El homo religiosus nace cuando nace el homo symbolicus y el homo depictor. En las lenguas que han marcado las culturas mediterráneas, "sagrado" significa "diferente", "cortado", "separado". Lo sagrado es precisamente este límite donde el hombre "termina". La elaboración visual de este límite es arte sagrado. Es como una puerta entre dos mundos que revela al hombre mismo como una "puerta entre dos mundos". HERNANDEZ, Jean-Paul, La spazialità del sacro nel Mediterraneo in *Arte e dialogo nel mediterraneo analisi, contributi, testimonianze, sguardi*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe gruppo editoriale S.r.l, 2020, pp. 46-47. Traducción propia del autor. En este sentido, como se ha señalado, el artefacto tecnológico es el grito del hombre posmoderno que se ha convertido en creación artística y relación.

[508] Sobre el tema, ver WILLIAMS, Raymond, *The Television. Technology and Cultural Form*, United International Publishers, 2000.

[509] Sobre el tema de "más ser" ver DE CHARDIN, Theilard, *Il fenomeno umano*, Brescia, Editrice Queriniana, 2014.

[510] "“71. Esta posible desviación de la mentalidad técnica de su originario cauce humanista se muestra hoy de manera evidente en la tecnificación del desarrollo y de la paz. El desarrollo de los pueblos es considerado con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva como una cuestión exclusivamente técnica. Sin duda, todos estos ámbitos tienen un papel muy importante, pero deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora sólo en parte. La causa es mucho más profunda. El desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional. El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común. Se necesita tanto la preparación profesional como la coherencia moral. Cuando predomina la absolutización de la técnica se produce una confusión entre los fines y los medios, el empresario considera como único criterio de acción el máximo beneficio en la producción; el político, la consolidación del poder; el científico, el resultado de sus descubrimientos.

subrayó Joseph Ratzinger: "El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del que hacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. [...] Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser."[511] La técnica ya no sólo es funcional para nuestra supervivencia sino también para nuestra

Así, bajo esa red de relaciones económicas, financieras y políticas persisten frecuentemente incomprensiones, malestar e injusticia; los flujos de conocimientos técnicos aumentan, pero en beneficio de sus propietarios, mientras que la situación real de las poblaciones que viven bajo y casi siempre al margen de estos flujos, permanece inalterada, sin posibilidades reales de emancipación. 72. También la paz corre a veces el riesgo de ser considerada como un producto de la técnica, fruto exclusivamente de los acuerdos entre los gobiernos o de iniciativas tendentes a asegurar ayudas económicas eficaces". BENEDICTO XVI PAPA, *Carta encíclica Caritas in veritate del Sumo Pontífice Benedicto xvi a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad,* Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

[511] *Ibidem*.

existencia; es una representación simbólica de la humanidad y del tiempo del espíritu humano[512]. En este sentido, el ser humano necesita tomar conciencia del hecho de que la tecnología en el mundo postmoderno tiene una función de cuidado existencial y no sólo de supervivencia como en los primeros pasos de la humanidad. Sólo podremos concebirla de esta manera si podemos vivir la relación con nuestro ego de una manera totalmente diferente. La tecnología de hoy en día tiene que ver con la comodidad y no sólo con la supervivencia y por esta misma razón usurpa nuestra identidad. Por lo tanto, el ser humano debe ser consciente de que esa comodidad en la que vive se debe al cuidado que tiene de sí mismo a través de la tecnología que crea. El malestar debido al egoísmo como superfetación de la tecnología virtual, y el consiguiente sentido continuo de culpabilidad e inadecuación con respecto a las máquinas que no reconocen nuestro valor[513], eligen para nosotros, nos anonimizan y parecen claramente superiores, sólo puede superarse si el ser humano comprende que en su comodidad está cuidando su esencia y, por tanto, la esencia de todos los demás seres humanos. La tecnología es un medio para cuidar ya no el cuerpo individual, ya no su psique individual, sino algo que es de igual manera en todos, su propio espíritu y por lo tanto el acceso a una concepción diferente de la relación entre tecnología y tiempo, el tiempo del ser, las "cosas" y el otro en función del tiempo y no viceversa[514]. Sólo haciendo este pasaje puede ver la tecnología no como un antagonista sino como algo que es parte de sí mismo, no sólo a nivel físico, no sólo a nivel psicológico sino también a nivel

[512] "En este punto resulta central la relación entre alteridad y temporalidad: "El futuro es el tiempo del otro. La totalización del presente como tiempo de lo igual hace desaparecer aquella ausencia que sitúa al otro fuera de lo disponible". Para Han la alteridad es la solución: "Hoy es necesaria una revolución del tiempo, que produzca otro tiempo, el tiempo del otro [...]". "El tiempo del yo nos aísla, pero el tiempo del otro crea comunidad, por eso es un tiempo bueno". BALLESTEROS, Alfonso, *Byung-chul han*, cit. pp. 87-89.

[513] "La eliminación de la alteridad, de los otros, añadida a esta psique autoexigente hace surgir una "permanente sensación de carencia y de culpa". Supone el éxito sin gratificación y la culpa sin expiación. Tanto la expiación como la gratificación, cuando aparecen, proceden de un tercero: de Dios o de los iguales. La crisis de la gratificación procede de la falta de vínculo con el otro, según Han. El narcisismo no es liberador pues uno no puede recompensarse a sí mismo, necesita de vínculos. Por otro lado, en el mundo actual encontramos la deuda sin expiación. Según Han, en este sentido, el capitalismo no es ninguna religión como habría señalado Walter Benjamin, pues en las religiones a la categoría de deuda o culpa le sigue el desendeudamiento o perdón. En cambio, en el capitalismo no hay "ninguna posibilidad de expiación", como no sea la ganancia absoluta. Por eso, el neoliberalismo conduce a la depresión junto con el síndrome del agotamiento". BALLESTEROS, Alfonso, *Byung-Chul Han*, cit. p. 82.

[514] Sobre el tema ver HESCHEL, Abraham Joshua, *Lo Shabbat*, *Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, 2013. El autor subraya cómo la civilización técnica se caracteriza por la conquista del espacio. En ella el ser humano consuma tiempo para ganar espacio, pero tener más no significa ser más. El poder que tiene el ser humano termina en la línea límite del tiempo.

espiritual. A través de este salto podemos empezar a concebir y acoger la tecnología ya no sólo como funcional e inmanente sino como un elemento de cuidado y revelación de nuestro ser, evitando caer en la idolatría tecnológica, y por lo tanto en la tecnocracia debido a que vemos incluso la tecnología postmoderna como el lugar último de nuestra propia salvación o incluso de la vida eterna, como imaginan algunas teorías trans-humanas. Pero es precisamente aquí, en este pasaje, donde el sentido de comunidad entra en juego. Si el cuerpo es mío, si la psique es mía, el espíritu del ser, entendido como conciencia y esencia vital y generativa, es de todos y en todos. Como ya se ha analizado en el tercer capítulo, yo soy porque nosotros somos y viceversa. La tecnología postmoderna y no sólo es en sí misma un evento comunitario, la tecnología digital es en conexión y correlativa no sólo causal, así como lo más íntimo del ser humano es correlativo y causal al mismo tiempo, en una palabra: relacional. Hoy en día, en la aldea global[515] virtual, la tecnología, al ser una proyección de la esencia del hombre, es en sí misma un evento comunitario de conexión (véase la *blockchain*, las redes sociales, la *cloud mind*, la recolección y análisis de grandes datos, etc.). Para dar el salto de emancipación tecnológica del que se ha hablado, en el presente análisis se considera necesario, por tanto, que así como la tecnología hoy en día es la proyección de una conciencia que está en todos y, por tanto, de un yo comunitario, entonces la única manera de poder tomar conciencia de la tecnología como una obra de arte funcional al ser humano no puede ser hecha sólo por el ser humano individual (o sólo por los derechos humanos) sino que debe ser un evento comunitario (a través también de derechos universales de las comunidades). La conexión de lo virtual con el concepto de comunidad es fundamental para el desarrollo de este análisis, sólo una tecnología comunitaria y por lo tanto funcional a la existencia de la comunidad y el individuo y su dignidad y libertad es paradójicamente verdaderamente tecnológica porque es creada por el ser humano en la totalidad de su ser también comunitario[516]. Sólo una tecnología

[515] Ver en la definición de la aldea global: MCLUHAN, Marshall, POWERS, Bruce, *Il Villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, SugarCo, 1992.

[516] En este sentido creo que es necesario hablar también de la eco-tecnología: una tecnología que no sólo es en función de los seres humanos y las macro-comunidades, sino también de la creación misma, de la vida en fin. Lo que distingue a la tecnología del ser humano es que no está viva. Puede parecer que está vivo, para darnos esta ilusión, para satisfacer la necesidad del hombre de ser un creador pensando de crear vida a través de la tecnología, por esto hemos creado la IA. Pero la creación de vida inteligente es un engaño, una ilusión. Ya podemos crear vida haciendo niños, lo que queremos es poseer vida, no sólo crearla. Pero esto es lo que la distinguirá de la vida, la vida es impredecible, la inteligencia artificial sólo puede adaptarse a ella. El hombre no puede poseer la vida

concebida de esta manera puede ser verdaderamente post-humana, post-posteada al ser humano, es decir, elemento co-esencial y en relación con él. Una tecnología en la que lo virtual es en función de lo real[517]. En todo esto, por supuesto, el derecho juega un papel fundamental. Un derecho que, por una parte, corre el riesgo, como ya hemos visto, de caer en la trampa del nihilismo jurídico y, por lo tanto, de transformarse en esos derechos "della senzienza"[518] ya analizados y, por otra parte, un derecho que tiene en cambio la oportunidad o tal vez la necesidad de acceder a nuevas categorías y de entrar en lo virtual, de hacerse virtual para devolver lo virtual

y la muerte porque él mismo es parte de ella, la inteligencia artificial puede ser una hermosa ilusión de posesión. Una ilusión que con el Coronavirus se ha revelado en toda su naturaleza engañosa. Ninguna inteligencia artificial nos ha salvado del Coronavirus, pero el intelecto de los investigadores podría encontrar una solución. Si nosotros mismos nos adaptamos a la vida, ¿por qué no debería nuestra creación adaptarse a ella también?

[517] La realidad, sin embargo, como el Papa Francisco también recuerda, es mucho más grande que cualquier idea. Interesante en este sentido es leer la actual crisis debida al Coronavirus, entendida etimológicamente como crisis o decisión, a la luz del tema aquí analizado. La realidad y la muerte han hecho furor en un mundo que parecía aséptico y donde parecía que la tecnología, la ciencia y la economía podían resolver cualquiera de nuestros problemas o incluso hacernos creer que no teníamos ningún problema. Esto nunca ha sido y ni siquiera es en la situación actual. Frente a una ciencia impotente y una tecnología hipervirtual el hombre está experimentando dolorosamente un retorno a la realidad y a la comunidad. Ahora nos toca a nosotros sacar conclusiones de lo que está sucediendo y hacernos preguntas y tomar decisiones, crisis, sobre lo que estamos experimentando. El punto clave es que la ilusión de un crecimiento infinito y sin límites y, por consiguiente, el desarrollo de un virtual sin conexión con la realidad, está estigmatizada por la fragilidad y vulnerabilidad de nuestro sistema y del ser humano ante un drama mundial como el Coronavirus.

[518] El riesgo para el derecho es caer en el ya mencionado nihilismo jurídico, un derecho vaciado de su cuestión de sentido y que cae en la ley que dice lo que ya es, un derecho numérico o para ponerlo con Bruno Romano los derechos en la postmodernidad se presentan como derechos de la *senzienza*. Estos derechos que sólo dicen lo que dicen y que corren el riesgo, con el desarrollo de una técnica que accede cada vez más a una vía virtual efímera, de vaciar de significado no sólo el derecho sino también el ser humano. El ser humano, con el desarrollo de una realidad virtual cada vez más autosuficiente, corre el riesgo de olvidar su relación con la tecnología y el hecho de que ésta está en función del hombre y no al revés, lo virtual está en función de lo real y no al revés. Por lo tanto, si la técnica y la tecnología se separaran, asumiendo esta última cada vez más un papel autónomo con respecto a su proporción de ser generada y funcional al hombre de hoy en día, podríamos finalmente devolver la tecnología al lecho de un hombre concebido como tecno-humano, un ser humano que genera y crea la técnica, que tiene el único propósito de ser funcional a los seres humanos y a la vida. Una función de invención de un "algo más" a lo que pueda referirse posible solo a través del límite puesto por el derecho.

a lo real[519]. Todo reside en la comprensión de que lo virtual no es un fin en sí mismo, sino un medio[520].

Para subsanar esa aparente división entre el espíritu y el cuerpo del hombre y entre lo virtual y lo real, entre la técnica y la tecnología, que son un *unicum* (lo virtual es real como el espíritu es el cuerpo), es necesario que esa técnica de humanización de las técnicas (*tecnología ancilla iuris*) que es el derecho, teniendo por naturaleza el límite como condición de su existencia, pueda desempeñar su papel de pedagogo protegiendo no sólo los derechos del individuo con respecto al acontecimiento tecno-virtual sino también los de la comunidad, desarrollando así una tecnología generativa. No puede haber generatividad tecnológica excepto en la íntima relación que esa tiene no sólo con el individuo sino también con la

[519] Saraceni pone en evidencia y nos da una advertencia sobre los riesgos de una desconexión de la tierra no solo a nivel físico sino también a nivel simbólico: "comunicar, matar o realizar una cirugía para independientemente de las distancias geográficas, implica, necesariamente, la crisis de la frontera. El Internet es un medio de comunicación planetario, ...en las autopistas de la informática, pasan a gran velocidad por el dinero, mensajes, música y películas; podemos colaborar y compartir, conocer mejor las caras de los demás y temer menos a la diferencia. Y, sin embargo, el breve análisis hecho hasta ahora también presenta el aspecto y el significado de la pérdida, de la desaparición. Debemos entonces preguntarnos qué estamos alienando y hasta qué punto este trueque es conveniente, porque, al promover sin reservas las nuevas tecnologías de la información, nos arriesgamos a comportarnos exactamente como los antiguos indios, que, a la llegada de los conquistadores españoles, dieron acres de tierra fértil a cambio de algunas piedras brillantes". SARACENI, Guido, *Homo Sapiens 2.0. Una riflessione su Internet, identità e territorio*, en *Nuove Bioetecnologie Biodiritto e trasformazioni della Soggettività*, a cura di PALAZZANI, Laura, Roma, Studium, 2007, p. 161. Traducción propria del autor.

[520] El verdadero problema, por lo tanto, es volver al ser humano, y a su relación con la comunidad, hoy más que nunca global. En este sentido se habla de la ética de los algoritmos. Lo que creo que es importante subrayar es que para restablecer la relación entre el hombre y la tecnología es necesario que también el derecho entre en lo virtual, para evitar que un virus que hoy es biológico (nos referimos al Coronavirus) algún día sea tecnológico. ¿Quién detendrá un virus tecnológico hecho por el hombre en el futuro? Ya es difícil hacer frente a un virus biológico, cuya conexión con las actividades destructivas y contaminantes del ser humano es uno de los factores clave de su propagación ¿cómo vamos a hacer frente a un virus tecnológico fuera de control mañana? Podemos ver bien que el ser humano y su vida en comunidad son cada vez más un punto clave no en el tratamiento de los virus, sino incluso antes, en su vida de cada día en un mundo que cada vez es más evidente que está interconectado a nivel medioambiental, interhumano, económico, biológico y por lo tanto también tecnológico. Como dijimos en el capítulo anterior, somos una gran nave espacial que viaja por el espacio entre las estrellas, una gran arca de Noé, que depende de nosotros para vivir plenamente. A menudo queremos construir naves espaciales, satélites, transbordadores para explorar el espacio profundo, olvidando que la tierra no sólo tiene un movimiento de rotación sobre sí misma y una revolución alrededor del sol, sino que es parte de un sistema solar que a su vez es parte de una galaxia que también viaja en el universo. Creo que esta crisis del Coronavirus puede ser leída a través de las categorías del Arca de Noé, un arca que llama a todos para hacernos conscientes del viaje que hacemos en el espacio y el tiempo y que nuestra arca es la única que tenemos de momento. La tecnología en este sentido y desde este punto de vista epistemológico, de ver toda la tierra como una nave espacial, ya no puede ser vista como un nacimiento del ser humano que toma vida propia sino como una creación que permite a la nave espacial continuar viajando, sobreviviendo y existiendo.

comunidad. De hecho, si recuperamos una relación natural con la tecnología, entonces podemos volver a vivir en lo que Alfonso Ballesteros llama "el tiempo del otro".[521]La tecnología y, en consecuencia, también la técnica, podrían convertirse en ese lugar en el que se descubra la relación y el cuidado del otro, el medio para cuidar del otro y de la comunidad y no el lugar de una humanidad sin rostro de Han, y en la constante ansiedad[522] por haber perdido el contacto con la propia esencia[523]. En este sentido es interesante subrayar la paradoja de la llamada *Information Communication Technology*: el anonimato sin identidad. "En Internet las personas no están necesariamente conectadas a su auténtica identidad, están disfrazadas y por lo tanto no tienen los mismos derechos y responsabilidades que tendrían en el mundo real del cyberspace"[524]. "Un abogado de confianza podría ser un ladrón en Internet. En este sentido, Internet podría convertirse en el lugar de la ilusión, el lugar del anonimato sin identidad"[525] el lugar donde la máscara, que también es real, se separa del rostro, y no está en función de este último. Este fenómeno también afecta al consenso del proceso democrático. De hecho, en el anonimato se pueden difundir noticias falsas las *fake news*, los *deep fakes* y el llamado *hate speech*, influyendo en el debate político y en el consenso electoral, sin mencionar las

[521]BALLESTEROS, Alfonso, *Byung Chul*, cit. Es interesante destacar cómo con el aislamiento debido a la propagación del Coronavirus, el tiempo existencial se ha ralentizado y se ha convertido en un tiempo para redescubrirse en función del otro también a través de la tecnología. La tecnología durante el tiempo de la pandemia ha jugado un papel en la curación del otro. Piense en los enfermos de los hospitales cuya única forma de comunicarse con sus seres queridos era a través del smartphone y las videollamadas o la posibilidad de hacer videollamadas a sus seres queridos para los que estaban aislados en casa.

[522]Este anonimato se expresa de diferentes maneras en la tecnología moderna. Piense en el *hate speech* en que, en los perfiles de Facebook, especialmente de figuras públicas, permite insultar o amenazar libremente sin ningún control o incluso a la difusión de *fake news*, nadie sabe de dónde vienen y a dónde van y quién las pone en circulación, como un método político para lograr el consenso. Un método cada vez más refinado que ha llegado a desarrollar una tecnología para la que es posible recrear vídeos totalmente plausibles en los que figuras públicas hacen declaraciones que nunca han hecho, influyendo así en el debate político y en el consenso.

