



*Filosofía de la paz y la Dignidad Humana**

Luigi di Santo

Universidad de los Estudios de Cassino

Cassino-Italia

luisa.romagnoli@tin.it

Resumen

Los tiempos que vivimos, alterados por conflictos infinitos, signan los contornos para una nueva área de debate sobre el sentido, sobre las razones del binomio guerra-paz y sobre las implicaciones jurídicas; en pocas palabras, sobre la proximidad del fenómeno de la paz a los derechos humanos. La guerra es ruptura y el orden jurídico que consigue asumir las connotaciones políticas de un régimen legitimado a través del consenso del cual toma vida un gobierno, se activa el monopolio de la fuerza en las formas de la estatalidad. Pareciera indispensable poner en funcionamiento el posible inicio de un recorrido de liberación por la paz entendida como condición de posibilidad filosófica que sea plena de sentido en la superación de la vacía irrealdad del conflicto; en el hacer de una comprensión vital y, al mismo tiempo, programática; en el delinear los fundamentos culturales de una filosofía de la creatividad significativa. El método utilizado es el documental. Se concluye que la paz como inicio se desarrolla como fin y no como medio, como ya indicaba Aristóteles en la Política.

Palabras clave Paz, dignidad, guerra, derechos humanos, política.

* Traducción del original en italiano al español, elaborada por la Dra. Flor Ávila H. de Pulitanò.

The Philosophy of Peace and Human Dignity

Abstract

The times in which we live, altered by infinite conflicts, indicate the outlines for a new area of debate about meaning, the reasons for the war-peace binomial and legal implications; in a few words, about the proximity of the phenomenon of peace to human rights. War is rupture and the legal order that it obtains assumes the political connotations of a regime legitimated through the consensus from which a government takes its life; the monopoly of force is activated in the forms of statehood. It would seem indispensable to put into action the possible beginning of a route of liberation for peace, understood as a condition of philosophical possibility that is filled with meaning in overcoming the empty unreality of conflict; in making a vital and at the same time, programmatic understanding; in delineating cultural foundations for a philosophy of meaningful creativity. The method used is documentary. Conclusions are that peace as a beginning is developed as an end and not as a means, as Aristotle has already indicated in *Politics*.

Key words: Peace, dignity, war, human rights, politics..

1. Introducción

En el tiempo de los grandes cambios, en la era de la evolución de las técnicas donde aparentemente los signos progresivos de un desarrollo ilimitado de las ciencias parecen llevar al hombre a dimensiones de absoluto control de aquello que lo circunda, nuevos conflictos reproponen cuestiones en torno a la dicotomía Guerra-Paz que ha atravesado, dramáticamente, el ámbito entero de la historia del hombre. El último congreso de la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho, celebrado al final del 2006, ha definido el centro de sus trabajos bajo esta perspectiva, desarrollando los puntos divergentes en los esbozos de la magistral reflexión de “*Il problema della guerra e le vie della pace*” en recuerdo de Norberto Bobbio. Escogencia muy tempestiva y eficaz si se piensa que la cuestión de la paz y su relación con los derechos humanos en su corresponderse con el fenómeno de la guerra, traza enfáticamente las líneas de la actualidad. Los tiempos que vivimos, alterados por conflictos infinitos, signan los contornos para una nueva área de debate sobre el sentido, sobre las razones del binomio guerra-paz y sobre las implicaciones jurídicas; en pocas palabras, sobre la proximidad del fenómeno de la paz a los derechos humanos. ¿En qué sentido? El punto es este. ¿La paz es un derecho humano que nace como todos los

demás derechos para la afirmación de la dignidad humana o, ella misma se presenta como condición de posibilidad de la tutela de los derechos?