[523] En tal sentido es interesante el hecho de que se trata de una relación humana con la tecnología actual en un sentido de ansiedad difusa, captado y ultra-estimulado del continuo bombardeo de información y necesitado de reconocimiento. Ya McLuhan habla del principio del entumecimiento: "El principio del entumecimiento entra en juego con la tecnología eléctrica, como con cualquier otra. Tenemos que adormecer nuestro sistema nervioso central cuando se extiende y se expone, o moriremos. Así, la edad de la ansiedad y de los medios eléctricos es también la edad de la inconciencia de la apatía. Pero sorprendentemente es la edad de la conciencia del inconsciente, además. MCLUHAN, Marshall, *Understanding Media: The extensions*, 1964, MaGraw-Hill, Nueva York, p.47. Traducción propia del autor.

[524] OU YANG, Yu Shirley, *Questions Concerning Information Communication Technology--M. Heidegger vs. M. McLuhan*, Thirty Second International Conference on Information Systems, Shanghai 2011.

[525] *Ibidem*.

repercusiones psicológicas debidas al *stalking*[526] o a la "fatiga informativa" pasiva[527] que hace que la persona sea aún más ajena a sí misma, haciéndola caer en un estado de impotencia anónima hacia lo virtual. A este respecto, es interesante tomar nota del nacimiento de un comité ético de intelectuales para Facebook que dictará las directrices que la red social aplicará censurando los comentarios o las noticias falsas[528].

En el análisis que sigue se pondrán de relieve las diferentes tecnologías de la posmodernidad y su relación con los derechos universales de las comunidades y el análisis de éstos como derechos icónicos y virtuales, por lo tanto, capaces de

[526] Sobre el tema central será la reflexión futura sobre el derecho a la intimidad y la *cybersecurity*. Si el derecho conseguirá entrar también en estos casos en el virtual podrá defender la persona y la comunidad misma.

[527] "Fue en 1936, cuando Walter Benjamin llamó a la forma de recepción de la película un "shock": el shock reemplaza a la contemplación como una actitud receptiva frente a una actuación. Sin embargo, hoy en día ya no es adecuado caracterizar la percepción. El shock es un tipo de reacción inmunológica: en esto se parece al asco. Hoy en día, las imágenes ya no causan ningún shock: incluso las imágenes espantosas tienen la función de entretenernos (basta pensar en formatos similares a la Isla de los Famosos), se hacen consumibles. La totalización del consumo excluye cualquier forma de contracción inmunológica. Una respuesta inmunológica violenta limita la comunicación: cuanto más bajo es el umbral inmunológico, más rápida es la circulación de la información. Un umbral inmunológico alto ralentiza el intercambio de información: no es la resistencia inmunológica, sino el "como" lo que fomenta la comunicación. La rápida circulación de la información también acelera la circulación del capital: la inmunosupresión se encarga de que las masas de información penetren en nosotros sin el obstáculo de una respuesta inmunológica. El bajo umbral inmunológico refuerza el consumo de información: la masa de información no filtrada, sin embargo, atrofia la percepción y es responsable de ciertos trastornos mentales. El IFS (*Information Fatigue Syndrome*), es decir, la fatiga de información, es la patología psíquica causada por un exceso de información: los afectados se quejan de una creciente parálisis de la capacidad de análisis, trastornos de atención, agitación generalizada o incapacidad para asumir responsabilidades. Este concepto fue acuñado en 1996 por el psicólogo inglés David Lewis; el IFS afectaba principalmente a las personas que, por trabajo y durante un largo período de tiempo, tenían que procesar una gran cantidad de información. Hoy en día, todo el mundo está impresionado por el IFS, porque todos nos enfrentamos a una cantidad de información en rápido aumento. Uno de los principales síntomas del IFS es la parálisis de la capacidad de análisis: es precisamente la facultad analítica la que determina el pensamiento. El exceso de información lleva a la atrofia del pensamiento. La facultad analítica consiste en excluir del material perceptivo todo lo que no pertenece esencialmente a la cosa: es la capacidad, después de todo, de distinguir lo esencial de lo inesencial. El flujo de información, al que estamos abocados hoy en día, claramente socava la capacidad de reducir las cosas a lo esencial. Al pensamiento, en cambio, pertenece necesariamente la negatividad de la distinción y la selección: por esta razón es siempre exclusiva". HAN, Byung-Chul, *Nello sciame*, *visioni del* digitale, Nottetempo, 2015. Edición del Kindle. Traducción propia del autor.

[528] Sobre el tema, véase el artículo del periódico La Repubblica de Jaime D'Alessandro, del 6 de mayo de 2020, disponible en el siguiente sitio web: https://www.repubblica.it/tecnologia/social-network/2020/05/06/news/nasce_la_corta_suprema_di_facebook_organo_indipendente_che_giudichera_le_scelte_del_social_network-255883828/?ref=RHPPLF-BH-I255885109-C8-P2-S1.8-T1 . También es interesante la reciente pelea entre Donald Trump y Twitter después de que este último informara de que algunos de los mensajes del Presidente de los Estados Unidos de América eran falsos y eliminara un mensaje relativo a la muerte de George Floyd. Sobre el tema se puede consultar el siguiente artículo en La Stampa del 6 de junio de 2020: https://www.lastampa.it/tecnologia/news/2020/06/06/news/facebook-e-twitter-e-instagram-rimuovono-un-post-di-trump-su-george-floyd-1.38935482 .

acceder al mundo virtual, revelando en el límite de lo virtual el lugar de humanización de la sociedad[529].

3. Emancipación tecnológica: las nuevas tecnologías como medio de revelación y oportunidad.

La industria 4.0, la llamada Cuarta Revolución Industrial, se presenta como una revolución tecnológica que incluye varias innovaciones que pueden permitir, por un lado, un desarrollo integral del ser humano y, por otro lado, pueden convertirse en su más acérrimo enemigo[530]. Como se ha señalado en el párrafo anterior, los próximos pasos de la humanidad en este campo también pasan por una mayor conciencia del ser humano, especialmente en la forma en que vive y percibe la tecnología. Si es capaz de acompañar en su interior lo que antes se ha llamado la emancipación tecnológica, al concebir el límite de lo virtual como un lugar de apertura y revelación de una libertad más amplia y profunda, podrá entonces vivir esta cuarta revolución industrial como una oportunidad. En este párrafo trataremos de trazar un breve fresco del desafío que le espera al ser humano en la relación con sus creaciones y cómo reconocer en ellas una obra de arte. Desde el desarrollo de la inteligencia artificial hasta las innovaciones biotecnológicas, desde las *blockchain* hasta las *criptocurrencies*, desde los *smart contracts* hasta las *smart*

[529] Sobre el concepto de sagrado y entonces también lo de límite como lugar de humanización véase RICOEUR, Paul, *"Manifestation et proclamation",* en París, 1974, E. Castelli (ed.), Le sacré. Etudes et recherches, pp. 57-76. Véase también RIES, Julien, *Sacré, sécularisation et métamorphose du sacré. Colloques et travaux récents*, in *Revue théologique de Louvain* 9 (1978/1) pp. 83-91.

[530] Uno de los aspectos que se encuentran en el centro del debate político es la cuestión del trabajo y, por lo tanto, del empleo en relación con el desarrollo tecnológico. Algunos sostienen que existe el riesgo de un aumento exponencial del desempleo con la llegada de la IA, ya que muchos trabajos serán realizados por máquinas de inteligencia artificial. Otros argumentan que se creará un nuevo tipo de trabajo sin que aumente el desempleo. Lo que queremos destacar aquí es que también aquí el futuro del empleo dependerá de nuestra interpretación del fenómeno tecnológico moderno en relación con nosotros mismos. El tema es muy vasto y complejo y no puede ser analizado en detalle aquí, para un análisis detallado del tema consulte el texto de CIPRIANI Alberto, GRAMOLATI Alessio, MARI, Giovanni, *Il lavoro 4.0, La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*, Firenze, Firenze University Press, 2018. Sobre el tema de la protección laboral en la *gig economy*, en particular, la *Internet of things* y la *sharing economy,* véase VOZA, Roberto, *Nuove sfide per il walfare: tutela del lavoron nella gig economy* in *Rivista del Diritto alla Sicurezza Sociale*, Fascicolo 4, Bologna, Il Mulino, diciembre de 2018.

health networks, desde las *cloud minds* transhumanas hasta la hibernación *post-mortem,* desde las redes sociales hasta los proyectos de conquista de Marte, y podríamos seguir, parece que en la llamada revolución industrial 4.0 podemos identificar un mínimo común denominador: el deseo nunca muerto del ser humano de ser inmortal y la búsqueda de una confianza en uno mismo y en el otro que hemos perdido, en fin la cuestión del significado de la propia existencia. Es evidente que el uso de los *big datas* en el campo científico y en particular en la salud y los últimos avances biotecnológicos tratan cada vez más de mejorar la calidad y la duración de nuestras vidas y luego demuestran su fragilidad para hacer frente a una emergencia como el Coronavirus, la blockchain y sus aplicaciones en las criptocurrencies y la administración pública podrían darnos una aparente sensación de confianza mutua y en el futuro, La *cloud mind* y la hibernación no son más que una transposición totalmente humana de una auto-resurrección, tanto espiritual con la *cloud mind*, en la que mi vida interior está alienada a una *cloud* interconectada y por lo tanto accesible a otras conciencias o almacenada en una memoria externa, como física con el proyecto transhumano de hibernación. Una vez más, en las redes sociales se busca la confianza en sí mismo o simplemente se vende su propia imagen irreal de sí mismo, no frágil, para ser virtualmente estimado con algún *like* o venderse a alguna marca para anunciar sus productos. La conquista de Marte es también una búsqueda de sentido, un objetivo final, para que podamos auto-salvarnos de nuestro fracaso con el planeta tierra, de su destrucción. La inteligencia artificial es quizás el ápice de este esfuerzo para tratar de encontrar un significado y un objetivo final para la humanidad y nosotros mismos. Todas estas tecnologías, si se observan bien, parten de un supuesto básico: la desconfianza del ser humano hacia sí mismo y hacia su prójimo, al verse como monstruos, casi minotauros en el centro de un laberinto en el que es mejor no entrar[531]. No necesitaríamos una *blockchain* si confiáramos en nuestro vecino, así que no necesitaríamos ir a Marte si confiáramos en que podríamos elevar el destino de nuestro planeta juntos, la inteligencia

[531] En el documental "*Almost Human"* se destaca el carácter existencial de la relación del hombre con la tecnología. Este último se presenta como un espejo, un signo de interrogación para el ser humano. El documental muestra cómo este interrogante sobre el propio significado es similar al laberinto en el que se encuentra el minotauro y nos corresponde a nosotros como Teseo decidir ver las profundidades de nosotros mismos como un monstruo del que escapar o descubrirnos amados a través de Arianna., Dirigido por RØNDE. Jeppe, *Almost Human*, película documental - Dinamarca, 2019, 48 minutos de duración.

artificial es una especie de admisión de la insuficiencia del ser humano para resolver problemas, de la necesidad de algo para calcular lo que ya no podemos calcular, si alguna vez fue posible calcular todo en el pasado. En la *cloud mind* transhumana y en la hibernación este anhelo y esta sensación de desconcierto es clara. No queremos aquí criticar todas las innovaciones tecnológicas de los últimos 60 o 70 años, sin embargo, lo que queremos destacar es que, como se ha dicho en el primer párrafo de este capítulo, es evidente en la mayoría de las innovaciones tecnológicas este esfuerzo titánico del ser humano de autosalvarse, de salir de la desconfianza hacia sí mismo y hacia la humanidad en la que ha caído precisamente por una visión distorsionada de la tecnología, al verse a sí mismo como un enemigo de sí mismo y por tanto al ver la propia tecnología como un enemigo (siendo ésta reveladora como se ha observado anteriormente). Si anteriormente hemos hablado de la era de las pasiones tristes, quizás, por consecuencia, podríamos hablar de una era de tecnologías tristes. Cada uno de los desarrollos tecnológicos mencionados, y muchos de ellos son ausentes, no es negativo en sí mismo, sino que se toma como ejemplo para poner de relieve la cuestión del sentido que aflige al hombre posmoderno en relación con lo que crea. Cada una de esas innovaciones tecnológicas refleja en realidad una visión de encogimiento del ser humano sobre sí mismo, lo que en el tercer capítulo de este trabajo se ha llamado el *uncooperative self*[532]. Todas estas innovaciones, si el ser humano redescubriera su esencia relacional, comunitaria y generativa, podrían tomar una nueva luz y ya no servirían para una auto-salvación sino para una generatividad, un buen vivir (el *euzen* aristotélico). Así, la propia *blockchain*, si el iniciador de un bloque se lanzara en cascada a una serie de bloques "no generativos", podría, incluso en los mecanismos transparentes de control de la cadena de bloques, conducir a un sistema de criptocracias perversas o a una administración pública defectuosa y corrupta[533]. La *blockchain* debe servir al ser humano y a la comunidad, de lo contrario podría llegar a ser tan destructiva como puede ser, al carecer de una esencia que nos toca a nosotros darle[534]. Los *big datas* en el campo de la salud y la biotecnología si no sirven al bien común podrían convertirse en un lugar de deconstrucción del ser

[532] SENNET Richard, *Together: the rituals,* cit. pp. 177 y ss. .
[533] El Blockchain garantiza la publicidad y la transparencia de la información, pero no su valor, ni si es ética o no, ni si está bien o mal.

humano y degenerar en abominaciones usando los datos como medio para hacer los propios intereses económicos y la biotecnología podría a su vez degenerar en un delirio de omnipotencia de perfección (claramente inalcanzable), y se podría continuar en esta línea[535]. El riesgo es el de caer en el ver en la tecnología el fin y no un medio, y llegar a lo que se define como dataismo, un pensamiento exclusivamente calculador, desconectado de la realidad y la fragilidad del ser humano y que pierde su dimensión lúdica como señala Han[536]. Lo que queremos destacar, por tanto, es la necesidad de devolver a la realidad las innovaciones

[535] Es interesante la relación entre el derecho de autor y el *data mining* en la Directiva 790/2019, que abre el camino a la utilización comercial del *text and data mining*.

[536] "Hoy se está produciendo de forma silenciosa un nuevo cambio de paradigma. El giro antropológico copernicano, que había elevado al hombre a productor autónomo del saber, es reemplazado por un giro dataísta. El hombre debe regirse por datos. Abdica como productor de saber y entrega su soberanía a los datos. El dataísmo pone fin al idealismo y al humanismo de la Ilustración.99 El hombre ha dejado de ser sujeto cognoscente soberano, autor del saber. Ahora el saber es producido maquinalmente. La producción de saber impulsada por datos se hace sin sujeto humano ni conciencia. Enormes cantidades de datos desbancan al hombre de su puesto central como productor de saber. Él mismo se ha atrofiado reduciéndose a un conjunto de datos, a una magnitud calculable y manejable. El saber que produce el big data o los grandes volúmenes de datos es inasequible a nuestra comprensión. La capacidad de comprensión de las facultades cognoscitivas humanas es demasiado pequeña. Los procesadores son más rápidos que el hombre justamente porque no piensan ni comprenden, sino que se limitan a calcular. Los dataístas afirmarían que el hombre inventó el pensamiento porque no puede calcular con bastante rapidez, y que al final el pensamiento habrá sido solo un breve episodio. La transparencia como imperativo dataísta impone la obligación de pasarlo todo a datos e informaciones, es decir, de visibilizarlo. Es una presión para producir. La transparencia no declara libre al hombre, sino solo a los datos y las informaciones. Es una eficaz forma de dominio en la que la comunicación total coincide con la vigilancia total. La dominación se hace pasar por libertad. El big data genera un saber dominador que hace posible intervenir en la psique humana y manejarla. Considerándolo así, el imperativo dataísta de transparencia no es una continuación de la Ilustración, sino su final. La presión para producir destruye el espacio para los juegos y las narraciones. El trabajo algorítmico de cálculo no es narrativo, sino puramente aditivo. Por eso se puede acelerar a voluntad. Pensar, por el contrario, no admite ninguna aceleración. Las teorías presentan aún rasgos narrativos. Los algoritmos numeran, pero no narran. El paso del mito al dataísmo es el paso de la narración a la mera numeración. El dataísmo hace que la producción de saber resulte pornográfica. Pensar es más erótico que calcular. Es también el Eros el que da alas a pensar: «Lo llamo Eros, el dios más antiguo según las palabras de Parménides. El aleteo de ese dios me toca siempre que, al pensar, doy un paso esencial y oso adentrarme en lo intransitado».100 Sin eros los pasos del pensar degeneran en fases de cálculo, es decir, en fases de trabajo. El cálculo está desnudo y es pornográfico. El pensar se reviste de figuras. No rara vez es retorcido y sinuoso. El cálculo, por el contrario, sigue un curso rectilíneo. El pensar tiene un carácter lúdico. Bajo la presión para trabajar y producir se enajena de su esencia: El pensar que se fundamentaba en el trabajo y la presión está en quiebra. Después de haber atribuido al trabajo y a lo útil el monstruoso papel que demasiado bien conocemos, ya va siendo hora de que el pensar libre recuerde que, en el fondo de todo, es un juego.101 En el camino desde el mito hasta el dataísmo el pensar ha perdido por completo su elemento lúdico. Se asimila al cálculo. Pero los pasos del pensar no son fases del cálculo que prosigan con lo igual. Son más bien jugadas o pasos de baile, que generan algo totalmente distinto, un orden completamente nuevo de las cosas: Todos nosotros somos jugadores, es decir, esperamos ardientemente que de cuando en cuando se desvanezcan por un momento las cadenas racionales que lentamente van ganando terreno y que, siquiera por breve tiempo, el orden transcurra de modo totalmente distinto, que se produzca una maravillosa precipitación de los acontecimientos." HAN, Byung-Chul, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder Editorial. Edición del Kindle, 2020.

tecnológicas, de que sean funcionales a la vida del ser humano, de las comunidades y de nuestro planeta, preservando la cuestión del sentido y no sumergiendo cada vez más a la humanidad en un nihilismo tecnocrático en el que se delega su libertad a máquinas o algoritmos que parecen haberse construido a sí mismos. Un ejemplo que puede iluminarnos con respecto al uso real, comunitario y generativo de las nuevas tecnologías puede ser exactamente lo que ocurrió con el Coronavirus. La pandemia y el consiguiente *lock-down* de muchos países ha puesto de relieve la necesidad de una relación real y física del ser humano con sus semejantes. En el aislamiento debido a la pandemia, que casi recuerda a refugiarse en el arca de Noé tras el diluvio universal, como se dijo anteriormente, la tecnología ha empezado a utilizarse de manera más humana. Las videollamadas a través de las redes sociales o las plataformas de videollamadas han hecho posible, incluso en ausencia de fisicidad, mantener ese vínculo esencial y totalmente humano con los seres queridos, los amigos, en definitiva, con el vecino. Un vecino que demostró ser esencial para la supervivencia incluso física y una tecnología que se hizo funcional a este acto humano de cuidado, la tecnología que hasta principios de enero alienó a los individuos en solipsismos autorreferenciales y anónimos se convirtió repentinamente en la única forma de mantener su humanidad viva. La tecnología, podríamos decir, se ha puesto realmente al servicio de la comunidad[537]. Siguiendo este camino, como se ha mencionado anteriormente, toda tecnología puede redescubrirse como humana, existencial y funcional no sólo para la supervivencia y la satisfacción de las necesidades básicas, sino también como un lugar de creación de sentido, siendo no sólo un instrumento sino una obra de arte reveladora de

[537] Un desarrollo interesante de este concepto son las plataformas de votación en línea. Un caso que sienta un precedente en la vida de la comunidad pública fue el relacionado con la plataforma Rousseau concebida por el Movimento 5 Stelle en Italia. Con motivo de la formación del gobierno de Conte-bis en 2019, el voto en línea de los miembros del partido, a pesar de ser unos pocos miles, tuvo un profundo impacto en la vida política de Italia. Lo que se sometió a votación fue un borrador del programa de gobierno y por lo tanto la posibilidad de que el Movimento 5 Stelle se aliara con el Partido Democrático para la formación del gobierno. El voto fue certificado por un notario público vinculado a la empresa Casaleggio e Associati. Una compañia privada certifica el voto a través de una plataforma diseñada por un particular que tiene influencia en la vida pública de todo un país. Precisamente en este precedente están todos los riesgos de una tecnología en la que los derechos de la comunidad se posponen a los de unos pocos particulares. De hecho, la pregunta surge espontáneamente en el caso Rousseau: ¿quién controla a los controladores? Es evidente cómo, a nivel epistemológico, un concepto como el de los derechos universales de las comunidades puede constituir un terraplén para la posible degeneración de la democracia tecnológica. Para saber más sobre la votación que tuvo lugar en septiembre de 2019, puede ver el siguiente artículo en el *Huffington Post* del 3 de septiembre de 2019 en: https://www.huffingtonpost.it/entry/al-via-la-votazione-su-rousseau-la-prima-bozza-del-programma-di-governo_it_5d6e16e9e4b09bbc9ef3cffa.

nuestros deseos más profundos como hemos visto. De esta manera la tecnología se revelaría totalmente en su ser no sólo un medio para superar un límite físico sino también para superar el límite existencial, liberándola así de su función meramente utilitaria ligada a la eficiencia y a la productividad[538]. Es precisamente en esta dirección que va la relación entre el desarrollo tecnológico, y en particular el concepto de virtualidad, es decir, el espíritu proyectado en el mundo algorítmico y tecnológico por nosotros los seres humanos, y los derechos universales de las comunidades. A continuación analizaremos esa tercera vocación de los derechos universales de las comunidades en el mundo postmoderno que es la de su relación con lo virtual y la tecnología (y por tanto también la relación del ser humano con la economía tecno-financiera) en la protección del bien jurídico de lo real (como inclusivo de lo virtual), después de haber analizado ya la relación de los derechos universales de las comunidades con la crisis de la relación con uno mismo y con el otro diferente de uno mismo (las migraciones y el concepto de comunidad) y su relación con la crisis ecológica.

[538] Para un análisis del tema de la no neutralidad de la técnica, véase ADORNO, Theodor, HORKEIMER, Max, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010. Vedasi altresì MARCUSE, Herbert, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

4. La tecnología como evento comunitario: los derechos universales de las comunidades en relación con los derechos humanos como medio para una tecnología generativa.

Si en el primer párrafo hemos analizado lo que entendemos por real y en el segundo párrafo nuestra relación con el fregadero ahora se pondrá en evidencia la inutilidad de reparar un fregadero si no hay más agua y por lo tanto la inutilidad de seguir creando tecnología desconectándola de la relación con la persona que la crea, es decir, el ser humano. Por consiguiente, en este párrafo trataremos de destacar cómo esta fuente originaria creativa de la tecnología debe ser reconocida no sólo por el ser humano individual sino también por el ser humano en la comunidad. Cada vez es más evidente que la tecnología es a la vez una proyección en el sentido vertical del espíritu humano, véase la reflexión sobre la inteligencia artificial en el párrafo anterior, pero también una proyección en el sentido horizontal de la misma, la tecnología como una comunidad de conexiones, como una red. Esto está cada vez más claro en la era digital, no sólo en relación con el Internet sino también con todas las aplicaciones que se injertan en ella. Para poder mantener una relación ser humano-tecnología que sea generativa es necesario que la tecnología tenga un *human centered design*[539], es decir, que esté en función del ser humano y no al revés. Para ello no sólo es necesario tener acceso a una conciencia vertical del espíritu, sino también a una conciencia horizontal del espíritu, la comunidad. El ser humano individual no puede enfrentarse, o, mejor dicho, ser consciente por sí solo

[539] Sobre este tema véase el discurso de BENANTI, Paolo, *Algor-Ethics: Developing a Language for a Human-Centered AI*, 17 de julio de 2018 en TEDX Roma de TEDXROMA disponible a la url: https://www.paolobenanti.com/post/2018/07/17/algor-ethics-tedxroma . Véase también la doble cita organizada por la Academia Pontificia para la Vida (Pav): la asamblea general y el taller correspondiente sobre "El algoritmo "bueno"? Ai: ética, ley, salud", que tuvo lugar en el Vaticano en febrero de 2020. Los documentos producidos para esta reunión pueden verse en el sitio web de la Academia Pontificia para la Vida a la url: http://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2020/Assemblea/Abstract/Abstract%20book_GOLD%20(1).pdf . A este respecto, véase también el documento redactado y publicado en línea el 11 de mayo de 2020 por SINIBALDI, Edoardo, GASTMANS, Chris, YÁÑEZ, Miguel, LERNER, Richard, M. KOVÁCS, László, CASALONE, Carlo, PEGORARO, Renzo, PAGLIA Vincenzo y disponible en el sitio web: https://doi.org/10.1038/s42256-020-0175-4.

de una red en la que está inmerso precisamente porque el fenómeno tecnológico es también una proyección de la dimensión relacional y comunitaria del ser humano. Para que la tecnología esté *human centered*, en función de éste, es necesario tomar en consideración al ser humano en su totalidad, es decir, no sólo en su dimensión personal como individuo sino también en su dimensión comunitaria. Al unir el principio de causalidad y el de correlación[540], en una hermenéutica de la tecnología, podemos intuir fácilmente que los dos principios no son más que una proyección respectivamente del individuo que razona entre sí en un razonamiento lógico lineal y una proyección de su naturaleza comunitaria que no responde necesariamente a un principio de causalidad pero que pertenece ciertamente a un principio de correlación que afecta evidentemente también al razonamiento lógico lineal, que tal vez ya no sea tan lineal. El *homo comunitarius* en sí mismo no pertenece sólo racionalmente a una comunidad como bien hemos visto, sino que se identifica con la comunidad precisamente a través de una correlación mimética irracional que une dos fenómenos que en sí mismos pueden no tener una causa aparente (son entonces correlativos), el ritual y la interioridad del individuo, que luego se convierte en comunitario. En esta sinestesia entre causalidad y correlación, entre individualidad

[540] La inteligencia artificial no razona en un modelo solo causal sino correlativo, un ejemplo es el análisis de grandes datos. Sobre el tema Paolo Benanti destaca el papel de la filosofía en este asunto: "sobre la correlación estadística de los grandes análisis de datos: La estadística y sus supuestos lógicos tratan de proporcionar una función y un sustituto a la espera de nuevas comprensiones de la causalidad y la realidad que nos permitan continuar este viaje humano en el conocimiento del mundo. Este es el punto en el que hoy la filosofía está al servicio de la técnica: si las máquinas encuentran correlaciones y "deciden" sobre ellas, debemos ser capaces de tener criterios de verificación y comprensión para evitar resultados indeseables para la IA y el aprendizaje de las máquinas. Estos, de hecho, usando algoritmos de regresión son sistemas correlativos. Hablando de herramientas estadísticas debemos ser conscientes de que al buscar una correlación estadística entre dos cantidades, para determinar una posible relación causa-efecto, no debe resultar una correlación espuria. La correlación espuria fue descrita en 1926 por George Udny Yule en *Why Do We Get Some Nonsense Correlations Between Time Series? A Study in Sampling and the Nature of Time Series*, después de haber observado en un estudio una correlación lineal positiva entre el porcentaje de matrimonios con ritos religiosos y la tasa de mortalidad. Al detectar año tras año el número de matrimonios y el número de golondrinas en el cielo, podemos observar por ejemplo una fuerte correlación entre ambos fenómenos, que no se debe a que uno de los dos influya en el otro, sino simplemente a que en algunos países las golondrinas aparecen durante sus migraciones en primavera y otoño, que son también los períodos preferidos por las parejas a la hora de elegir el día de su boda. En otras palabras, si dos fenómenos están estadísticamente correlacionados entre sí, no significa necesariamente que exista un vínculo directo de causa y efecto entre ellos, ya que podría tratarse de una correlación completamente aleatoria (es decir, espuria) o dependiente de una tercera variable en común, en ausencia de un mecanismo lógico-causal plausible que los ponga en relación entre sí". *Correlazione come divinazione? AI e conoscenza*, articolo apparso il 13 maggio 2019 nel blog Etica, Bioetica, Tecnologia di Paolo Benanti se puede recuperar a la url: https://www.paolobenanti.com/post/2019/05/11/correlazione-o-divinazione . Traducción propia del autor.

y comunidad, nace la tecnología moderna que no excluye ni una ni otra. La recopilación de los *big data* y el análisis de los mismos por la IA pueden observar una correlación entre dos fenómenos que no están necesariamente vinculados por un principio de causalidad, pero es el ser humano el que puede atribuir uno o encontrar el fundamento de la correlación[541] e imprimir esta capacidad en la tecnología de la inteligencia artificial. Para que esto suceda, el ser humano necesita entrar en una conciencia no sólo individual sino también comunitaria para que la tecnología pueda ser real y no caer en una ilusión virtual por concebir lo virtual como no real y como un hecho individual.

Muchos estudiosos han tratado de desarrollar una ética *human centered* para la tecnología moderna y futura. Hablamos en este sentido de la algor-etica, en oposición a algo-cracia[542]. La propia Academia Pontificia para la Vita ha abierto recientemente una *call* a la que se han adherido los grandes del Silicon Valley para desarrollar una algoretica que aborde el fenómeno tecno-humano en el que los seres humanos y las máquinas no son vistos como antagonistas sino como cooperadores[543]. En opinión de quien escribe, dos son los caminos que no se excluyen mutuamente para llegar a esta conciencia cooperativa. Por un lado la inserción en el algoritmo de los principios, emociones y sentimientos humanos con total confianza de que esto se puede hacer inteligible, adecuado, intuitivo y adaptable y en este sentido hablamos de la algor-etica y por otro lado no hacer que solo las máquinas sean conscientes introduciendo una algor-etica sino que nosotros mismos nos hacemos conscientes en primer lugar a través del límite de los derechos

[541] *Ibidem*.
[542] "Las implicaciones sociales y éticas de la IA y de los algoritmos requieren tanto algoritmos como el gobierno de estas estructuras invisibles que regulan cada vez más nuestro mundo para evitar las formas inhumanas de lo que podríamos llamar una algo-cracia". BENANTI, Paolo, *Oracoli*, cit. p. 29. Traducción propia del autor.
[543] "Roma, 28 de febrero - La Academia Pontificia para la Vida, Microsoft, IBM, la FAO y el Gobierno italiano firmaron hoy el Llamamiento a una Ética de la IA, un documento creado para apoyar un enfoque ético (y centrado en el ser humano) de la Inteligencia Artificial y promover un sentido de responsabilidad compartida entre las organizaciones, los gobiernos y las instituciones con el fin de garantizar un futuro en el que la innovación digital y el progreso tecnológico estén al servicio del genio y la creatividad humanos y no de su sustitución gradual". "Primeros firmantes: Mons. Vincenzo Paglia, Presidente de la Academia Pontificia para la Vida; Dr. Brad Smith, Presidente de Microsoft; Dr. John Kelly III, Vicepresidente Ejecutivo de IBM; Dr. Dongyu Qu, Director General de la FAO, Ministra Paola Pisano por el Gobierno italiano. A la cita de la mañana asistió el Dr. Davide Sassoli, Presidente del Parlamento Europeo, quien trajo sus saludos". Así, en el artículo publicado en el sitio web de la Academia Pontificia para la Vida, 26-27-28 de febrero de 2020, disponible a la url: http://www.academyforlife.va/content/pav/it/events/workshop-intelligenza-artificiale.html. Traducción propia del autor.

humanos y ese código de primeros auxilios que son los derechos universales de las comunidades en su naturaleza icónico-virtual. Solo a partir de esta conciencia y este límite jurídico podemos introducir una algor-etica basada en esos derechos. Por lo tanto, sería la relación entre los derechos humanos y los derechos universales de las comunidades, ese código de primera necesidad, la que podría ser la base para tomar conciencia del fenómeno tecno-humano no sólo verticalmente sino también horizontalmente.

Se considera necesario en este punto del análisis exponer algunos de los principios (de una inteligencia artificial inteligible, adecuada, intuitiva y adaptable) que se proponen para regir la relación algor-ética y, por lo tanto, la relación hombre-máquina, en palabras de Paolo Benanti: "El paradigma fundamental que debe guiar una ética de la inteligencia artificial debe pensarse en términos de cooperación. En otras palabras, las inteligencias artificiales (*machinae sapientes*) no son adversarios evolutivos del *homo sapiens*, sino instrumentos (artefactos) que deben ser considerados como cooperativos con la persona. De hecho, las inteligencias artificiales deben realizarse para aumentar la capacidad cognitiva, que es una prerrogativa única y peculiar del hombre, y nunca sustituirla. Queriendo expresar como ecuación tal relación ética que tendremos:

Cognición sintética *homo sapiens* + machina *sapiens* = (*homo*+máquina) sapiens

El modelo es, pues, el de una cognición sintética que es el resultado de la visión de la realidad mediada al hombre por su instrumento de manera transparente y no la adquisición pasiva de un resultado obtenido de manera oscura. El objetivo funcional es, por lo tanto, ofrecer al hombre una mejor posibilidad de cognición y nunca hacer de la cognición una función algorítmica arrebatada al hombre.

Este principio ético fundamental -y las normas éticas que de él se derivan- debe ser traducido a los dos polos de la relación cognitiva sintética: el hombre y la máquina. En el lado humano, esto significa hacer que los criterios algorítmicos que subyacen a la máquina y su funcionamiento sean transparentes y accesibles para la cognición humana. En el lado de la máquina, esto significa desarrollar algoritmos que puedan «leer» al ser humano y traducirlo al «lenguaje de la máquina».

En las siguientes páginas intentaremos describir algunas normas éticas que pueden garantizar y traducir las exigencias éticas que surgen de esta fundación"[544].

La primera necesidad ética puesta en evidencia por Benanti es la de la libertad de no querer el llamado *free won't.*

"En un nivel de regulación muy temprano podemos definir un imperativo negativo. Se trata de trazar un perímetro defensivo que proteja al hombre y que debe ser considerado como un nivel de umbral inviolable.

La primera y fundamental directriz que debe aplicarse se resume en el adagio latino *primum non nocere*. La realización de tecnologías controladas por sistemas de inteligencia artificial conlleva una serie de problemas relacionados con la gestión de la autonomía de decisión de la que gozan estos aparatos. Así, por ejemplo, la capacidad que tienen los robots de cambiar su comportamiento según las condiciones en las que operan, por analogía con el ser humano, se define como autonomía.

Para indicar todas las complejidades que se derivan de este tipo de libertad de decisión de las máquinas, se ha introducido la expresión *agente moral artificial* (AMA): con AMA indicamos el sector que estudia cómo establecer criterios informáticos para crear una especie de moral artificial en los sistemas de inteligencia artificial. Esto ha llevado a algunos estudiosos a acuñar la expresión máquinas morales para estos sistemas. Cuando utilizamos el término autonomía vinculada al mundo de la robótica nos referimos al funcionamiento de los sistemas de inteligencia artificial cuya programación les permite adaptar su comportamiento en función de las circunstancias en las que operan.

Un ejemplo clásico de la aplicación de esta directiva fundamental, llamada la situación de los dos carros, fue formulada por Philippa Foot, en 1967, mientras se ensayaban los primeros sistemas de guía automática para vehículos de transporte de pasajeros en los aeropuertos. En el caso presentado por Foot, un vehículo se acerca a una intersección y se da cuenta de que otro vehículo, con cinco pasajeros en dirección opuesta, está en una trayectoria de colisión. El primer vehículo puede

[544] BENANTI, Paolo, *Le macchine sapienti*, Bologna, Centro editoriale dehoniano Edición digital: Edimill Srl - www.edimill.it, 2018, pp. 67-69. Traducción propia del autor.

continuar su trayectoria y golpear el vehículo hacia el que se dirige, matando a los cinco pasajeros a bordo, o dirigir y golpear a un peatón, matándolo. Pie se pregunta: si estuviéramos conduciendo el vehículo, ¿qué haríamos? ¿Y qué haría un sistema robótico? La conclusión a la que llegó es que la máquina autónoma debe ser programada para evitar de todas las maneras posibles dañar o matar al ser humano y que si, en situaciones extremas, no es posible evitar dañar al ser humano, debe elegir el mal menor"[545].

Otro punto a nivel ético que surge en el pensamiento de Benanti es lo del libre albedrío.

"Desde este perímetro negativo podemos pensar en construir normas positivas que no son sólo imitaciones operativas de máquinas, sino también una especie de tonalidad relacional entre la máquina y el hombre que puede garantizar la idea fundamental del conocimiento sintético. Aprovechando un lenguaje evocador podríamos decir que, para convivir con los hombres, la máquina sabia/autónoma debe aprender al menos cuatro cosas. Estos cuatro elementos pueden entenderse como una declinación operativa de la dignidad inherente a la persona humana. Sólo si las máquinas saben cómo interactuar con el hombre según estas indicaciones, entonces no sólo no dañarán a la persona, sino que ésta sabrá cómo proteger la dignidad y la inventiva sin mortificar su valor intrínseco"[546].

La tercera necesidad ética en el pensamiento de Benanti es la de la intuición.

"Cuando dos seres humanos cooperan normalmente, uno es capaz de anticipar y apoyar las intenciones del otro porque puede sentir lo que está haciendo o lo que quiere hacer. Piensa en la situación en la que vemos a una persona caminando con los brazos llenos de paquetes. Instintivamente entendemos que esa persona lleva esos paquetes y le ayudamos facilitando su trabajo o llevando para ella parte de la carga que le agobia en los brazos. Esta capacidad humana está en la base de la gran ductilidad que caracteriza a nuestra especie; ductilidad que nos ha permitido organizarnos desde la antigüedad y poder cooperar en la caza, la agricultura y luego en el trabajo. En un entorno mixto hombre-robot, las

[545] *Ibidem*.
[546] *Ibidem*.

inteligencias artificiales deben ser capaces de intuir lo que los hombres quieren hacer y adaptarse a sus intenciones cooperando. Sólo en un entorno de trabajo en el que las máquinas sean capaces de entender al hombre y apoyar sus acciones podremos ver que se respeta el ingenio y la ductilidad humana. La máquina debe adaptarse al hombre y a su singularidad, no al revés"[547].

Por Benanti necesidad ética fundamental es también la de la llamada inteligibilidad.