En el primer caso, ella podría ser entendida como el resultado de la dinámica histórico-existencial de la hermenéutica de los derechos humanos que surgen en el signo del conflicto. La inspiración activa de la filosofía, de las culturas políticas acompañado por el impulso reactivo de las revoluciones han signado el surgimiento de los sistemas de los derechos civiles y políticos y, como consecuencia, de los derechos económicos y sociales (Cfr. Capozzi, 2005: 378-402). En episodios sangrientos, las Declaraciones de los Derechos han encontrado espacio político y afirmación jurídica. Todavía en el cuadro actual de la geopolítica, la paz como derecho humano es el final útil de un conflicto que, de un lado, ve en modo máximo un principio o una cultura en búsqueda de 'espacios vitales' y, del otro, el inevitable evento bélico/revolucionario, con la simbología del caso que sea, ya en el pasado una Bastilla para 'tomar' o, en los últimos tiempos una estatua cualquiera para 'abatir'. La guerra es ruptura y el orden jurídico que consigue asume las connotaciones políticas de un régimen legitimado a través del consenso del cual toma vida un gobierno, se activa el monopolio de la fuerza en las formas de la estatalidad. Pero, si permanecemos sobre este terreno y consideramos que el derecho a la paz sea resolutivo, no creemos que se logre un gran avance, al menos, no logramos salir de la tradicional perspectiva de la paz como 'ausencia de guerra', que por otra parte está bien delineada, en tal sentido, a la voz 'paz' de la *Enciclopedia Filosófica*. Si nuestra reflexión va en esta dirección, entonces la definición de la idea de paz puede surgir sólo a partir de una definición cualquiera de guerra. ¿Y entonces? Pareciera necesario tener en cuenta la segunda perspectiva. Pareciera indispensable poner en funcionamiento el posible inicio de un recorrido de liberación por la paz entendida como condición de posibilidad filosófica que sea plena de sentido en la superación de la vacía irrealidad del conflicto; en el hacer de una comprensión vital y, al mismo tiempo, programática; en el delinear los fundamentos culturales de una filosofía de la creatividad significativa. El tentativo en acto se delinea en la posibilidad de pensar a la paz como espacio simbólico para la génesis de los derechos humanos en dirección de la afirmación de la dignidad humana. Cuanto más los derechos encuentran condiciones cualitativas en la relación entre los seres humanos, tanto más el perfil de la dignidad encuentra espacios de salvaguardia siempre más alargados.

1. La Filosofía de la Paz

Nos hemos preguntado si la paz es un derecho humano que nace como los otros derechos para la afirmación de la dignidad humana o, si ella misma es idónea para ser condición de posibilidad filosófica, para la génesis de los derechos. Si afirmamos que la paz puede ser un 'principio filosófico' en sus aspectos valorativos y que pueda al mismo tiempo determinarse sobre el plano de la consecuencia jurídico-política, podríamos excluir el sentido resolutivo para introducir un *príus* condicionante del cual partir, para la construcción de una filosofía programática de la paz para los derechos humanos, en las causas y los efectos. La paz como inicio se desarrolla como fin y no como medio, como ya indicaba Aristóteles en la Política (Cfr. Aristóteles, 1993).

La *pax romana*, en sentido histórico, o la *pax americana* de nuestros días son necesarios para entender como 'medios' para preservar la *civitas* de los llamados bárbaros en el pasado antiguo y la '*democracia mercantil*' de los 'nuevos bárbaros'. Pero, podemos decir, que la paz sea más que un simple argumento político. Ella toca los puntos profundos del ánimo humano. No podemos negar que haya un ligamento de doble paz entre paz y religión (Cfr. Panikkar, 2003: 50-61). "Paz religiosa" es categoría notoria en la óptica de la *pax spiritualis* como verdadera paz, así como "Paz política", atiene a la *pax temporalis*, que mira a la realidad. La Filosofía de la paz debería poner las condiciones para la afirmación de una *pax civilis*, de un 'reino' humano de la totalidad que supere la vieja perspectiva que veía al hombre recogido en su mundo interior, en la búsqueda del equilibrio más allá de la mundialidad. De otra forma, sin la recuperación de la referida condición, el hombre es transformado en el punto modal de la era tecnocrática. La sociedad impuesta por el complejo tecnocrático actual no consiente tener ni tiempo ni espacio para la paz. Ni siquiera el proyecto de Kant tendría la posibilidad de realizarse en este escenario, no obstante como escribe Cattaneo, "*el hombre como fin en sí mismo (o el principio de la dignidad humana) y la idea de la paz perpetua (como superación de la actual sociedad internacional) son los temas de Kant*" (2002:XI). No estamos muy lejos de la dimensión del *tranquillitatis ordinis* de San Agustín del *De Civitate Dei*. La *pax temporalis* de Tomás es la *Pax imperfecta* de nuestros días. La encíclica *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII no habla de la 'paz en cielo'. El espacio de "maniobra" pertenece sólo para la paz de la política del mundo occidental y desarrollado, *pax imperata*, más de las veces. La paz, como las crónicas de los últimos años dramáticamente nos narran, no puede ser 'impuesta'. La paz es libre y justa. Una paz injusta no es ni siquiera paz. No estamos ha-

blando de legalidad democrática. La condición de posibilidad filosófica de la paz es implícita en la forma de ser del hombre. Libertad y justicia se relacionan en el signo distintivo de la paz como *principium philosophiae*. La paz no es un producto artificial de un mundo artificial. Cada vez que el espacio globalizado sea el terreno de cultivo de mercancías, de bienes de innumerables formas y facturas, aparece descontado también que la paz podría ser insertada en el 'listado' del consumidor virtual. El peligro está presente: ¿orden de la paz o paz del orden? La interrogante se impone en toda la propia inmediatez. ¿El orden que emana de la 'guerra que pone fin a todas las guerras' o, el orden en movimiento y dialogante, *incertum bonum* para decirla como Agustín, que prolifera en el *humus* de la *pax humana*? ¿La seguridad del orden mundial se transforma en obsesión racional al punto tal de justificar una guerra preventiva? El pilar de la guerra preventiva es normalmente notable en la convicción de vencer al enemigo próximo y de imponer la paz, la paz del más fuerte. 'Imponer la paz' de una parte por el todo, anula cualquier posible espacio de diálogo, niega la diferencia de cada plataforma valorable y exalta un armamentario privado del 'bien' pero denso de 'intereses comunes', donde se vive la aproximación de la política del acontecer más bien que la del proyectar. La paz se reduce a dato informativo y no transmite elementos de comunicación capaces de quedar exentos los sujetos en nombre de un pasado crítico pero, al contrario, necesario para recomenzar la crítica de un pasado, que es pasado contemporáneo, en su reproducción material y cultural. Ahora más que nunca, la manipulación democrática es, sin duda, aquella que viene a través de los *mass media*; siendo así, la manipulación del espacio público. Más allá de cada forma que se declina en mero formalismo y que no 'garantiza' ninguno, sino aquellos de los cuales tienen la fuerza de imponer las formas del poder. La presente deriva está indicada en un fundamentalismo de la cantidad que favorece cada principio en nombre de la mecánica de la política del tiempo presente, reconocible en la vacía ritualidad del dominio del más fuerte. La dignidad es centro de cualidad de las relaciones humanas y los derechos humanos son el 'metro' a través del cual ella puede ser definida en una determinada época. Como escribe Avitabile, "la importancia histórica de la cuestión de los derechos humanos será, quizás, aquella de haber repropuesto en la segunda mitad del siglo XX, la cuestión del derecho como cuestión crítica en relación a la legalidad" (Ewald, 2004: 52). El llamado al derecho en dirección de la justicia, desvía la atención a la cuestión de la legalidad en su definición, en la lectura que estamos haciendo como elemento de justificación de la realidad factual, hacia un cuadro en el cual "la justicia transforma la consistencia del juicio de su suceso funcional y coincide con la afirmación de la nuda legalidad que puede tener conteni-

dos normativos conformes a la actualidad del más fuerte” (Argiroffi, 2007: 32-33). La crisis actual del derecho cede el paso frente a la regla de la justificación que no introduce la mirada crítica, que presenta el conflicto sin posibilidad alguna de huir de tentaciones objetivantes, en la medida en el cual cada *status quo* se reproduce en el *ante* y en el *post*.