"Los robots como máquinas operadoras funcionan según los algoritmos de optimización. El software optimiza el uso de la energía de sus servomotores, las trayectorias cinemáticas y las velocidades de funcionamiento. Si un robot tiene que tomar un contenedor cilíndrico de una fila de contenedores, su brazo mecánico lo rechazará hacia el contenedor seleccionado siguiendo una trayectoria de mínimo consumo de energía y tiempo. Un hombre, por otro lado, si tiene que tomar el mismo frasco, se moverá hacia él de manera que los que lo rodean sepan lo que está tratando de hacer. El hombre, al ver que otro hombre realiza una acción, es capaz de comprender lo que el otro hombre está a punto de hacer en virtud no de la optimización de la acción de los demás, sino de su inteligibilidad. La forma en que realiza las acciones hace que su acción sea inteligible y predecible. Si queremos garantizar un entorno de trabajo mixto en el que el hombre pueda coexistir con la máquina, la forma de llevar a cabo las acciones de la máquina debe ser inteligible. Tendremos que asegurarnos de que la persona que comparte el espacio de trabajo con la máquina siempre será capaz de intuir qué acción está a punto de realizar la máquina. Esta característica es necesaria, entre otras cosas, para permitir al hombre coexistir con seguridad con la máquina sin exponerse a ninguna situación perjudicial. No es la optimización de la acción de la máquina lo que debe caracterizar los algoritmos, sino el respeto del hombre"[548].

Otra característica ética necesaria que tiene que ser imprimida en los algoritmos según Benanti es la de la adaptabilidad.

"Un robot equipado con inteligencia artificial se adapta al entorno y a las circunstancias para realizar acciones autónomas. Sin embargo, no se trata de diseñar

[547] *Ibidem*.
[548] *Ibidem*.

e implementar algoritmos de inteligencia artificial que sólo son capaces de adaptarse a la condición impredecible del entorno, dando a la máquina una especie de conciencia de la realidad que la rodea. En una situación de cooperación y trabajo mixto entre el hombre y la máquina, el robot también debe adaptarse a la personalidad humana con la que coopera.

Para ejemplificar esta característica vamos a tratar de hacer un ejemplo. Supongamos que tenemos un coche que se conduce solo. El automóvil tendrá que adaptarse a las condiciones del tráfico: en condiciones de tráfico intenso, si el automóvil no tiene algoritmos eficientes de adaptabilidad, corre el riesgo de permanecer siempre parado porque los otros vehículos impulsados por el hombre siempre lo pasarán tratando de evitar el atasco. Por el contrario, si no es lo suficientemente adaptable, se arriesga a causar accidentes al no comprender la sigilosa intención de cambiar de carril del conductor que está delante de él. Sin embargo, hay otra adaptación más importante que el coche debe ser capaz de hacer: la de la sensibilidad de sus pasajeros. Algunos pueden encontrar exasperante la lentitud del coche al cambiar de carril o, por el contrario, pueden encontrar su estilo de conducción demasiado agresivo y vivir todo el viaje con la angustia insoportable de que un accidente es inminente.

La máquina debe adaptarse a la personalidad con la que interactúa. El hombre no sólo es un ser racional, sino también un ser emocional, y la acción de la máquina debe ser capaz de evaluar y respetar esta característica única y peculiar de su compañero de trabajo. La dignidad de la persona también se expresa en su singularidad. Saber valorar y no mortificar esta singularidad de carácter racional-emocional es una característica clave para una convivencia que no vaya en detrimento de la parte humana"[549].

Última pero no menos importante característica ética es la de la adecuación.

"Un robot se rige por algoritmos que determinan sus líneas de acción. Piense en uno de esos robots caseros a la venta en tiendas de electrodomésticos que solo limpia el suelo recogiendo polvo. Sus algoritmos están programados para esto,

[549] *Ibidem*.

pero ¿el robot está programado para recoger el polvo o para recoger tanto polvo como sea posible?

Si en un entorno de sólo máquinas la absolutización del objetivo es una política adecuada, en un entorno de trabajo mixto hombre-robot este paradigma no parece ser del todo válido. Si el robot quiere interactuar con la persona de una manera conveniente y respetuosa de su dignidad, debe ser capaz de ajustar sus objetivos mirando a la persona y tratando de entender cuál es el objetivo apropiado en esa situación. Piense en una situación en la que un trabajador y un robot cooperan en la creación de un artefacto. El robot no puede tener como única política el logro total de su objetivo, como si fuera lo más importante y absoluto; debe ser capaz de ajustar su acción de acuerdo con la acción y el objetivo de la persona que coopera con él. En otras palabras, se trata de adquirir, se me perdone el término, una especie de humildad artificial que, volviendo al ejemplo del robot aspirador, permite a la máquina entender si tiene que aspirar todo el polvo posible o si tiene que aspirar sólo un poco y volver a esta función más tarde, porque han surgido otras prioridades en las personas que están en la sala en ese momento.

Se trata de establecer que la prioridad operativa no está en el algoritmo sino en la persona, que es el lugar y el sitio de la dignidad. En un entorno mixto, es la persona y su valor único lo que establece y jerarquiza las prioridades: es el robot el que coopera con el hombre y no el hombre el que asiste a la máquina"[550].

En el análisis que realizamos queda claro que, como se señaló en relación con la teoría de la ética global de Hans Kung, lo que se propone no es una ética de la tecnología aunque es importante desarrollarla. Lo que se propone en el presente análisis es también aquí, como ya se ha dicho, desarrollar un código de primeros auxilios de abajo hacia arriba, que pueda llevar a los individuos y a las comunidades a vivir la tecnología de manera generativa y así llegar a los principios de la algor-etica, un proceso impulsado por la necesidad, *none survives unless we all survive*[551] (en el campo tecnológico podríamos traducirlo ninguno existe a menos que todos existamos). Si los derechos humanos pueden proteger la dignidad y la libertad del individuo, parece necesario añadirles el instrumento de los derechos universales de

[550]*Ibidem*.
[551] FISCHLIN, Daniel; NANDORFY, Martha, *The community of rights, cit*. p. 129 e ss.

las comunidades. Si, de hecho, como hemos visto, el individuo no puede enfrentarse y tomar conciencia por sí mismo de una red tecnológica que se desarrolla a su alrededor, es evidente que para que su relación con la tecnología se desarrolle de forma generativa en el mundo real, es necesario el apoyo de la comunidad, siendo el acontecimiento tecnológico posmoderno comunitario en sí mismo. Por consiguiente, los derechos universales de las comunidades están flanqueados por los derechos humanos como un lugar del límite más a través del cual la tecnología puede llegar a ser generadora, el límite de la dignidad y la libertad humanas y, por consiguiente, de la dignidad y la libertad de la comunidad en la que expresa plenamente su personalidad. Una algor-etica podría quedar en letra muerta si no estuviera sustentada por derechos básicos como los derechos universales de las comunidades en relación con los derechos humanos. Es precisamente en relación con bienes jurídicos como la dignidad de la comunidad, la libertad, la fraternidad, que se puede desarrollar una *human centered technology*. Accediendo también aquí a esas cuencas de significado que son las macrocomunidades y a su dignidad y libertad en su carácter transnacional, como hemos visto, podríamos hacer efectivos los principios de la algor-etica como consecuencia directa de los bienes de los que parten. Por lo tanto, no sólo una dignidad de la persona sino una dignidad de la comunidad, no sólo una libertad de la persona sino de la comunidad para hacer frente a los posibles abusos de una tecnología inconsciente, de que en última instancia no somos conscientes. Los bienes jurídicos protegidos por los derechos universales de las comunidades y ya analizados en el capítulo anterior no sólo se extenderían a nivel real, sino que entrarían, y aquí accedemos a la categoría de los derechos virtuales ya tratados en el capítulo anterior, en lo a-temporal y a-espacial, sen ser derechos sin fronteras, en una palabra: en lo virtual. Los derechos universales de las comunidades serían derechos virtuales. El individuo y la propia comunidad pueden acceder a ellos en cualquier lugar y en cualquier momento en todo el planeta precisamente porque están vinculados a los derechos humanos y no al territorio. Es el mismo artículo 9 que da a los derechos universales de las comunidades el carácter virtual: Cada derecho y deber de la macro-comunidad es personal, sigue la comunidad sin límites de espacio y de tiempo. Siguen no sólo al individuo sino a la propia comunidad. Es precisamente en este artículo donde los derechos universales se convierten realmente en la comunidad y donde los bienes

jurídicos protegidos por ellos se convierten en comunidad. La dignidad en este artículo se convierte en la dignidad de la comunidad, así como la libertad se convierte en libertad de la comunidad. Una comunidad que trasciende las fronteras estatales y, por lo tanto, está protegida en cualquier espacio y una comunidad que trasciende las fronteras de lo visible y, por lo tanto, está protegida en cualquier momento y, por lo tanto, también en lo virtual. Son precisamente estas dos dimensiones las que permiten que estos derechos entren en lo virtual para devolverlo a lo real o quizás es mejor decir concebirlo de nuevo como ya parte de lo real en vista de una *human centered technology* y un ser humano en armonía con la creación y con lo que él mismo creó para el desarrollo de una personalidad plena y generadora, eudaimonica, que puede conducir a ese concepto, ya ampliamente discutido en el capítulo anterior, de *buen vivir* (muy similar al *euzen* aristotélico de vivir en plenitud).

Los derechos humanos y los derechos universales de las comunidades constituirían la estructura básica de una arquitectura tecnológica, o más bien una tecno-arquitectura, en la que se injertarían futuras reflexiones sobre una *human centered technology*. Una arquitectura que evidentemente también influiría en el sistema económico financiero-virtualista que se ha establecido como resultado de un desarrollo tecnológico inconsciente y que ha permitido eludir, a velocidades nunca antes observadas, las protecciones sobre el movimiento de capitales que antes ofrecían las fronteras nacionales de los Estados. Sin embargo, las fronteras que, aunque todavía existen, no dan derecho a entrar en lo virtual para cambiarlo desde dentro. En esto, se espera que los derechos universales de las comunidades combinados con los derechos humanos puedan ser ese instrumento de dos bloques que, al entrar en el mundo virtual, puedan hacer de lo que es *fantasma,* es decir*,* imagen falsa, ilusión, *eidolón,* un icono, que es revelador de lo verdadero en griego. También en este sentido los derechos universales de las comunidades son icónicos, no sólo en la relación dialógica entre las macrocomunidades sino también en su naturaleza virtual y su relación con lo virtual. Revelan totalmente su naturaleza icónica tanto horizontalmente (en el diálogo entre las diversas comunidades) como verticalmente (al revelar lo virtual a lo real). "Reconsiderar la inclusión icónica en su multiplicidad de formas es un camino que incluso la cultura jurídica debe seguir, ya que el derecho, al igual y quizás más que las llamadas otras funciones sociales

superiores, no ha escapado al «lenguaje que lo domina todo». La ciencia jurídica ha dirigido y empujado el proceso de evolución del derecho por el camino del *logos,* portador, éste, de una polisemia que sin embargo es trazable y reducible a un solo significado, que es el de la razón o racionalidad, que se expresa sólo a través de la palabra, la palabra escrita: la Razón gráfica, es la madre de la ciencia y del derecho, dice Debray, porque la palabra escrita por la Razón ordena, mide, calcula, establece relaciones, proporciones, igualdades. Como Razón Divina o Razón Humana, como racionalidad jurídica naturalista o racionalidad del derecho, la Razón gráfica ha generado el derecho atravesando la historia del hombre y dictando sus reglas. La Razón Icónica, sin embargo, no ha abandonado el campo de la experiencia jurídica, que no se ha dejado contraer en la única dimensión del derecho escrito, en la normatividad del derecho positivo: la Razón gráfica ha seguido recorriendo esos largos pasillos de lo sintáctico en la lógica lineal de las palabras, dejando a la Razón Icónica la posibilidad de ocupar los espacios abiertos de la lógica multidimensional de las imágenes, portadora de una normatividad propia, extralegal por supuesto, pero no menos jurídica. Si es cierto que la Razón Gráfica «se deriva lentamente de la Razón Icónica», entonces es necesario recuperar también para la experiencia jurídica, más allá de la estrecha y perentoria palabra de la normatividad legalista que sigue dominando la ciencia del derecho, la capacidad de la Razón Icónica para generar sentido, ordenar y organizar la realidad jurídica, participando activamente en su construcción. Al igual que la palabra, la imagen posee una lógica propia y una racionalidad íntima que no puede pensarse como separada de la lógica y la racionalidad de la que la palabra es expresión: vector de transmisión cultural milenaria, la imagen ha hecho que los hombres «entren en un sistema de correspondencias simbólicas, en un orden cósmico y en un orden social». Rehabilitar el origen también icónico del sentido de la juridicidad, su ineludible contribución a ese conocimiento propio de toda cultura jurídica, del que la ciencia jurídica se ha convertido arrogantemente en el único estandarte, significa volver a ese «objeto excepcionalmente complejo» que está en el hombre, y que es hombre. *Para* cerrar las *Conclusioni di Immagini che ci guardano*, Bredekamp escribe un párrafo con un título a forma de exhortación: *Per un'illumismo «figurativo»*: en estas páginas, recuperando la doble lección de Adorno a favor del reconocimiento de las múltiples actividades de las imágenes en el campo comunicativo, propone,

sobre la base del pensamiento del gran estudioso de la Escuela de Frankfurt, de hecho repropone, la potente lectura de la *Dialéctica dell' Illumnismo,* repensada en el espacio y en el tiempo de lo contemporáneo también a través de la recuperación de la génesis icónica del significado: «sin un elemento icónico -dice- parece imposible alcanzar una Ilustración contemporánea» y añade: «en la convicción de que sólo podemos hablar de una Ilustración plenamente válida cuando incluye, como áreas primarias de investigación, lo visual, lo táctil y lo auditivo». El modelo antropológico integral de Bredekamp, que, inmerso en la experiencia jurídica devuelve al hombre esa complejidad que, en la ciencia del derecho, se había resuelto y disuelto en una concepción de la subjetividad jurídica para la que el hombre se convierte en sujeto de derecho: *homo juridicus*, donde, sin embargo, el atributo debe estar en función del sujeto y no al revés, porque el hombre, como nos recuerda Bobbio, es un animal simbólico, teleológico e ideológico, cuya compleja subjetividad jurídica no puede ser investigada sólo por la ciencia del derecho como si fuera el hombre, al estilo kelseniano, sólo la expresión unitaria de un conjunto de normas." [552]

El juego para el futuro de la humanidad, siguiendo este análisis, se juega en el campo del derecho. Si esto se plantea para el *homo videns*[553] como un lugar de acceso, un icono, a una conciencia que puede hacernos pasar del *ego* colectivo virtual (*fantasma) al yo colectivo* real desvelado (si será, por tanto, un *eikón*, un icono), entonces los retos de la globalización pueden llegar a ser generativos y podremos desarrollar, no sólo una tecnología *centrada en el ser humano,* sino, a través de un *iconic turn*[554] del derecho, un modelo económico, político y cultural que sea tal, un modelo que recupere el sentido de lo bello[555]. Un modelo de "Yo

[552] CAMPANALE, Anna Maria, *Nomos y eikon, Immagini dell'esperienza giuridica*, Torino, G. Giappichelli editore, 2016, pp. 25-28.
[553] "*El Homo videns*, el hombre del pos-pensamiento, parece imponerse hoy en día como el último paradigma, que marcaría el fin del *homo sapiens*". *Ibidem*, p. 22. Traducción propia del autor.
[554] Sobre el *iconic turn* y la relación entre el *logos* y el *eikon*, *Ibidem*, pp. 11-22.
[555] "Hoy en día la belleza está privada de toda iniciación, ya no es un acontecimiento de la verdad. Ninguna diferencia ontológica, ningún Eros lo protege de ser presa del consumo, habiéndose convertido en un mero ente, algo que, en su obviedad, está simplemente a mano. Simplemente se encuentra ante él como un objeto de placer inmediato. Generar en lo bello se reduce a lo bello como producto, como objeto de consumo y placer estético. La belleza es vinculante, funda lo que perdura. No es una coincidencia que en Platón "la belleza en sí misma" sea "eternamente essente". Incluso la belleza como "nombre poético del Ser" no es algo que simplemente agrade, sino que es lo que une, lo que da medida, lo que por excelencia da medida. Eros es la tensión hacia lo que vincula. Badiou lo llamaría "fidelidad". Escribe en su Elogio del Amor: Estas u otras palabras son en todo caso palabras para decir que de lo que fue un caso se creará otra cosa, una duración, una obstinación, un

soy" colectivo de la palabras icónicas opuesto a las palabras del anárquico nihilismo de "Yo no soy" característico del número de las máquinas que sólo dice lo que dice. Un modelo tecnológico, económico, cultural y político *human centered* no significaría colocar al hombre por encima de la creación en una posición dominante, sino más bien colocar en el centro la relación, el vínculo y la conexión generativa con el otro por sí mismo, ya que el otro ya está íntimamente presente en nuestro ser, ya que nuestro ser ya es íntimamente relacional, conectado y comunitario[556]. Los derechos universales de las comunidades, en relación con los derechos humanos, podrían convertirse en icono, ventana, puerta de entrada a esta conciencia. Al final, esta esencia se descubriría precisamente a través de una pedagogía de los derechos universales de las comunidades que entran en la tecnología, una tecnología que, como instrumento y obra de arte a la vez, nos desafía, depende de nosotros vivirla de forma generativa o no. La tecnología surge como esa oportunidad de redescubrir

compromiso, una fidelidad. Ahora bien, fidelidad es un término que utilizo en mi lenguaje filosófico para sacarlo de su contexto habitual: la fidelidad indica exactamente el paso de un encuentro fortuito a una construcción tan sólida como sea necesario. La fidelidad y el vínculo con el compromiso se condicionan mutuamente. El vinculo del compromiso exige fidelidad. La fidelidad presupone un vinculo de compromiso. La fidelidad es incondicional, y en esto consiste su metafísica, su trascendencia. La creciente estetización de la vida cotidiana hace imposible la experiencia de la belleza como una experiencia de compromiso vinculante, y sólo produce objetos destinados a un placer efímero. La creciente volatilidad no sólo afecta a los mercados financieros, sino que abarca a toda la sociedad. Nada tiene consistencia y duración. Frente a la contingencia radical, se despierta la nostalgia por lo que une un compromiso y trasciende la vida cotidiana. Hoy nos encontramos en una crisis de belleza precisamente porque la belleza se ha suavizado, convirtiéndose en objeto de placer, como, agradable y confortable. La salvación de la belleza significa la salvación de lo que nos ata y compromete a una responsabilidad". HAN, Byung-Chul, *La salvezza del bello*, Nottetempo, Edizione del Kindle, 2019. Traducción propia del autor.