2. Paz, guerra, derecho

La filosofía de la paz como condición de posibilidad del derecho. El paso sucesivo a la determinación de la paz como *principium philosophiae* es entender si, efectivamente, pueden madurar los términos de una juridicidad relacional íntimamente conectada a la exigencia de invertir la relación clásica ‘paz-guerra’ sobre la perspectiva de una nueva filosofía de los derechos humanos. Como ha escrito Bobbio, “*¿entramos en una nueva fase de la historia destinada a ser contradistinguida por la paz del imperio?*” (Cfr. 1979: XV-XVI). El horizonte que se propone frente a nuestras miradas parece esto. Cuando reinaba el llamado ‘equilibrio del terror’ del mundo bipolar, era posible ‘catalogar’ las tipologías de paz con pacifismos adjuntos: de la paz externa, a la paz interna; la paz como no-guerra, paz negativa y paz positiva (muy importante en el derecho internacional, sobre el plano técnico-jurídico); paz justa y paz injusta; paz insuficiente relativa a la guerra como mal necesario. Sobre el plano histórico, con una precognición hermenéutica de las grandes obras sobre la paz, partiendo del *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa* de Saint-Pierre del 1713, al célebre *Proyecto por la paz perpetua* de Kant del 1795, hasta el opúsculo de Saint-Simon y Thierry *Della riorganizzazione della società europea*, sea sobre el plano político-jurídico con la definición ahora clásica de Bobbio del pacifismo instrumental, institucional y finalístico (Idem). En el ámbito de cada ordenamiento, según Kelsen, la paz es el fin mínimo y en esta llave de lectura puede ser definible como fin común a todos los ordenamientos, un fin que no alcanzado, impide que una serie de reglas de conducta sean tipificadoras del ordenamiento mismo (1979: 100). Y las condiciones en acto signan sólo los contornos de los procedimientos de la razón del vencedor. La respuesta que sintéticamente puede ser suministrada sobre el plano de la relación derecho-guerra es aquella de una proposición de un pacifismo jurídico que sustituya la convicción del derecho generado por la relación guerra-revolución en cambio de un derecho que elimine la guerra. Los hechos históricos demuestran que el derecho no basta, no es suficiente si permanece recluso en el cono de sombra de los ordenamientos nacionales. El recorrido indicado es definible en una paz de estampa procedimental. Como ha escrito Gunther Anders, no es más posible hablar después del inicio de la era ató-

mica, simplemente de guerra y paz sino en sentido tristemente alternativo, de paz y catástrofe. El pensador alemán llamaba a los hombres “al coraje del miedo”, a la superación de la época de la “minimización y de la ineptitud de la angustia”, al grito desesperado del rechazo del hombre transformado en ‘anticuado’ (Cfr. Anders, 2006: 22-45). Son los tiempos de la formación de la llamada conciencia atómica. Hoy, en la época del actor residual, en el tiempo de la llamada guerra humanitaria que no deja en cada caso los ‘debidos espacios’ a la multiplicación de casos de tortura y violencia, mutilación y saqueos, el vencer asume el significado de convencer de la “bondad” de la propia parte, de los propios almacenes globales del Occidente y de sus peldaños sobre los cuales es posible observar una masificación del cuerpo y del espíritu. La guerra para imponer el respeto de los derechos, violando irremediabilmente el primer derecho de los seres humanos, es decir, la conservación de la vida misma. Guerra contra el derecho. Pero ¿es propio así? Podremos hablar de guerra contra el derecho en nombre del derecho, sea que se trate del *ius ad bellum* sea del *ius in bello*. Con Grocio, siglos atrás, se generaba el tentativo de humanización del conflicto, paradójicamente tentativo ‘realista’ de llevar el derecho en la guerra, con la inevitable consecuencia de permitir que la guerra entre en el derecho. La crisis del derecho internacional revela la inutilidad del mismo sistema internacional en presencia del ‘tercero ausente’, o sea, de un organismo jurídico internacional e independiente. No es simple mirar al tercer ausente, en el tiempo de la globalización. Está en juego el significado de una relación entre libertad y derecho en la era del “gran hermano”. La entrega de los individuos que limitan los propios pasos, voluntariamente, sólo a la órbita de un nuevo *Panopticon*, es signado por una libertad gélida. Guerra y globalización diseñan un escenario *hard* que sustituye el funcionamiento *soft* de la relación mercado-derecho, allí donde este último enviaba los tentativas finales de una comunicación tercera y libre. Guerra de exportación de la democracia o guerra de imposición colonial, nada que ver con la paz que no prevé injerencias humanitarias. Las guerras justas, jurídicamente y legalmente justas, moralmente competentes, llevan sobre la base de interpretaciones neokantianas a justificar sustancialmente teorías de autodefensa preventiva. Escribe Bruno Romano: “entre los hombres la guerra nace también como guerra radicada en las controversias de sentido, o en las diversas, opuestas interpretaciones de la vida. Así viene mostrado en las guerras de religión, que actualmente se reproponen en los conflictos entre los fundamentalismos religiosos, a su vez, en guerra con el fundamentalismo funcional de los países industrialmente más potentes, modelados por la prioridad jerarquizante de la producción del consumo” (2007: 65-66). La guerra es un fenómeno que muestra toda su propia funcionalidad en la edad global. La competencia mercantil del resto

se prefigura como metáfora del conflicto en dirección del expansionismo geopolítico. Es el mercado que se transforma en homogéneo en el proceso de globalización, pero los derechos no son nunca más globalizados. Se advierte, en contra, una decisiva torsión que va en la dirección de remover los contenidos esenciales, quitando el rol en las formas vacías de lo jurídico. Sobre el plano de los equilibrios mundiales, en el juego de las potencias, ¿el derecho logra dar voz al hombre o, se 'fija' en las formas de la llamada legalidad internacional a la cual, en cada ocasión, como en una liturgia cansada, todos los funcionarios globales se llaman?

3. El derecho internacional como explicitación del legalismo en la ausencia de la justicia

¿Es posible trasladar una hipótesis de filosofía de la paz como condición de posibilidad jurídica en el plano internacional? ¿Es posible, además que deseable, tender hacia un nuevo derecho internacional? En el momento estamos todavía lejos de un pleno y efectivo reconocimiento del rol central e institucional, obligatorio e imprescindible, de las Naciones Unidas como sede de garantía de la paz y de la seguridad internacional. Hay un continuo reflorcer de brotes de una soberanía, que, si bien aparentemente todavía ligada a obligaciones convencionales internacionales, reaparece para garantizar los propios derechos e intereses de los estados. El abuso del derecho de veto, por ejemplo, por parte de una restrictiva oligarquía de potencias sordas a la exigencia de una reforma *de facto* hace superfluo el rol del Consejo de Seguridad. De resto, el cuadro actual supera *lo jus ad bellum* y el *jus in bello*. Se trata, como hace notar Walzer, de mirar al *jus post bellum*, o sea, a la práctica de la justicia después de la guerra (Cfr. Walzer, 2006: XV), si se quiere de verdad instaurar una discusión significativa sobre las variables que conducen al terrorismo y a la violencia. No basta en cada caso ni pensar en una posible autoridad judicial dotada de legitimación universal sobre la base de derechos fundamentales, ni confiarse a sistemas normativos que se confrontan en un espacio territorial indefinido. Es importante desarrollar una proyección que pueda hacer visible aquella duplicidad en la acción de: ser agente y paciente, legislador y parte afectada, autóctono y extranjero, *incluido* y *excluido*. En la posibilidad de crear actividad comunicacional entre los agentes, y entre los agentes y los pacientes; en un diferir constante de los interlocutores, confrontando los personajes en los cuales, de vez en vez, el ser institución se encarna; en los roles y en las competencias de los actores, en el lenguaje de la responsabilidad y, en la conciencia de la íntima estructura de la acción, en su actuar y en su sufrir, en su hacer y ser norma, nunca despojada del sentido existencial.