[556] Esta íntima conexión con el otro por sí mismo dentso de si mismo y por lo tanto con el todo en el que el yo es en sí mismo relacional impregna toda la encíclica del Papa Francisco Laudato Sí. Las expresiones "conexión", "vínculo", "relación" impregnan toda la encíclica. Pueden encontrarse, por ejemplo, en los párrafos 11, 16, 56, 117 y 138. El Papa insiste en el punto de la intimidad, todo está ya conectado dentro de nosotros, en nuestra esencia ya está incluido el otro yo ya sea la tierra, una creación tecnológica o una persona: "137 Puesto que todo está íntimamente relacionado y los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los aspectos de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a reflexionar sobre los diferentes elementos de una ecología integral que comprenda claramente las dimensiones humanas y sociales. 138 La ecología estudia las relaciones entre los organismos vivos y el medio ambiente en el que se desarrollan. También requiere que nos detengamos a pensar y discutir las condiciones de vida y supervivencia de una sociedad, con la honestidad de cuestionar los modelos de desarrollo, producción y consumo. No hay necesidad de insistir más en el hecho de que todo está conectado. El tiempo y el espacio no son independientes el uno del otro, y ni los átomos ni las partículas subatómicas pueden considerarse por separado. Así como los diferentes componentes del planeta - físicos, químicos y biológicos - están relacionados entre sí, también las especies vivas forman una red que nunca dejamos de reconocer y comprender. Mucha de nuestra información genética es compartida con muchos seres vivos. Por esta razón, el conocimiento fragmentado y aislado puede convertirse en una forma de ignorancia si se resiste a integrarse en una visión más amplia de la realidad". FRANCISCO PAPA, *Laudato sí',* PIEMME, 2015, cit. párrafos n. 137-138.

que, como en algunas tablillas del siglo XIII d.C., en el centro del laberinto (una representación simbólica de la interioridad del corazón humano) ya no hay un Minotauro, un monstruo para defender o matar, sino el rostro de Cristo, un *ego perdonado, un* ser humano perdonado que no tiene miedo de sí mismo y del otro de sí mismo, de su creatividad y su creación, de su *téchne* y su tecnología, porque está perdonado[557]. Por lo tanto, la creación del ser humano ya no se convertiría en algo de lo que defenderse, sino en algo que amar, algo perdonado posible mediante el redescubrimiento de la relacionalidad comunitaria a través de los derechos.

La *différance* Deriddiana en la inteligencia artificial del robot humanoide podría ser triple (no sólo la *différance* entre el autor y la *différance* de tiempo de lo creado, sino también una autonomía del propio robot para convertirse en una diferencia e incluso crear una[558]). Esto podría, en ausencia de tal conciencia

557 La primera imagen de la izquierda es un mosaico encontrado en Thuburbo Majus con Teseo luchando contra el Minotauro en el laberinto, siglo IV d.C., Museo del Bardo, Túnez. La segunda imagen, llamada el "Cristo en el laberinto", representa a Jesucristo en el centro de un laberinto, ya no hay un monstruo para matar en el centro de nuestro corazón (simbolizado por el laberinto) sino un Cristo pantocrátor que nos acoge. El fresco puede datarse entre finales del siglo XIII y principios del XIV y se encontró en el claustro de la iglesia de San Francisco, cerca de Alatri. Sobre el simbolismo del centro como lugar de comienzo y de trascendencia: "el centro principal del que todo procede, el punto indiviso, sin forma ni dimensión, la imagen perfecta de la unidad primordial y final en la que todo encuentra su comienzo y su conclusión; porque todas las cosas vuelven a quien las creó y no puede confiarles otro fin que su propia perfección absoluta". "Este punto central determina todos los seres, ya que el dígito unitario produce todos los números". El punto central es el Ser puro, el Absoluto y el Trascendente. Se difunde en el espacio-tiempo que no es otra cosa que la irradiación de este Absoluto; sin esta referencia natural el espacio-tiempo no sería más que privación, vacío del caos mítico". DE CHAMPEAUX, Gérard, *Introduction au monde des symboles*, Francia, Zodiaque, St. Léger Vauban, 1972, p. 26. Traducción propia del autor.

558 Si hay una *différance* entre el signo y el de que lo produce y además hay un aplazamiento, lo que sucede con la tecnología por ejemplo de la mensajería instantánea es que el signo y el aplazamiento aunque siempre presente se desarrollan en un contenedor que de por sí ya tiene su formato (formato) y por lo tanto es en sí ya signo y aplazamiento. Con el desarrollo de robots humanoides de inteligencia artificial se podría llegar no sólo a una doble sino triple *différance*. El robot de Inteligencia Artificial no sólo es en sí mismo signo y aplazamiento, no sólo tiene un formato que crea un nuevo aplazamiento y un nuevo signo, sino que puede reelaborar el signo y el aplazamiento

individual y comunitaria, degenerar en una esclavitud con respecto a la creación tecnológica. Una esclavitud que ya estamos presenciando en los medios de comunicación como las redes sociales, donde el doble salto de *différance* es ya ahora inconsciente en el usuario[559]. Las dos posibilidades que se podrían crear en ausencia de una conciencia del límite de los derechos universales de las comunidades, que también ponen en el centro la relacionalidad entre los individuos, es que por un lado viviremos como esclavos el momento en que la tecnología no imitará al ser humano pero éste comenzará a imitar la tecnología[560] (somos lo que contemplamos dijo el místico medieval Jan van Ruysbroeck) y por otro lado estaremos totalmente confundidos y caeremos en el nihilismo más profundo cuando la tecnología se regenere o se genere por sí misma[561]. Fue en el verano de 2017, por ejemplo, la noticia del experimento de los bots activados por *Facebook* que comenzaron a comunicarse entre sí en un idioma desconocido, autogenerado en la comunicación entre ellos. El experimento fue interrumpido inmediatamente por

de forma autónoma independientemente del signo y el aplazamiento originales creando nuevos. Esto implica dos saltos en la conciencia humana que podría perder el sentido de la ausencia y el límite e identificarse con el signo y el aplazamiento de la inteligencia artificial, lo que con la doble *différance* de las redes sociales ya ocurre, quedando la doble *différance* oculta e inconsciente para el usuario. Véase sobre la *différance* DERIDDA, Jaques, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.

[559] Las nuevas tecnologías hacen que los seres humanos olviden que hay seres humanos en el otro lado y que son los mismos seres humanos los que crearon estas tecnologías. Con los derechos universales de las comunidades icónicas, la relación entre los seres humanos podría volver al centro no sólo en las continuas relaciones entre pares de las redes sociales o las transacciones comerciales, sino en toda la función de la tecnología, ya no sólo en función del individuo sino de toda la comunidad mediante la acción pedagógica de la conciencia de los derechos universales de las comunidades (piénsese en la necesidad de que una comunidad sea reconocida como digna y por lo tanto sostenible, esto implica un uso de la tecnología en este sentido). Sobre el tema de los efectos de las redes sociales en el individuo véase ORLOWSKI, Jeff, *The social dilemma*, documentario, distribuido por Netflix, 2020.

[560] Uno se pregunta si esta imitación de la máquina no ha comenzado ya. ¿Cuándo no reconoceremos a los robots humanoides de inteligencia artificial como una creación tecnológica, los tomaremos como modelo? ¿Interpretaremos sus acciones proyectando nuestra visión e interpretación sobre ellos como ya lo hacemos con los animales? ¿Imitaremos a las máquinas y no ellas a nosotros? A diferencia de los animales que no tienen la palabra, ¿qué impacto podría tener tal desarrollo de la *mímesis* con las máquinas hablantes? El deseo mimético que nos habita podría hacernos dar este paso en el que cada vez más la técnica hecha en máquinas inhumanas podría convertirse en nuestro modelo a seguir, el modelo al que seguir. Sobre el deseo mimético y sus posibles consecuencias ver GIRARD, René, *Vedo Satana*, cit.

[561] Una visión similar a la que se muestra está representada en la película *Automata*, una película de 2014 dirigida por Gabe Ibáñez, en la que las máquinas de inteligencia artificial huyen de la civilización humana en una zona radioactiva inaccesible para los seres humanos para crear una nueva civilización. Las máquinas comienzan a comunicarse entre sí con un lenguaje y una inteligencia incomprensibles para los humanos y empiezan a regenerarse y generarse entre sí, emancipándose del ser humano y creando una entidad autosuficiente que se regenera con una inteligencia incomprensible para los humanos.

Facebook[562]. Por eso es fundamental por un lado recordar que la tecnología es como el oráculo de Delfos, el cual significa no da una respuesta (El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni esconde, sino que significa)[563] y por otro lado que ella misma es limitada. Sólo concibiéndola limitada como tal es posible continuar viéndola como un medio y también aceptar el propio límite interior como perdonado y abierto al infinito. Si, en efecto, el ser humano entiende a través del lenguaje de la palabra el significado del límite porque la palabra es ese límite que no sólo dice lo que dice[564] (es una emersión entre dos silencios) abriéndose a lo que no es limitado, es necesario que el ser humano entienda que la máquina también es limitada. Para hacer comprensible al hombre el límite de la máquina, que vive en el lenguaje de los números, es necesario poder conectar el lenguaje de la palabra humana con el del número de la máquina. El número sólo dice lo que dice, ¿cómo puede una máquina aceptar el límite? Sólo el ser humano puede imprimirle a la maquina el comprender que tiene un límite. Para hacer esto como se dijo, es necesario que el hombre transforme el número en palabra, o, mejor dicho, que un tipo particular de número también diga lo que no dice. Para que esto suceda es

[562] LONGHITANO, Lorenzo, *L'intelligenza artificiale di Facebook parla una lingua incomprensibile, ma niente panico*, articolo pubblicato sulla rivista on-line *Wired*, 1 agosto 2017 que puede ser recuperado a la url: https://www.wired.it/gadget/computer/2017/08/01/intelligenza-artificiale-facebook/?refresh_ce=

[563] "Cada vez más, al menos en los negocios, los datos se han convertido en un destino seguro: los números no mienten, siempre responden y están siempre disponibles. Para los que saben qué pedir una base de datos es el interlocutor ideal. Pero hoy en día, se puede hacer mucho más: los datos son capaces de proporcionar respuestas a preguntas que no podemos hacer. Este es, después de todo, el resultado más innovador de esa ciencia naciente llamada "Big data", es decir, la capacidad de recopilar datos heterogéneos e identificar relaciones, conexiones y vínculos inesperados. Las expectativas son muy altas y muchas empresas están comprometidas con la construcción de este gran oráculo personal. Por el momento, sobre todo, están acumulando datos, tanto que la cantidad de información almacenada está creciendo a un ritmo abrumador. Ya estamos empezando a hablar de la era BrontoByte, una unidad de medida de datos que hasta hace unos años era inimaginable, pero a la que ya se están acercando algunas organizaciones que durante años han acumulado incansablemente bytes de todas las fuentes. El verdadero desafío, sin embargo, es hacer que este nuevo oráculo digital hable, para entender lo que nos dice. Nos parece una curiosa coincidencia que una de las empresas líderes en la catalogación de datos y herramientas para el estudio y manejo de bases de datos se llame Oracle, es decir, oráculo. Entonces los datos se convierten en los dioses del siglo XXI. Son los vati y los oráculos que hay que interrogar para conocer los secretos que se esconden en nuestro futuro. Y un fragmento de uno de los primeros filósofos, Heráclito, con quien abrimos este texto, se vuelve más significativo que nunca. El filósofo de Éfeso advierte: El señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni esconde, sino que significa. Sobre la naturaleza, el fragmento 93. Hoy en día los datos sacrificados a los ídolos de la IA significan, es decir, indican, sin explicar. Es urgente que pensemos en la IA y en los algoritmos. Para ello, debemos volver a esa forma matricial de nuestro pensamiento occidental: la polis griega, el cuadrado en el que convergen diferentes conocimientos en busca de la verdad". BENANTI, Paolo, *Oracoli, cit*. pp. 40-41. Traducción propia del autor.

[564] Ver sobre el tema ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, cit.

necesario referirse a los llamados números trascendentes incalculables[565], que, como la palabra, también dicen lo que no dicen. La máquina realiza operaciones específicas, decir simplemente que los números son infinitos no haría que el hombre entendiera el límite de la máquina, y así continuaría proyectando en ella un dios, un ídolo esperando que resuelva todos sus problemas existenciales. Lo que es necesario para que el hombre entienda el límite de la máquina es el número trascendente incalculable. Si se le pidiera a una máquina que contara todos los números, por supuesto sabemos que también son infinitos, pero lo que el hombre espera es que la máquina pueda resolver las operaciones que el hombre no puede resolver por eso divinizamos a las maquinas. En este sentido, la única forma que tiene el ser humano de aceptar su límite y por lo tanto el límite de la máquina es pedirle a la máquina que calcule un número trascendente incalculable, una operación específica que no podemos resolver y como veremos la máquina tampoco puede resolver. Uno podría, por ejemplo, pedirle a una máquina que calcule el numero Pi. En este punto, ya que Pi es infinito, la máquina podría estar comprometida hasta el infinito en el cálculo de Pi o el ser humano podría establecer un límite aceptando el infinito y por lo tanto lo finito. De esta manera la máquina se presentaría al ser humano en su realidad como su creación finita, pero le devolvería su deseo de infinito a lo que, como se ha subrayado anteriormente, es la búsqueda nunca desaparecida del ser humano en la era digital: su propio ser, su

[565] "Un número trascendente es un número que no es algebrico. El primer ejemplo de un número trascendente, como hemos visto, fue construido por Liouville "artificialmente"; en 1873 Charles Hermite demostró eso y, la constante matemática que surge espontáneamente en el cálculo infinitesimal, es trascendente. Unos diez años más tarde, Ferdinand von Lindemann demostró que Pi también es trascendente. Las llamadas fracciones continuas son otra forma de construir números trascendentes. Podemos encontrar cada vez mejores aproximaciones decimales para estos números desarrollando cada vez más la fracción continua". "Los números trascendentes no pueden escribirse como simples ecuaciones, pero esto no significa que no puedan ser calculados por una computadora con la precisión deseada. A menudo hay otras formas de expresarlos, como las fracciones continuas (véase el ejemplo anterior) o las series infinitas. El número y, increíblemente importante para la ciencia, es inmediato de calcular con una computadora". "Es una suma infinita y, por supuesto, una computadora no puede calcularla por completo, pero puede encontrar la respuesta con la precisión finita necesaria para un cálculo. Sobre números trascendentes incalculables "El golpe final a la visión de Pitágoras sobre el cosmos se dio en el siglo XX, cuando hombres como Alan Turing y Marvin Minsky demostraron que la mayoría de los números no sólo son trascendentes, sino también incalculables. Un número es incalculable cuando no existe un algoritmo o fórmula finita que pueda calcular los números a un nivel de precisión arbitraria. La existencia de tales números probablemente no tiene impacto en nuestra vida diaria, pero juega un papel importante en la lógica detrás de las matemáticas y en responder a la pregunta de si los programas de ordenador pueden evitar girar sin parar". COLLINS, Julia, *Obiettivo matematica*, tutto quello che devi sapere, Bari, edizioni Dedalo, 2019, pp. 17-18. Traducción propia del autor. Es precisamente el último punto mencionado el que interesa en este análisis para demostrar el límite de las máquinas de inteligencia artificial, que no son una deidad sino una creación limitada del hombre y por lo tanto un medio.

espíritu y el perdón de su propio límite. En este sentido, los derechos humanos y los derechos universales de las comunidades son conjuntamente un código de primeros auxilios del ser humano (un límite que abre a una libertad humanizante) para poder vivir este límite como generador no sólo a nivel individual con los derechos humanos sino también a nivel comunitario con los derechos universales de las comunidades (icónicos y por lo tanto reveladores de lo real y virtual a la vez, que entran en lo virtual y lo devuelven a lo real) para poder vivir poco a poco los retos del presente ya no como un *ego* colectivo, el resultado de la proyección mental[566] y moral que el número ha hecho posible (véase los perfiles o *posts* de *Facebook* que proyectan respectivamente un ideal/ego mental o un dogmatismo moral), pero como un yo colectivo[567] que ha perdonado al ego colectivo liberándolo, tomando conciencia de la triple *différance*, de modo que el *ius* constituyente, la esencia, encuentre una encarnación en una nueva *lex* o *logos* global, un nuevo poder constituido. El miedo al ser humano posmoderno no es en realidad la diferencia sino la indiferencia, tanto en el plano espacial como en el temporal, tanto hacia el otro como hacia uno mismo, que las sucesivas *différances* Deriddianas debidas a la tecnología crean anonimizándonos. La consecuencia última de este miedo a la indiferencia es, en última instancia, el miedo no sólo a sobrevivir sino, sobre todo, a no ser, a no encontrar un sentido a la propia existencia,

[566] "Según lo dicho, el yo actual sería un "yo postfreudiano", pues ya no se rige por el "miedo a la transgresión" o el incumplimiento del deber, sino por la motivación positiva. Se sustituye al "yo superpuesto" (o "superyó") por el "yo ideal". El primero es represivo, el segundo es seductor. Sin embargo, su seducción conduce en última instancia a la autoagresividad cuando el sujeto encuentra que no se parece lo suficiente a su yo ideal40. El sujeto trata de superarse hasta derrumbarse, "se mata a base de autorrealización"". BALLESTEROS, Alfonso, Byung-chul Han: *del homo digitalis al tiempo del otro*, p. 61, versión reducida de este trabajo fue presentada como comunicación en el special workshop titulado "Law as Non-Violence and Non-Discrimination" del Congreso Mundial de Filosofía del Derecho (IVR Lisboa, 2017) dirigido por los profesores Vicente Bellver, Hugo S. Ramírez y Alejandro Salcedo citando también Han, Byung-Chul, La sociedad del cansancio, 2ª ed. ampliada, Arantzazu Saratxaga Arregi y Alberto Ciria (trad.), Barcelona, Herder, 2017, p. 88. Es interesante observar como las redes sociales proyectan un gran ego, lo virtual es la proyección no de la totalidad de nuestro ser sino solo de nuestro ego, el "yo" ideal, un gran dictador colectivo, para ello debemos agregar a esto el "yo", el "yo" real debe entrar en lo virtual, la tecnología debe ser funcional al ser. El *homo digitalis* se encuentra suspendido entre una libertad ilusoria y la libertad del límite, entre la infidelidad hacia sí mismo in primis y la fidelidad al otro.