Entonces, en el conjunto de recuentos sobre la historia de este actuar, en la responsabilidad por el otro y en su respuesta, en la interdependencia del derecho de aquellos que son vecinos y de aquellos que están lejos, en el ejercicio de la responsabilidad y actuar en esta comparación, en una dimensión del 'imaginario jurídico' (Cfr. Ost, 2004: 21) que excede el derecho. En este sentido, la obra formativa de las instituciones debería suscitar la apertura a la dimensión de la interconexión infinita e interdependencia, y entonces, en práctica, provocar la capacidad de una escogencia y de una dirección para tomar, de saberse colocar en la *excedencia* de la comunicación. Los principios universales han sido declarados. Aquello que se necesita es que el comportamiento de los hombres y de sus instituciones, como *inter-agentes* e *inter-locutores*, pueda manifestar una coherencia con aquel principio de universalidad de la norma que este mundo occidental ha producido, sin ponerse en una 'cómoda' posición que justifica y no va más allá, con el fin de superar aquella *mala conciencia* que todavía circunda de quien declara la paz con las razones de las armas. "En el dominio de la fuerza más, la *legalidad* no está medida por la justicia y se limita entonces a aquel 'estar a ver', al constatar que los contenidos de las normas son aquellos impuestos por la 'jerarquía de las fuerzas', que, sin una específica razón jurídica, se limita a legalizar la sujeción de los *menos fuertes*, los desesperados, a los *más fuertes*, los vencedores de la lucha biológica" (Romano, Op.cit.: 95).

La llamada 'legalidad internacional' entonces, ya sea por las condiciones históricas objetivas, o por la incapacidad de ser vivida en dirección de lo justo, no puede asumir las formas de la "justificación", marcando la distancia de una tercedad jurídica que en el diálogo encuentra las condiciones para renovar el sentido de un 'espacio', donde el hombre encuentra su propia complejidad. He aquí el punto. La legalidad que 'justifica' es contingente, se desarrolla en modo lineal, no recuerda el pasado y no proyecta el futuro. Se 'considera' en una dimensión presente donde funciona. La paz como condición de posibilidad no admite justificación, dado que ella abre un espacio simbólico donde el *logos* activa el derecho (*nomos*) en dirección de una nueva conciencia de la dignidad de la persona. No es más probable 'limitar' la plenitud de la dignidad a un normativismo lineal privado de contenidos existenciales. "La dignidad humana, ahora, no puede consistir sólo en la pura titularidad de la dignidad moral, de la subjetividad jurídica, de la libertad política y debe llegar hasta la remoción de los impedimentos sociales a la efectiva formación de la persona" (Cerroni, 1989: 89). A través del derecho entendido en su esfera fáctica, la persona encuentra su dignidad en su entereza existencial (Cfr. Avitabile, 2006: 40). Se trata de percibir la profundidad. En tal sentido la relación paz-dignidad encuentra un propio destino en la ur-

gencia de la justicia que está presente en cada ser humano más allá de la norma y de cada convención. Por este motivo, “el fenómeno derecho se presenta cuando el otro viene encontrado también y prioritariamente en su entereza existencial, o cuando entra en una relación como un ‘*que*’ y entonces no solamente como un ‘*cualquier cosa*’ del ‘sistema mercado’ (Romano, 2006: 202-203). De otra manera, el coexistir vendría al menos en una lógica de un *hacer* desesperado y cristalizado en la forma del capital indiferente. Como ha escrito Pannikar, “el tema de la paz es un desafío a la lógica y a la historia. Pero ni la lógica ni la historia constituyen la entera realidad” (Cfr. Pannikar, Op.cit.: 99).

4. Tiempo de la paz y purificación de la memoria

¿Cuáles son los elementos ‘perturbadores’ que van más allá de la lógica y trasgreden las ‘leyes’ de la historia? ¿Es posible que el tiempo de la paz en su comprenderse tridimensional pueda enmendar a sí mismo a través del rito de la ‘purificación’? La ‘purificación de la memoria’ se explicita en una tarea muy precisa que encuentra en la recuperación del pasado un medio para una posible edificación de la paz. Recuperar el pasado con todas sus contradicciones pareciera ser indispensable para una recuperación de las memorias condivididas en dirección de la paz extraña por la pacificación. “*La presunta pacificación prevé un nivel tal de desmemoria por el cual también los hechos más evidentes y notorios se transforman en nunca sucedidos*” (Tanzarella, 2001: 45). La pacificación piensa al pasado como posesión en dirección de la conservación del poder. “Quien controla el pasado, controla el futuro; quien controla el presente, controla el pasado” (Ibid: 80). La ‘purificación de la memoria’ descuenta una feroz oposición al recuerdo y una verdadera manumisión del pasado a los fines de prevenir la forma crítica del pensamiento. Parece evidente, entonces, que se deberá primero recuperar la memoria perdida en el abismo de un olvido. La propuesta de la purificación de la memoria propone entonces, revertirse en el asunto humano, trazando la vía. No recordar, excluye el dolor. Esto no es posible si el escenario de la historia es aquel del siglo de los totalitarismos donde la técnica ha encontrado el poder sobre la base de los campos de exterminio. Las *Leyes no escritas* de la conciencia frente a aquellos que han armado y justificado persecuciones de todo tipo, de las minorías lingüísticas a aquellas religiosas, de los tribunales de la Inquisición a las teorías de la superioridad de la raza, de las guerras coloniales hasta los terribles años de la *Shoah*, no son argumentos al orden del día. Tanto más por esto valen las palabras de Vladimir Jankélévitch, referidas a la voluntad difundida de olvido de la *Shoah* y a la necesidad de preservar la memoria de las víctimas y asumen un extraordinario valor general: “*el pasa-*

do tiene necesidad de que se reúna a propósito para conmemorarlo: porque el pasado tiene necesidad de nuestra memoria [...] porque el pasado no se defiende solo, como se defienden el presente y el futuro” (1988:47-48). La urgencia de custodiar la memoria inmuniza de la tentación de la justificación de lo justo al evento bélico. “La memoria purificada pide que se abandone el uso mistificador de la historia, para la cual, se es genéricamente contrario a la guerra y a la exclusión de aquellas justas y de aquello que se quiere combatir. Es con este uso que se justifica el propio favor a la guerra del presente, guerra siempre obligada, excepcional y absolutamente necesaria para obtener la justicia: entonces una guerra justa” (Tanzarella, Op.cit.: 45). Al contrario, custodiar una memoria condivida requiere que sea propio el presente que prepare el futuro, entonces, el banco de prueba de la purificación de la memoria. “Cada calificación de la memoria del hombre, está siempre envuelta en la cuestión del sentido por el sí mismo, dirigiéndose al otro-de-sí en la contemporaneidad doble” (Cfr. Romano, 2004: 358). Sólo así, el tiempo del hombre coincide con la paz y con la historia de la humanidad, para un nuevo humanismo. El tiempo del hombre requiere, en la era de la globalización, un ulterior avance en el pensar la dignidad como centro de renacimiento. “La dignidad del hombre implica que éste tenga valor en sí y no sólo a los ojos de otros hombres. La dignidad humana requiere una absolutez del valor y del fin” (Viola, 2000: 212) El conflicto, al tiempo de la ‘monarquía mediática’, se disuelve sobre diversos frentes. Los seres sociales, viven un ‘hacer’ sin por qué, perdiendo de vista la propia corporeidad en un proceso de disección de una parte de la propia identidad. El cuerpo ‘habla de nosotros’, cuenta los signos del tiempo, hace memoria física. En el universo de la información también el cuerpo es dato que huye a la condición del comprender ‘el otro que siente como yo’. Pero el sentir crea el ‘puente’ entre los hombres que se comprenden en el sufrimiento de la pérdida de la carne y del espíritu.