[567] Se cree que uno de los tabúes de la era moderna es precisamente el miedo al nihilismo. Este es el mayor obstáculo para el desarrollo de un yo colectivo cooperante en el mundo globalizado, porque se cree que en el yo colectivo se puede volver a caer en los dramas del siglo XX en los que la gente intentaba, interpretando superficialmente a Nietzsche, llegar al superhombre. Paradójicamente, es precisamente al no leer hermenéuticamente tal temor a la indiferencia que se llega a la indiferencia moderna, el nihilismo. El "yo" colectivo no es una realidad uniforme, sino una realidad en la que se mantiene la diferencia en la cooperación, ya que, como diría el Papa Francisco, la globalización sería una globalización de la diferencia, un poliedro y no una esfera.

tanto hacia uno mismo como hacia el otro, fomentado continuamente por la proyección de uno mismo en el mundo virtual. La única manera de superar este miedo regresivo ya no es concebir el límite como algo de lo que hay que deshacerse, y por lo tanto concebir la técnica y lo virtual como la superación del límite (una superación que claramente es una ilusión), sino más bien comprender el límite del otro, interior y exterior, desde uno mismo, como un lugar de revelación de la libertad y el límite de lo virtual mismo y de la inteligencia artificial como expresión de esta libertad. Sólo así será posible liberar la búsqueda de sentido y el temor a la indiferencia de la moralidad técnica entendida como la proyección de un ego mental y por lo tanto virtual. Una de las enfermedades de esta época es, de hecho, la incapacidad de liberar interiormente la continua búsqueda de sentido y el temor a la indiferencia de las mallas del ideal virtual de la técnica. Paradójicamente, en lo que uno cae es en una dolorosa búsqueda continua de un sentido autorreferencial que nunca se satisface y una indiferencia hacia el prójimo y hacia uno mismo. Exactamente lo que nos gustaría evitar, pero buscándolos en lo virtual fuera de nosotros mismos no los encontramos. Por esta razón, junto a los derechos humanos, necesitamos un bloque de derechos universales de las comunidades relacionales, y los dos bloques en relación. Los derechos universales de las comunidades en sí mismos, ponen el límite de la otra comunidad como lugar de realización personal. Lo que en la relación comunitaria yo-maquina es el reconocimiento del límite de la máquina en el cálculo de un número trascendente incalculable a través de la relación con ella, es lo que se proyecta, y está en el origen, de los derechos universales de las comunidades. El derecho humano por sí solo no hace que el ser humano sea consciente del límite interior que hay en el reconocimiento del otro por sí mismo, el derecho universal de la comunidad es el lugar y el presupuesto para el establecimiento de esta relación, incluso con la máquina de inteligencia artificial, para comprender su límite. En este sentido, uno de los bienes jurídicos protegidos por los derechos universales de las comunidades es precisamente el bien jurídico de lo real, no en contraste con lo virtual sino como un bien que incluye lo virtual en lo real. La reflexión de Ballesteros también destaca que "el derecho deberá en el futuro tener en cuenta al menos dos aspectos ambos intrínsecamente relacionados. Primero, la necesidad de sustituir la primacía de lo virtual por lo real, en el ámbito de las finanzas, y en el de las tecnologías de la información. Pero también la

necesidad de sustituir por el principio de realidad el principio de placer, que ha conducido a una autodestructiva ingeniería social, especialmente en el ámbito del bioderecho y del derecho de familia. En resumen, lo más importante y lo más urgente es volver a las cosas mismas, a la pluralidad y complejidad de lo real destacando la prioridad del trabajo humano sobre el capital"[568]. Los derechos universales de las comunidades, combinados con los derechos humanos, también podrían proteger el bien jurídico de lo real en la esfera económica contra la degeneración de la tecno-finanza o, la ingeniería financiera, y también afectan la protección de la comunidad contra el capital financiero virtual y tecnocrático al entrar en ello, por su naturaleza virtual, y vaciar su peligrosidad desde dentro, contrarrestando así la degeneración de la economía de mercado en sociedad de mercado[569].

[568] BALLESTEROS, Jesús, *El futuro del derecho como lucha contra la idolatría tecnológica*, Persona y Derecho / Vol. 79 / 2018/2 / pp. 37-50.

[569] Sobre el tema de la ingenieria financiera y de la necesidad de volver a una economia de mercado y no quedarse en la sociedad de mercado, Ballesteros: "Contra la Ingeniería Financiera: Este fenómeno responde hoy a la primacía de lo virtual sobre lo real. La fuga de la realidad es aquí doble: primero huida de la equidad mediante el recurso a instrumentos financieros más o menos fraudulentos, entre los que destacan los CDS, pero también fuga de los impuestos mediante la escapada a los refugios fiscales, punto de destino de la ingeniería financiera. Por su parte, los bancos comerciales crean dinero de la nada mediante el sistema de la reserva fraccionaria y la banca en la sombra mediante actividades offshore. La consecuencia de todo ello es la desigualdad creciente a la que estamos asistiendo El principio sobre el que se asienta esta problemática es la radical contraposición entre economía de mercado y capitalismo o sociedad de mercado. La tesis que sostengo es que el derecho en el futuro deberá apoyar la economía de mercado al tiempo que trata de erradicar el capitalismo o sociedad de mercado. La economía de mercado responde al orden de la creación, ya que en ella el dinero sirve, mientras que la sociedad de mercado constituye su perversión, ya que en ella el dinero manda. Por ello tanto la economía cívica, cuyo origen se remonta al siglo XV en Siena con san Bernardino, como el ordoliberalismo alemán de los años cuarenta del pasado siglo, destacaron con razón que es condición indispensable, para que haya una verdadera economía de mercado, la existencia de una sociedad no mercantilizada, basada en la lealtad, el trabajo, la competencia, la subsidiariedad y la solidaridad. En esta importantísima distinción insisten hoy autores como Amato y Fantacci. Mientras que la economía de mercado exige la igual responsabilidad de los agentes económicos, la sociedad de mercado impone, en cambio, la irresponsabilidad de los poderosos, de acuerdo con el principio «demasiado grande para caer». Un análisis certero se encuentra en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, publicado en mayo de este año, sobre la regulación de los mercados financieros. «Es evidente que ese potente propulsor de la economía que son los mercados financieros es incapaz de regularse por sí mismo: de hecho no son capaces de generar los fundamentos que les permitan funcionar regularmente (cohesión social, honestidad, confianza, seguridad, leyes) ni de corregir los efectos externos negativos (diseconomy) para la sociedad humana (desigualdades, asimetrías, degradación ambiental, inseguridad social, fraude...)». Esta exigencia de regulación se refiere sobre todo a los mercados offshore y tiene mucho que ver también con la necesidad de poner al hombre al timón de las finanzas, y con él la razón práctica, dado que hoy la robótica es la encargada de un porcentaje alto y creciente de las operaciones financieras, que se producen automáticamente en millonésimas de segundo (high-frecuency trading) y que incrementan los riesgos exponencialmente. La globalización tal y como la conocemos impone la total prioridad del capital, que se mueve por el planeta sin restricciones y a la máxima velocidad,

Lo virtual es una instancia de lo real, proyecta lo que buscamos dentro. Por eso el artículo 9 de los derechos universales de las comunidades propuestos establece que estos derechos y deberes siguen a la comunidad en todo lugar y tiempo. Con la adición del tiempo entran precisamente en la dimensión existencial no visible de la comunidad y los individuos que forman parte de ella y sus proyecciones, lo virtual. Lo virtual vuelve así a la categoría de lo real, lo virtual como fenómeno aparentemente no "tocable" parecería no pertenecer a lo real pero precisamente como fenómeno es real por su propia naturaleza. Sin embargo, para la triple *différance* Deriddiana, es necesario un doble límite, tanto el temporal como el que existe debido al otro, recuperado precisamente a través de la dimensión comunitaria de estos derechos que ya hemos tratado abundantemente. Por lo tanto,

sin rozamiento. Puede hacerlo porque el capital es hoy una simple anotación contable mientras los trabajadores son muy reales como prueba el que algunos mueran tratando de superar mares y muros. Para que los más vulnerables, como los refugiados y los migrantes lleguen a tener derechos, es necesario que el capital se someta al derecho. El dominio humano de las finanzas exige muchas cosas pero entre ellas no es la menor la de desmantelar los refugios fiscales (tax haven, no heaven) lo que permitirá mantener el Estado social además de erradicar la violencia y su corolario, la guerra. Además, evitaría la frecuencia de las crisis, como se demostró en el tiempo que media entre 1945 y 1971, el llamado periodo de los «treinta gloriosos de la economía de mercado», en los que las finanzas estaban controladas por el derecho. La desigualdad actual es especialmente grave en el ámbito de la salud. Se producen al año muchos miles de muertes evitables, debidas al aborto, a la falta de agua potable, de nutrientes básicos, de fármacos, mientras se invierten grandes sumas de dinero en el intento de superar la muerte como tal, ontológicamente considerada, mediante la copia de la información cerebral en el disco duro de un ordenador, lo que sería risible, si no fuera cierto. Un tipo de desigualdad hasta ahora ignorado se refiere a la desigualdad ambiental. Existía el error de pensar que los daños ecológicos afectan a todos por igual, error que todavía mantenía el sociólogo Ulrick Beck en su Sociedad del riesgo. Hoy se sabe que afectan especialmente a los más pobres. De la desigualdad en el acceso a los bienes son responsables los arbitrarios Planes de Ajuste Estructural que se impusieron a América latina en los años ochenta del pasado siglo y actualmente a los países del Sur de Europa . Estos planes obedecen a la lógica de la primacía de los derechos crematísticos de los acreedores sobre los derechos humanos de los deudores. Se recortan los derechos sociales, especialmente la educación y la sanidad, para no sobrepasar el déficit fiscal anual, mientras que sería mucho más lógico remediar antes o simultáneamente el superávit, ya que como advertía Fritz Schumacher en su propuesta de Compensación multilateral en 1943: «Puesto que en general es más fácil gastar más que ganar más, todo sistema nuevo de comercio internacional debiera idearse de tal manera que las fuerzas inherentes a él induzcan a los países con superávit a gastar sus excedentes y no a los deficitarios a hacer un intento (probablemente inútil) de equilibrar sus cuentas forzando su mercancía sobre un mundo que no la quiera comprar, o restringiendo sus compras». Ante la actividad financiera abandonada a su propia lógica, que provoca las desigualdades económicas y la exclusión de un número creciente de personas, el derecho deberá: – Luchar contra los monopolios, defendiendo la competencia y la igual responsabilidad de los agentes económicos. – Promover el empoderamiento del noventa y nueve por ciento de la población, que se encuentra lejos de los centros de decisión mundial. – Defender la soberanía monetaria, que recupera para el Estado la creación de moneda, frente a su creación por los bancos. – Defender la soberanía alimentaria, frente a la especulación del mercado de futuro de productos agropecuarios, responsable principal de las hambrunas". *Ibidem*. Sobre el tema a nivel europeo muchos proponen también una unificación fiscal y una taxación de las grandes impresas del digital las llamadas GAF (Google, Amazon, Facebook) en el lugar donde generar su profito para financiar el *recovery fund*. Aqui también sería un traer lo virtual en lo real a través de los instrumentos del derecho.

los derechos universales de las comunidades son: 1) icónicos, como puertas hacia la revelación, como *eikón*, revelatívo del yo colectivo*,* 2) virtuales en el sentido de que acceden no sólo a la dimensión espacial sino también a la temporal, y, en definitiva, 3) orgánicos en el sentido de que conciernen a la vida en su conjunto, incluidos los derechos humanos. Es precisamente en la relación con este último bloque (lo de los derechos humanos) en el artículo 10, ya abundantemente analizada, donde la presente propuesta de los derechos universales de las comunidades encuentra su linfa para llegar a un nuevo modelo global basado en un cuidado que dé vida a la relación, a la conexión y al enlace con el otro en todos sus significados haciéndolos generativos. Para retomar el título de este capítulo es inútil reparar un fregadero si no hay más agua, es inútil, para la llamada generación omega, diseñar un nuevo modelo global, sin la conciencia de una conexión íntima del individuo con el todo, entendido como algo ya presente en sí mismo, sin encontrar por tanto en esta conexión íntima la fuente y el propósito de todo, sin interpretar los límites internos y externos como un lugar de apertura a una mayor libertad y dignidad generativa, como un icono, para, al fin y al cabo, iniciar un proceso que con todas las dificultades de la realidad pueda conducir, paso a paso, a nivel global a un cuidado del bien común, a una humanidad generativa[570] y a un más ser[571].

[570] IULA, Emanuele, *Nous les fils de la deconstruction.* cit. pp. 219 y ss. .
[571] Por el concepto de ser más visto: DE CHARDIN, Theilard, El *fenómeno humano,* Brescia, Editrice Queriniana, 2014.

CONCLUSIONI

Per rispondere alla domanda iniziale "come possiamo avviare un vero dialogo generativo a livello globale?" abbiamo percorso assieme questa strada in salita e complessa passando attraverso le contraddizioni della modernità e le difficoltà che essa presenta. Una strada comunitaria, una strada universale una strada di diritti, ma anche di doveri. Una strada, si spera, generativa di una visione diversa del presente e del futuro. Siamo finalmente, e fortunatamente per il lettore, giunti al termine di questo cammino. Voltandoci indietro si può cercare di trarre delle conclusioni dall'analisi realizzata provando a svolgere una rilettura generativa della presente tesi. Una rilettura che parta proprio dal modo di interpretare la globalizzazione e l'altro che si è proposto in questo lavoro.

Guardandomi indietro, le conclusioni a cui sono giunto sono sicuramente diverse da quelle che mi si prospettavano all'inizio di questo percorso. Non era possibile per me immaginare le tante scoperte e sfumature che sono emerse durante la ricerca. Solo riguardando indietro vedo quanto un passo dopo l'altro si sia giunti a delle conclusioni diverse e più complesse di quelle che mi aspettavo.

1. La globalizzazione è apparsa essere un fenomeno di fenomeni multilivello a livello verticale e in espansione anche a livello orizzontale. Fenomeni che tra loro si intrecciano e danno luogo ad una sorta di organismo in evoluzione, in crescita. In questo organismo, tuttavia, ho compreso esservi delle malattie, dei virus, che rischiavano di comprometterne l'evoluzione e una crescita sana. Sono emersi difatti quelli che a livello individuale potrebbero essere delle pecche che inducono all'*uncooperative self*. Se la globalizzazione, quasi come un organismo vivente, cade nell'*uncooperative self*, mette a rischio la sua evoluzione e la sua generatività e, in fin dei conti, quelle dei singoli individui.

2. Tra tali rischi virali si è individuato quello della globalizzazione a una dimensione e, conseguentemente, quello dell'uomo ad una dimensione, la dimensione non creativa di senso, sterile e dominata da un discorso piatto, quello del mercato finanziario speculativo virtuale globale, senza limiti né frontiere. Questo è proprio ciò che anche nel singolo individuo porta alla chiusura in sé poiché

vede in sé stesso solo un'oggetto, una cosa. La conseguenza è il vedere anche l'altro solo come una cosa su cui speculare, cosificando sé stessi si cosifica anche l'altro. L'individuo e la globalizzazione, fermandosi a tale linguaggio piatto dell'utilità economica, perdono il loro senso trascendente. Perdendolo perdono il loro *telos* e il loro *logos*.

3. È qui che è sorta la necessità di comprendere se i linguaggi giuridico-filosofici esistenti fossero sufficienti per ovviare alla mancanza di trascendenza e di senso della imperante globalizzazione economica (imperante sugli altri tipi di globalizzazione) modellata sulla finanziarizzazione della società, una società di mercato, e per avviare un dialogo ontologico generativo tra le diverse tradizioni giuridiche, religiose e culturali. I linguaggi esistenti analizzati sono stati i trattati internazionali e i diritti umani.

a) I trattati si sono rivelati, ad un esame generativo, non sufficienti da soli a porre un limite di senso alla globalizzazione economica degenerativa. Sono purtroppo oggetti e non soggetti della stessa. Rimangono nel discorso orizzontale diventando uno strumento a servizio degli interessi economici e del profitto

b) I diritti umani a loro volta si sono rivelati non sufficienti per imporre la questione sul senso. I loro punti critici si sono rivelati essere due.

Il primo è la mancata connessione di tali diritti con una cittadinanza globale per cui rimangono diritti nati dall'individuo e rivolti principalmente all'individuo, anche se a volte sono rivolti alla comunità, e sconnessi da un concetto di *citoyen* globale. Non sprigionano dunque la loro forza e la loro vocazione sociale. Il rischio di diritti umani così concepiti è quello di divenire diritti all'egoismo.

Il secondo punto critico emerso, attraverso un lavoro di comparazione giuridico-filosofico-antropologico è quello relativo al deficit di una universalità concreta. Nelle aree non occidentali del pianeta prese in esame attraverso le diverse tradizioni religiose, giuridiche e filosofiche che le abitano, si è giunti alla conclusione che tali diritti, pur essendo universali a livello astratto, non lo sono a livello concreto, essendo spesso percepiti dalle popolazioni locali come qualcosa di esterno, qualcosa di non totalmente comprensibile o addirittura di imposto, benché gli stati di cui tali popolazioni fanno parte li abbiano formalmente ratificati. È qui

che nascono la consapevolezza e la necessità di trovare dei nuovi linguaggi per affrontare un dialogo ontologico generativo tra le diverse popolazioni del pianeta. È in questa consapevolezza di sé stessa che la globalizzazione, pur nella sua complessità, può farsi generativa e non rimanere sterile o addirittura autodistruttiva implodendo su sé stessa in violenza e confusione.

4. Una globalizzazione che voglia davvero essere generativa e dialogica ha necessità di concepirsi come un organismo comunitario. Unico elemento comune a tutte le tradizioni del pianeta e ad ogni essere umano è la loro necessità di relazione e di organizzarsi in comunità. Parte da qui la ricerca del nuovo linguaggio giuridico-filosofico globale, dal cercare di capire cosa intendiamo per comunità nella modernità e a che tipo di comunità ci riferiamo per avviare un tale dialogo a livello globale. In una carrellata che parte dall' "io" si giunge a formulare il concetto di macro-comunità sacrificale iconica a partire da una ontologia relazionale che riconosce la presenza dell'altro già nel nostro io, un altro come vuoto-dono, come *munus*, che, essendo proprio la radice etimologica della *cum-munitas*, rivela al singolo che la scoperta di sé stesso è inscindibilmente legata all'altro. Il vuoto diventa vocazione, diventa pieno, diventa dono. Ciò che caratterizza l'individuo così come la comunità, tuttavia, non è solo la sua ontologica relazionalità, ma anche la sua ritualità sacrificale espiativa, o che ambisce all'espiazione. Ogni comunità ha il suo rito catartico che unisce i suoi aderenti in una identità condivisa, in un io relazionale condiviso. In tale rito sacrificale la comunità non solo mantiene in vita sé stessa ma ha, attraverso un processo di consapevolezza che parte già dall'io del singolo individuo, la possibilità di divenire trascendente e trasformarsi in icona per le altre comunità. Affinché ciò avvenga deve necessariamente incontrare un limite che il singolo individuo normalmente incontra nell'altro. Un altro cui deve necessariamente dare una risposta dalla quale dipendono la sua vita e il senso della stessa. Il singolo, nell'ontologia relazionale, nell'accogliere l'istanza dell'altro incontra sé stesso. Per far ciò e diventare dunque generativo giunge al parossismo, all'assurdo. L'assurdo nasce dal limite e diventa mediatore generativo di qualunque limite, inclusa la morte. Traslando questo processo alla macro-comunità sacrificale l'unico limite che essa può incontrare è quello di un'altra macro-comunità sacrificale. Perché possa entrare in contatto con l'"altro" comunità non è sufficiente un incontro/scontro naturale, ma occorre anche un limite giuridico che consenta a

ogni macro-comunità sacrificale di prendere coscienza di essere tale e dell'esistenza di altre macro-comunità identificabili.

5. Le macro-comunità sacrificali possono riconoscere sé stesse e le altre macro-comunità sacrificali divenendo iconiche (icone piene di sé stesse, di essere e di senso, e per questo vuote di sé stesse allo stesso tempo), un limite giuridico: i diritti universali delle comunità. Tali diritti vengono concepiti come un codice di primo soccorso di "diritti profondi" per avviare un dialogo generativo all'interno della globalizzazione tra le varie macro-comunità sacrificali iconiche. Tali macro-comunità sacrificali iconiche vengono identificate con le grandi religioni, senza ovviamente tralasciare una piccola provocazione per la comunità del capitalismo finanziario speculativo che alcuni assimilano ad una religione senza espiazione. Se tali comunità resisteranno all'impatto dell'"altro" allora potranno essere non oggetti dell'assurdo sterili e addirittura degenerativi rispetto a tale "altro", ma, piuttosto, soggetti dell'assurdo, soggetti di senso, generativi. Nel cercare di comprendere che tipo di diritti sono questi diritti universali delle comunità sono partito da una ontologia relazionale

6. Questi diritti universali delle comunità si sono rivelati a me come diritti relazionali, diritti capaci di mettere in relazione le diverse macro-comunità tra di loro e di far loro prendere coscienza della presenza dell'altra comunità già in seno alla comunità stessa. Tali diritti tuttavia non ponevano solo in relazione tra loro le diverse comunità ma erano essi stessi in relazione con i sistemi giuridici, filosofici ed etici già esistenti. Non erano dei sostituti ma un'aggiunta. Essi erano dunque in relazione con i diritti umani, realizzando pienamente la loro vocazione comunitaria e sociale non relegandoli, conseguentemente, a semplici diritti dell'individuo scollegati da una funzione comunitaria. Erano, dunque, con i diritti umani, complementari e in continuo dialogo. Gli uni non potevano esistere senza gli altri. Tali diritti universali erano anche in relazione con i trattati internazionali, con le strutture statuali e regionali in particolare con le corti regionali che sono state identificate come possibili attrici nel far rispettare i diritti universali delle comunità. Le macro-comunità erano inoltre trans-statali e trans-regionali diventando attraverso i diritti universali delle comunità dei bacini di senso per le strutture statuali preesistenti. La generatività e il senso delle macro-comunità religiose diventano organi generativi della futura globalizzazione.

7. I diritti universali delle comunità mi si sono inoltre rivelati non solo relazionali e universali per avere ad oggetto i diritti/doveri della comunità (elemento comune a tutta l'umanità), ma naturali e in conseguenza iconici, organici e virtuali. Nel loro mettere in condizione le macro-comunità religiose di espletare pienamente il loro senso, la loro natura, sono di per sé diritti naturali. Sono in conseguenza di ciò necessariamente iconici, pieni e vuoti di sé stessi come icone che mettono in relazione soggetti diversi verso un dialogo ontologico generativo trascendente. Sono inoltre organici in quanto non sono solo diritti, ma un luogo giuridico-filosofico di dialogo, all'interno dell'organico spazio giuridico e non solo dell'ordinamento giuridico, di natura anche conflittiva, di corpo a corpo, tra diverse macro-comunità e diversi individui. Questa caratteristica è conseguenza anche dell'attivazione dei diritti umani avverso la comunità che non li rispetta da parte del singolo individuo. Sono infine virtuali poiché si sono rivelati diritti a-temporali e a-spaziali poiché seguono la comunità e gli individui che la compongono indipendentemente dallo spazio e dal tempo. Sono proprio queste loro caratteristiche, il loro essere naturali, iconici, organici e virtuali che permettono ai diritti universali delle comunità di far accedere l'organismo globale alla consapevolezza di responsabilità planetaria attraverso la protezione concreta di beni giuridici comunitari quali la dignità della comunità, la libertà della comunità, la responsabilità della comunità e il bene giuridico del reale. È attraverso la protezione di questi beni giuridici che ho scoperto la loro applicazione pratica alle sfide presenti della globalizzazione: le migrazioni di massa e dunque l'accettazione dell'altro, i cambiamenti climatici (il pianeta terra come "altro") e lo sviluppo tecnologico (l'artefatto tecnologico come "altro").

8. Nel riconoscere la terra come "altro" con cui tali diritti e le macro-comunità si devono relazionare, nella loro intrinseca relazionalità e nella loro virtualità (essendo a-temporali e a-spaziali) possono fungere non solo da limite ma da luogo generativo, insieme alle macro-comunità, per le singole sfide qui elencate. Le diverse macro-comunità, nel mutuo riconoscimento della libertà, dignità e responsabilità e dell'altro (che è inteso anche come altro-Pianeta Terra) non possono prescindere dall'essere sostenibili a livello ambientale e dall'avere cura della Terra e della comunità globale in una sorta di antropocentrismo laterale "interspecista" e non dispotico, essendo questo "altro" già presente nella loro

essenza. Allo stesso modo i diritti universali delle comunità e le stesse macro-comunità, sono per loro natura inclusivi: alla loro base vi è l'ontologia relazionale e quindi il riconoscimento dell'altro. In questo senso, possono essere un mezzo per avviare un'apertura generativa con riguardo alle migrazioni e l'altro "diverso da noi". Infine poiché sono universali, globali, a-territoriali, a-spaziali possono essere un luogo di limite per il mondo virtuale-tecnologico, seguono l'individuo e la comunità in ogni luogo e in ogni tempo proprio come il mondo virtuale, caratterizzato, in apparenza, dall'essere fuori dal tempo e dallo spazio, avendo come conseguenza il riportare il virtuale nel reale con ricadute anche a livello economico ed in particolare sul mondo della tecnofinanza virtuale globale.

9. Si conclude qui la rilettura di questa esperienza, che ha rivelato a me - e spero a coloro che leggono - un cammino che può essere intrapreso. Un cammino che non sarà sicuramente semplice, che non sarà lineare e privo di conflitti, ma che, non solo nella formulazione del codice dei diritti universali delle comunità, può essere una strada e un luogo epistemologico da cui guardare il presente e il futuro della globalizzazione.

Consapevole che tale teoria è di per sé incompleta proprio perché è solo attraverso il dialogo con l'altro - in questo caso il lettore - che può realizzarsi pienamente, spero che questo lavoro possa essere un impulso generativo per passare da una paranoia globale ad una metanoia globale, da un io sono ad un noi siamo non duale per uno sviluppo ed una apertura che vadano verso, non solo una globalizzazione generativa, ma, in fin dei conti, verso la speranza e alla fraternità.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor, HORKEIMER, Max, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010.

AINIS, Michele, SGARBI, Vittorio, *La Costituzione e la Bellezza*, Milano, La nave di Teseo, 2016.

ÁLVAREZ LEDESMA, Mario I.; CIPPITANI, Roberto, *Interpretación de las Cortes regionales,* en *Diccionario analítico de derechos humanos e integración jurídica*, Roma – Perugia – México, Istituto per gli Studi Economici e Giuridici "Gioacchino Scaduto" s.r.l., 2013.

AGAMBEN, Giorgio, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990.

ANDERSON, Benedict, *Immaginated Communities*, London New York, Macat, 1983.

ANTOMARINI, Brunella, TAGLIAGAMBE, Silvano, *La tecnica e il corpo, Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

ARENDT, Hannah, *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2009.

BACHOFEN, Johann Jakob, *Il matriarcato*, *Storia e Mito tra Oriente e Occidente*, Milano, Christian Marinotti Edizioni s.r.l., 2003.

BALDETTI, Simone, *La religione nel sistema costituzionale giapponese*, Diritto e Religioni, Gruppo Periodici Pellegrini, Semestrale Anno XI - n. 1-2016.

BALLESTEROS Alfonso, *Byung-Chul Han: del homo digitalis al tiempo del otro*, en *Openair*, 2018.

BALLESTEROS, JESÚS, *Derechos humanos: ontologia versus reduccionismos.* Comunicación presentada en las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social celebradas en Pamplona los días 6 y 7 de febrero de 1981.

BALLESTEROS JESÚS, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1984.

BALLESTEROS, Jesús, *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992.

BALLESTEROS, Jesús, *Cultura de la duración y desarrollo humano. En Persona y Derecho,* 36 (1997).

BALLESTEROS Jesús, *Identidad planetaria y medio ambiente*, en *Sociedad y medio ambiente*, BALLESTEROS Jesús, y PÉREZ Adán, ed., Madrid, Trotta, 1997.BALLESTEROS Jesús, Y PÉREZ Adán, ED., MADRID, TROTTA, 1997.

BALLESTEROS Jesús, FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, TALAVERA, Pedro (EDS.), G*lobalization and human rights: challenges and answers from a european perspective* (Ius Gentium: Comparative Perspectives of Law and Justice, Vol. 13), Leiden: Springer, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, *Globalization and Human Rights: challenges and answers from a european perspective*, Dordrecht, Springer, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, *El futuro del derecho como lucha contra la idolatría tecnológica*, Persona y Derecho / Vol. 79 / 2018/2.

BARBER, Benjamin, *Djihad versus el mcworld, nueva york, random house, 1995.*

BAUMAN, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge Polity, 1991.

BAUMAN, Zygmunt, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli editore, 1993.

BAUMAN, Zygmunt, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1966.

BAYLY Christopher Alan*, El nacimiento del mundo moderno 1780-1914: conexión y comparación global*, Oxford, Blackwell, 2004.

BAXI, Upendra, *Le voci della sofferenza, l'universalità frammentata e il futuro dei diritti umani*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, *Un'antologia critica*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2014.

BEA PÉREZ, Emilia, *Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad* en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año nº 17, Nº 29, 2013, págs. 53-92.

BECCHI, Paolo, *interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo* in *Bioetica e dignità umana,* a cura di FURLAN, Enrico, Milano, FrancoAngeli S.r.l., 2009.

BENANTI, Paolo, *La condizione tecno-umana*, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2016.

BENANTI, Paolo, *Algor-Ethics: Developing a Language for a Human-Centered AI*, 17 luglio 2018 presso TEDX Roma del TEDXROMA visionabile al sito web https://www.paolobenanti.com/post/2018/07/17/algor-ethics-tedxroma.

BENANTI, Paolo, Le macchine sapienti, Bologna, Centro editoriale dehoniano Edizione digitale: Edimill Srl - www.edimill.it, 2018.

BENANTI, Paolo, *Correlazione come divinazione? AI e conoscenza*, articolo apparso il 13 maggio 2019 nel blog *Etica, Bioetica, Tecnologia* di Paolo Benanti reperibile al sito https://www.paolobenanti.com/post/2019/05/11/correlazione-o-divinazione.

BENANTI, Paolo, *Oracoli, tra algoretica e algocrazia*, Bologna, Luca Sossella editore, 2020.

BENANTI, Paolo, *Digital age, teoria del cambio di epoca. Persona, famiglia e società*, Milano, Edizioni San Paolo, 2020.

BENJAMIN, Walter, *Capitalismo come religione*, Genova, il Melangolo, 2013.

BENEDICTO XVI PAPA, *Carta encíclica Caritas in veritate del Sumo Pontífice Benedicto xvi a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad,* Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BODEI, Remo, *L'estetica del brutto*, entrevista con Silvia Calandrelli en Caffè Europa disponible en la url: http://www.caffeeuropa.it/attualita/87filosofia-bodei.html BODEI, Remo, *La storia congetturale, Ipotesi di Condorcet su passato e futuro*, en *Mélanges de l'école française de Rome*, 1996.

BODIN, Jean, *Los seis libros de la República, Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo Gala*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

BOFF, Leonardo, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Torino, EGA, 2000.

BOHM, David, *On Dialogue,* editor Lee Nichol. London: Routledge. 1996.

BORRELLI, Michele, AND APEL, Karl-Otto, *Nuovo umanesimo o nichilismo: grandezza e miseria dell'Occidente*, Trieste, Asterios, 2017.

BRAUDEL, Fernand, *A history of Civilizations*, London, Penguin BOOKS, 1993.

BRUNI, Luigino, *Economia, il cambiamento inevitabile*, en *Messaggero di S.Antonio* del 02.12.2019 on line a la url: http://edc-online.org/it/header-pubblicazioni/luigino-bruni/889-it-editoriali-vari/it-msa/15626-economia-il-cambiamento-inevitabile.html.

BRUNI, Luigino, *Tre aspetti della crisi finanziaria*, in *Bene Comune*, 28 ottobre 2008, on line a la url: https://www.benecomune.net/archivio/economia-e-finanza/tre-aspetti-della-crisi-finanziaria/.

BRUNI, Luigino, *Il capitalismo e il sacro*, Milano, Vita e Pensiero, 2019.

BUBER, Martin, *Que es el hombre?,* Trad. E. Imaz, México, Fondo de cultura economica, 1964.

BUCK, Christopher, *Religions Share Enduring Values*, en *World Religions: Belief, Culture, and Controversy*, ABC-CLIO, 2018, on line a la url: https://bahai-library.com/buck_abc-clio_enduring_values.

BURDON, Peter, *Earth Rights: The Theory*, University of Adelaide Law School Research Paper No. 2011-011, University of Adelaide Law School, 2011.

CAMBIANO, Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Bari, Laterza, 1991.

CAMMARATA, Roberto, *La comunità dai miti al diritto, un confronto tra gemeinschaft e comunidad*, en *La società degli individui*, n. 47, anno XVI - 2013/2. pp. 2-3.

CAMPANALE, Anna Maria, *Nomos y eikon, Immagini dell'esperienza giuridica*, Torino, G. Giappichelli editore, 2016.

CAMUS, Albert, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 2014.

CAROPPO, Emanuele, BROGNA, Patrizia, *La paura e la responsabilità. Incontro con Zygmunt Bauman*, en Arel la rivista, vol. 2/2008.

CARROZZA, Paolo, *Constitutionalism's Post-Modern Opening*, in *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form,* Oxford, Oxford university press, 2007.

CASCAVILLA, Michele, *Il fondamento dell'universalità dei diritti umani in Jaques Maritain,* en *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, a cura di D'AGOSTINO Francesco Torino, Giappichelli, 1996.

CASSESE, Sabino, *Lo spazio giuridico globale*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

CASSESE, Antonio, *I diritti umani oggi,* Bari, Editori Laterza, 2009.

CASSESE, Sabino, *Globalizzazione del diritto* in XXI Secolo (2009) on line http://www.treccani.it/enciclopedia/globalizzazione-del-diritto_%28XXI-Secolo%29/.

CASTALDO, Katia. *Utopìa y Praxis Latinoamericana* [online]. 2005, vol.10, n.30, pp. 087-103, el texto puede ser recuperado a la URL: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000300007.

CASTELLS, Manuel, *The power of identity*, Williston Vermont USA, Blackwell publishers, 1997.

CIAMPI, Carlo Azeglio, *La libertà delle minoranze religiose*, Bologna, Il mulino, 2009.

CIPRIANI Alberto, GRAMOLATI Alessio, MARI, *Giovanni, Il lavoro 4.0, La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*, Firenze, Firenze University Press, 2018.

CLEARY, Thomas, *The Essential Tao*, San Francisco, Harper, 1993.

COLLINS, Julia, *Obiettivo matematica, tutto quello che devi sapere*, Bari, edizioni Dedalo, 2019.

COMBA, Enrico, *Rito*, en *Universo del corpo, Enciclopedia Treccani on-line,* 2000, disponible alla url

http://www.treccani.it/enciclopedia/sacrificio_%28Universo-del-Corpo%29/.

D'AGOSTINO Francesco, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Torino, Giappichelli Editore, 1996.

DE BERTOLIS, Ottavio, *Elementi di antropologia giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

DE BERTOLIS, Ottavio, *La moneta del diritto,* Milano, Giuffrè Editore, 2012.

DE BERTOLIS, Ottavio, *L'ellisse giuridica, un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova,CEDAM, 2013.

DE CHAMPEAUX, Gérard, *Introduction au monde des symboles*, St. Léger Vauban, Zodiaque, 1972.

DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2002.

DERIDDA, Jaques, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi . 2002.

DEVEREUX, George, *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*, New York: International Univ. Press, 1951.

DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: esperanza militante y creatividad reflexiva*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991.

DONNAIOLA, Natal, *L'Africa*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007.

D'ORVILLE, Hans SEIBOLD, Balthas, *Globalization with a human face. Benefiting all,* París, UNESCO y Universidad de las Naciones Unidas, 2004.

DUMONT, Louis, *Saggi sull'individualismo, Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi,1993.

DUPUIS, Jaques, *Alle frontiere del dialogo, Religioni, chiesa e salvezza dei popoli*, Verona, EMI, 2018.

ESPOSITO, Marianna, *Oikonomia: una genealogia della comunità, Tönnies, Durkheim, Mauss*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2011.

ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Torino, Einaudi, 2006.

FASSBENDER, Bardo, *"We the peoples of the United Nations" Constituent Power and Constitutional Form in the International Law*, in LOUGHLIN, Martin, WALKER, Neil, *The paradox of Constitutionalism*, Constituent *Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, *Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración?*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1997, pp. 679-701.

FERRI, Marcella, *L'evoluzione del diritto di partecipare alla vita culturale e del concetto di diritti culturali nel diritto internazionale*, en *Osservatorio diritti umani*, *La comunità internazionale* fasc. 2/2014, Editoriale scientifica srl, 2014.

FISCHLIN, Daniel; NANDORFY, Martha, *The community of rights, the rights of the community*, 2012, Oxford University Press, India.

FLORENSKIJ, Pavel, *La tecnica e il corpo*, *Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij,* a cura di ANTOMARINI, Brunella, TAGLIAGAMBE, Silvano, Milano, FrancoAngeli, 2007.

FLORENSKIJ, Pavel, *Le stratificazioni della cultura Egea*, in *Stratificazioni. Scritti sull'arte e la tecnica*, trad. di Valentina Parisi, Reggio Emilia, Diabasis, 2008.

FLORENSKIJ, Pavel, *La colonna e il fondamento della verità*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 2010.

FLORENSKIJ, Pavel, *Le porte regali*, Venezia, Marsilio editori, 2018.

FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del Santo Padre Francisco a los Qbispos a los Presbíteros y Diáconos a las personas consagradas*

y a los fieles laicos sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2013.

FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica laudato si'del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2015.

FRANCISCO PAPA, GRAN IMÁN DE AL-AZHAR AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sobre la Hermandad Humana,* Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2015.

FRANCISCO PAPA, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2020.

FRANCISCO PAPA, *Carta encíclica Fratres omnes del Santo Padre Francisco sobre la, fraternidad y la amistad social*, Città del Vaticano, Libreria apostolica Vaticana, 2020.

FRANKL, Viktor, *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp, 1986.

FRANKL, Viktor*, El hombre en busca de sentido* (*Der Mensch vor dem Frage nach dem sinn*, 1945), Barcelona, Herder, 2013.

FROMM Erich, *Avere o essere*, Milano, Mondadori, 1977.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1965.

GALLINO, Luciano, *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, 2004.

GALTUNG, Johan, *The basic need approach*, paper presentado para el *Workshop on Needs*, organized by the Internationales Institut für UmweIt und Gesellschaf t (IIUG), Berlin, Wissenschaftszentrum, 27 -29, Mayo, 1978.

GAMBERINI, Paolo, *Relational ontology and mystical experience*, en Boeve, Lieven, MAESSNEER, Yves, VAN DEN BOSSCHE, Stijn, *Religious experience and contemporary theological epistemology*, Leuven, Paris, Dudley, Ma, Leuven University Press, 2005.

GIGANTE, Marcello, *Nomos Basileus,* Napoli, Edizioni Glaux, 1956.

GIORDANA, Emanuele, *L'Asia orientale*, en FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007.

GIRARD, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris: Grasset, 1999 ed. ital.: *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di Giuseppe Fornari, Milano, Adelphi, 2001.

GLENN, H. Patrick, *Legal traditions of the world: Sustainable Diversity in Law*, ed ital.: *Tradizioni giuridiche nel mondo: La sostenibilità della differenza*, Bologna, il Mulino, 2011.

GONZALES, Paule, *Migrants : le Conseil constitutionnel abolit le «délit de solidarité»*, en "Le Figaro", le 6 juillet 2018, on line https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2018/07/06/01016-20180706ARTFIG00112-migrants-le-conseil-constitutionnel-abolit-le-delit-de-solidarite.php?fbclid=IwAR2zxsKoxjL4tGYDlMDuoDOiv-41QbnVJZ88ehOId13k9s0Tnt6Q1YVUXuI.

GOUX, Jean-Joseph, *Frivolité de la valeur, essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris: éditions Blusson, 2000.

GROSSI, Paolo*, Globalizzazione, diritto, scienza giuridica*, en Il Foro Italiano, 2002, Vol. 125, pp. 151/152-163/164.

GUENON, René (SHAYKH 'ABD AL-WAHID YAHYA), *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, Adelphi, 1989, 4ª.

HÄBERLE, Peter, *Diritto e verità*, Torino, Einaudi, 2000.

HABERMAS, Jürgen RATZINGER Joseph, *Ragione e Fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005.

HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung Des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag,1996, ed. ital: *L'inclusione dell'altro, Studi di teoria politica*, tr. it. di CEPPA, Luciano Feltrinelli, 2008.

HABERMAS, Jurgen, TAYLOR, Charles, CEPPA, Luciano, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento,* Milano, Feltrinelli, 2008.

HAN Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014.

HAN Byung-Chul, *Psipolitica*, Milano, Nottetempo, 2016.

HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, 2ª ed. ampliada, SARATXAGA ARREGI, Arantzazu y CIRIA, Alberto (trad.), Barcelona, Herder, 2017.

HAN, Byung-Chul, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder Editorial, Edición del Kindle, 2020.

HAUGHT, John, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Question Concerning Technnology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.

HEINSENBERG, Werner, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, Ox Bow Press, 1979.

HERNANDEZ, Jean-Paul, *La martyria cristiana en los edificios religiosos. La experiencia de Piedras Vivas*, en *Teología y Catequesis*, 143 (2019), pp. 141-155.

HERNANDEZ, Jean-Paul, *La spazialità del sacro nel Mediterraneo*, en *Arte e dialogo nel mediterraneo analisi, contributi, testimonianze, sguardi*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe gruppo editoriale S.r.l, 2020, pp. 46-47.

HESCHEL, Abraham Joshua, *Lo Shabbath, Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano, Garzanti, 2013.

STRASSLER, Robert B., PURVIS, Andrea, *The landmark Herodotus : the histories*. New York, Pantheon Books, 2007.

HIRST, Paul, THOMPSON, Grahame, *Globalization in question*, Cambridge, Polity Press, 1999.

HUNGTINGTON, Samuel Phillips, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

IKENBERRY, John, *Why the Liberal World Order Will Survive*, Ethics & International Affairs, p. 32, no. 1, 2018.

ISHAY, Micheline, *The history of human rights From Ancient Times to the Globalisation Era*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2008.

ISTITUTO PER GLI STUDI DI POLITICA INTERNAZIONALE, Rapporto ISPI 2019. *La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*, a cura di COLOMBO, Alessandro, MAGRI, Paolo, Milano, Ledipublishing, 2019.

IULA, Emanuele, *Come nascono i conflitti. Omaggio a René Girard*, en *La Civiltà cattolica*, Quaderno 3975, Vol. I, pp. 242 – 255, 2016,

IULA, Emanuele, *Qu'est-ce que « bien vivre » ?, penser le developpement humain dans les lieux de travail, à partir de l'approche de la philosophe Martha C. Nussbaum*, Paris, Médiasèvres, 2016.

IULA, Emanuele, *Nous les fils de la déconstruction. Essai d'éthique générative*, Milano, Mimésis, 2018.

JENNINGS, Bryan, *Tradition and the politics of remembering*, en *Georgia Review*, 36 (1982), 1, pp. 167-182.

JUNG, Carl Gustav, *Il libro rosso*, *liber novus*, Bollati Boringhieri, 2012.

KEOWN, Damien, *Ci sono "diritti umani" nel buddismo?*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, *Un'antologia critica*, Torino, G.Giappichelli Editore, 2014.

KRISTELLER, Paul Oskar, "*Creativity" and "Tradition"*, en *Journal of the history of Ideas*, 44 (1983), 1, pp. 105-113.

KYMLICKA Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Carendon Press, 1989.

KIMLICKA, Will, NORMAN, Wayne, *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

KOTRE, John, *Outliving the self. How we live on in future generations*, New York, Norton & Co., 1996.

KUMM, Mattias, *The cosmopolitan turn in constitutionalism: On the relationship between constitutionalism in and beyond the state*, en *Ruling the World?:*

Constitutionalism, International Law, and Global Governance, J. L. Dunoff and J. P. Trachtman ed., Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KÜNG, Hans, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Milano, Mondadori, 1986.

KÜNG, Hans, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990.

KÜNG, Hans, *Per un'etica mondiale. La Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Milano, Rizzoli, 1995.

LEGENDRE, Pierre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000.

LONGHITANO, Lorenzo, *L'intelligenza artificiale di Facebook parla una lingua incomprensibile, ma niente panico*, en *Wired*, 1 agosto 2017 que puede ser recuperado a la url: https://www.wired.it/gadget/computer/2017/08/01/intelligenza-artificiale-facebook/?refresh_ce=

MACINTYRE, Alasair, *After virtue, a study in moral theory*, Notre Dame - Indiana, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981.

MARCUSE, Herbert, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

MARINELLI, Maurizio, *La Repubblica Popolare Cinese*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007.

MARITAIN, Jacques, *I diritti dell'uomo*, in *L'uomo e lo stato*, Editrice Massimo e Vita e Pensiero, Milano, 1992.

MARTINEZ DE BRINGAS, Asier, *Derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.

MARX, Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, Franz Duncker, 1859. Ed, Italiana, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori riuniti, 1969.

MARX, Karl, *Sulla questione ebraica*, Firenze e Milano, Giunti Editore S.p.a./Bompiani, 2007.

MCLUHAN, Marshall, *Understanding Media: The extensions of Man*, New York McGraw-Hill, 1964.

MCLUHAN, Marshall, POWERS, Bruce, *Il Villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Milano, SugarCo. 1992.

MESSER, Ellen, *Antropologia dei diritti umani*, in CAMMARATA, Roberto, MANCINI, Letizia, *Diritti e culture*, *Un'antologia critica*, Torino, G.Giappichelli Editore, 2014.

MILANESI, Ercolina, *Lo Shintoismo, lo spirito del Giappone profondo. Un culto proteso verso la figura dell'Imperatore*, *che intendeva realizzare una organizzazione perfetta della società*, 2003, el articulo se puede recuperar a la url: http://www.storico.org/sud_est_asiatico/shintoismo.html.

MINNETTI, Silvio, *Postcapitalismo? La sfida della disuguaglianza e il paradigma della condivisione,* publicado en *benecomune.net 11 ottobre 2018* on line *a la url*: https://www.benecomune.net/rivista/rubriche/pensieri/postcapitalismo-le-sfida-della-disuguaglianza-e-il-paradigma-della-condivisione/.

MONZÓN, August, *Derechos humanos y dialogo intercultural*, en *Ballesteros, Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, p.116-136.

MORAMARCO, Vito, BRUNI, Luigino, *L'economia di comunione, Verso un agire economico a "misura di persona",* Milano, Vita e pensiero, 2000.

MOYN, Samuel, *Christian human rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

MUÑOZ, Louis, *The rationality of tradition*, en *Archives for Philosophy of law and Social Philosophy,* 67 (1981), 2, pp. 197-216.

NERI, Marcello, *La religione inutile*, in *il Mulino, Rivista bimestrale di cultura e di politica*, 3/2020, pp. 481-488.

NGUEBOU-TOUKAM, Josette FABRE-MAGNAN, Muriel*, La tontine: une leçon africaine de solidarité,* in LE GAL YVES ET AL., *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Études offerts a Philippe-Jean Hesse,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *Cosí parló Zarathustra*, Milano, Feltrinelli, 2017.

NUSSBAUM, Martha, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004.

NUSSBAUM, Martha, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2006.

OU YANG, Yu Shirley, *Questions Concerning Information Communication Technology--M. Heidegger vs. M. McLuhan*, Thirty Second International Conference on Information Systems, Shanghai, 2011.

PAPINI, Roberto, *Globalización cultural. I valori e le politiche in atto*, Roma, Aracne, 2006.

PAZ, Octavio, *Aguila o sol*, New York, New Directions, 1976.

PERA, Marcello, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, MILANO, Mondadori, 2008.

PEZZI, Andrea, *Io sono gli altri per incontrare me stesso*, Milano, La nave di Teseo, 2019.

PIROSA, Rosaria, *I diritti collettivi nell'ambito della tematica multiculturalista: Taylor e Habermas a confronto* en *ADIR*, 2009, online a la url: http://www.adir.unifi.it/rivista/2009/pirosa/cap1.htm#n120.

POSNER, Richard A., *Economic Analysis of Law*, New York, Aspen, 2007.

POSTORINO, Francesco, *La filosofia del "limite" nel secolo del nichilismo. Intervista a Remo Bodei*, en *Micromega Il Rasoio di Occam*, 06/09/ 2016, que se puede recuperar a la url: http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/09/06/la-filosofia-del-%E2%80%9Climite%E2%80%9D-nel-secolo-del-nichilismo-intervista-a-remo-bodei/.

POUMAREDE, Jacques, *Droit des minorités et des peuples autochtones,* coll. droit fondamental, PUF, Paris, 1996.

PREUSS, Ulric K., *Central and Eastern Europe*, in LOUGHLIN Martin and WALKER, Neil, *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

PRIETO CARDOZO, Marina, *L'America Latina*, in FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007.

PRODI, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

PUECH, Michel, *Homo Sapiens Technologicus*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2018.

RAWORTH, Kate, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*, Vermond, Chelsea Green Publishing, 2017.

RATZINGER, Joseph, HABERMAS, Jürgen, *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006.

RECALCATI, Massimo, *L'uomo senza inconscio*, Milano, Raffaele Cortina, 2010.

RECALCATI, Massimo, *Il complesso di Telemaco, genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli Editore, 2014.

REMOTTI, Francesco, *L'ossessione identitaria*, Bari, Laterza 2010.

REMOTTI, Francesco, *L'ossessione identitaria* en *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXV, 2011, 1, pp. 9-29.

REVES, Emery, *The anatomy of Peace*, New York an London, Harper and Brothers, 1945.

RICCARDI, Andrea, *Ripensare le comunità per vincere le paure*, en *Corriere della Sera*, 1 de febrero de 2019.

RICOEUR, Paul*, «Manifestation et proclamation»,* IN E. CASTELLI (ED.), *Le sacré. Études et recherches 1974; actes du colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par L'Institut d'Etudes philosophiques de Rome, Rome 4-9, Jan. 1974,* Paris, Aubier, 1974, pp. 57-76.

RICOEUR, Paul, *Histoire et verité*, Paris, Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1995.

RIDOLA, Paolo, *Diritto comparato e diritto costituzionale europeo,* Torino, Giappichelli editore, 2010.

RIES, Julien, *Sacré, sécularisation et métamorphose du sacré. Colloques et travaux récents*, in *Revue théologique de Louvain* 9 (1978/1) pp. 83-91.

ROMANO, Bruno*, Il diritto tra causare e istituire*, *Numeri del mercato e parole del diritto,* Torino, Giappichelli, 2000.

ROMANO, Bruno, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico Postumanesimo «noia» globalizzazione. Lezioni 2003-2004*, Torino, Giappichelli, 2004.

ROMANO, Bruno, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali: vie alternative*, Torino Giappichelli, 2009.

RUPNIK, Marko CAMPATELLI, Maria, *Vedo un ramo di mandorlo, riflessioni sulla vita religiosa*, Roma, Lipa, 2015.

SABAHI, Farian, *Il Grande Medio Oriente*, en FLORES, Marcello, *Diritti Umani, Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, UTET, 2007.

SARACENI, Guido, *Furore. Il feroce nichilismo del libero mercato*, en *Teoria del Diritto e dello Stato*, 2/2004, 327-332.

SARACENI, Guido, *Homo Sapiens 2.0. Una riflessione su Internet, identità e territorio*, en *Nuove Biotecnologie Biodiritto e trasformazioni della Soggettività*, a cura di PALAZZANI, Laura, Roma, Studium, 2007.

SARACENI, Guido, *Luoghi della giustizia. Appunti di geofilosofia del diritto*, Esi, Napoli 2008.

SCHAVELZON, Salvador, *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Buenos Aires, Abya-Yala – CLACSO, 2015.

SCHEFFLER, Johannes (Angelus Silesius), *Il pellegrino cherubico*, Firenze, Lorenzo de Medici Press, 2018.

SCOLLON, Ron, WONG SCOLLON, Suzanne, *Intercultural Communications a discourse approach*, Oxford Cambridge USA, Wiley Blackwell 1995.

SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, London, Allen Lane & Harvard University Press 2009.

SEN, Amartya, *Identity and violence: The Illusion of Destiny*, New York London, Norton, 2006.

SENNET, Richard, *Together: the rituals, pleasures and politics of cooperation*, New Haven & London, Yale UP, 2012.

SPINELLI, Altiero, *Come ho tentato di diventare saggio. Io Ulisse*, Bologna, Il Mulino, 1984.

SPINOZA, Baruch, *Tractatus politicus*, 1676, II, 13; a cura di SANGIACOMO, Andrea, *Trattato politico,* in SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., p. 1643.

STEIN, Gertrude, *Problemi della formazione delle ragazze oggi*, en ID*, La donna, questioni e riflessioni,* Poma, Città nuova OCD, 2010.

STEINER, George, *After Babel. Aspects of Language and translation*, Oxford University Press, 1998.

STIEGLER, Bernard, *La Technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée — 2. La désorientation — 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être. Suivis de Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*, Paris, Fayard, 2018.

SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*. *Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

TAGLIOLI, ANNA, *L'epoca delle passioni inattese. Intervista a Remo Bodei* en *SocietàMutamentoPolitica*: *Rivista Italiana di Sociologia*, 2012, III, Vol. 2. 10.13128/SMP-10616.

TAYLOR, Charles, *L'età secolare*, Milano, Gianciacomo Feltrinelli Editore, 2009.

THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *Some reflections on the Rights of Man*, en MARITAIN, Jacques, *I diritti dell'uomo*, in *L'uomo e lo stato*, Editrice Massimo e Vita e Pensiero, Milano, 1992.

THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *L'evoluzione della responsabilità nel mondo in Verso la convergenza, l'attivazione dell'energia nell'umanità*, Verona, Gabrielli editori, 2004.

THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia umana*, Verona, Gabrielli editori, 2004.

THEILARD DE CHARDIN, Pierre, *Le Phénomène humain*, Paris, Editions du Seuil, 1955, ed. ital.: *Il fenomeno umano*, Brescia, Queriniana, 2010.

TOFFLER, Alvin, *War and Counter-War. Surviving at the dawn of the 21st century*, París, Fayard, 1994.

TOYNBEE, Arnold Joseph, *A study of history*, London Oxford University Press, 1934-1961, 12 Voll.

TOYNBEE, Arnold Joseph, *Il mondo oltre le civiltà*, Edizioni Unicopoli, Milano, 2016.

TULLY, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in age of diversity*, Cambridge, University Press, 1995.

TULLY, James, *The imperialism of Modern Constitutional Democracy*, in LOUGHLIN, Martin, WALKER, Neil, *The paradox of Constitutionalism*, *Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

VANIER, Jean, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Milano, Jaca Book, 1980.

VIOLA, Francesco, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, en F. Botturi y F. Totaro (editado por), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

VIOLA, Francesco, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, en A. Bernardi (a cura di) *Multiculturalismo, diritti umani, pena*, Milano, Giuffré, 2006.

VIOLA, Francesco, *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, en *Natura, cultura, libertà*, a cura di F. Russo, Roma, Armando, 2010, pp. 89-98.

VIOLA, *Francesco, Il futuro del diritto, Lectio magistralis di commiato*, Aula Magna, Facultad de Derecho, Università di Palermo, 26 de noviembre de 2012, en *Persona y derecho*, 79, 2018.

VIOLA, Francesco, *Il ruolo politico delle religioni in un'Europa con un futuro di pace, Relazione tenuta nella Summer School "Building Future on Peace" (Assisi,22-26 luglio 2019)*, on line a la url: https://www.academia.edu/40004308/Il_ruolo_politico_delle_religioni_in_Europa

VOZA, Roberto, *Nuove sfide per il walfare: tutela de lavoro nella gig economy* en *Rivista del Diritto alla Sicurezza Sociale*, 2018, 4, pp. 657-686.

WALDMAN, Robinson, *Tradition as a Modality of Change: Islamic Examples*, en *History of Religions* 25 (1986), pp. 318-340.

WEBER, Max, *The sociology of religion, Boston, Beacon Press,* 1963.

WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922. ED. IT: *Economia e società*, vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano,1995.

WILLIAMS, Raymond, *La televisione. Tecnologia e forma culturale*, Roma, Editori Riuniti, 2000.

YGLESIAS, Javier, *Llamado*, en *Revista peruana de literatura*, n. 6 (junio 2007), 31.

YOULE, George Udni, *Why Do We Get Some Nonsense Correlations Between Time Series? A Study in Sampling and the Nature of Time Series"* en *Journal of the Royal Statistical Society*, 89 (1926), pp. 1-63.

ZAGREBELSKY, *Gustavo, La legge e la sua giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2009.

ZAMAGNI, Gianmaria, *La teologia delle religioni di Hans Kung. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna, EDB, 2005.

ZWIER, Jochem, *Prometheus Earthbound. Technological Being on an unsettled Planet*, tesi di dottorato presso la Radboud Universiteit Nijmegenop, ProefschriftMaken | Proefschriftmaken.nl., 2018.

Fuentes jurídicas y declaraciones internacionales

Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre 1948.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 16 de diciembre de 1966.

Declaración para una Ética Mundial, 4 de septiembre 1993.

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, 21 de marzo 1994.

Carta de la Tierra, 29 de junio de 2000.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 17 de octubre 2003.

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre 2001.

Declaración de Fribourg sobre Derechos Culturales, 7 de mayo de 2007.

Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 20 de octubre 2005.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 13 de septiembre de 2007.

Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra proclamada en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra celebrada en Cochabamba (Bolivia) el 22 de abril de 2010.

Objetivos de desarrollo sostenible para 2030" acordados en la resolución A/RES/66/288 de las Naciones Unidas.

Decisión Nº 2018-717/718 QPC de 6 de julio de 2018 del Conseil Constitutionnel Frances.

Directiva de la Unión Europea 790/2019, que abre el camino a la utilización comercial del *text and data mining*.

Constitución de la República Italiana, 1 de enero de 1948.

Constitución Política del Estado plurinacional de Bolivia, 7 de febrero 2009.

Filmografía

ORLOWSKI, Jeff, *The social dilemma* (documental), Estados Unidos, prodotta da Larissa Rhodes, 2020.

IBÁÑEZ, Gabe, *Automata*, España, prodotta da BANDERAS, Antonio, LERNER, Danny, WELDON, Les, HERMIDA, Sandra, 2014.

RØNDE. Jeppe, *Almost Human* (documental), Dinamarca, prodotta da Birgitte Rask, 2019.