5. De los derechos del hombre a los derechos de la persona

En el año 60° del Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 1948, es más que natural que se encienda nuevamente el debate en torno al significado de una época que ha sido definida por Norberto Bobbio como el tiempo de los derechos. No discutimos aquí, ni la cuestión, ni el fundamento de la pretendida universalidad a la cual frecuentemente los derechos humanos son asociados en la tensión de la reflexión (Cfr. Di Santo, 2002: 10-30). El paradigma cognoscitivo al cual miramos se pone en relación del binomio derecho-técnica, en el signo de un reconocimiento de los derechos y de su sentido en un mundo siempre más tecnológico. Parecieran nunca inconfundibles, pero nunca ciertos, los derechos civiles y políticos por un lado, y, los derechos económicos y sociales

por el otro, ¿es posible pensar en un horizonte alcanzado por cuanto concierne la unidad del sujeto en su ser, hombre y persona? Las consideraciones a desarrollar son diversas y todas importantes. En primer lugar, ¿en la era del dominio de la técnica que es del hombre en su unidad? Y además como escribe Bruno Romano *¿es, de verdad, pensable que hoy el hombre sea una entidad explicable científicamente?* (Cfr. Romano, Op.cit.: 9-33) ¿Qué dice además el derecho más allá de la simple tutela declarada de las cartas y expresa en los ordenamientos? En la era del mercado de los cuerpos, de los humanos a aquellos políticos, el derecho pareciera explicar el rol, guía fundamental de liberación y de humanización del conflicto en la dimensión de la palabra perdida a ventaja del lenguaje numérico. El innegable avance de la investigación científica que signa cada día progresos en cuanto concierne los males del cuerpo que hasta ayer parecían invencibles, abre una perspectiva entusiasmante de un lado y, al mismo tiempo, pone interrogantes sobre la dimensión ética y filosófica-jurídica. Se trata de entender cómo la investigación científica sea directamente dirigida hacia una perspectiva mercantil donde la ingenierización del hombre no sea más una mera hipótesis pero encuentra confirmación en el bio-derecho privado de libertad y de responsabilidad. El derecho en su propia esencia filosófica dirige su mirada al espacio del humano y pide la propia temporalidad. En su proceso de desarrollo, el derecho pide un continuo reenvío de sentido, en la palabra circulante y no disponible. El mercado que ve en el capital la dirección de la propia vitalidad no mira al “que”. El hombre, en su parte extrínseca, como persona, es mercancía entre las mercancías, ser objeto de consumo hasta en sus vestimentas de consumidor. Él pierde la mirada, topológicamente visto por los otros, pero no se mira a sí mismo como sujeto de derechos y protagonista de la historia. Las actuales corrientes neurobiológicas hacen del hombre un constructo asubjetivo privado de libre arbitrio, a lo sumo, más funcional a las condiciones bio-sistémicas (Cfr. Romano, Op.cit.: 14). El hombre se pierde en el evento, privado de libertad frente a la propia responsabilidad, no más sujeto de derecho, no más imputable, incapaz de existir sino sólo dirigido a “desarrollarse” en la propia naturalidad. Por un lado, el avance de la técnica, en particular la manipulación genética y sus derivaciones, por el otro, la acogencia del mercado en la propia factualidad. Estamos de frente a hechos y a condiciones históricas concretas. La globalización no es un caso, en cuanto el enlace entre técnica y mercado ha provisto a los hombres de nuevos códigos interpretativos donde el progresivo aislamiento del yo, mete en seria duda la misma simbología de los derechos.

Conclusiones

Los derechos del hombre son el resultado de un desafío ideal que encuentra confirmación en una concreta dimensión política en su juridificarse en las instituciones que conocemos. Actualmente, es justo preguntarse, en la edad del encuentro entre técnica y mercado, si las instituciones no son los simulacros vacíos privados de la real perspectiva de una *diminutio* de la valía de los derechos fundamentales a causa de la incapacidad del derecho no más idóneo a garantizar el nivel de goce de la pretensión jurídica. Hay una sustancial contradicción entre los derechos declarados y lo vivido por el hombre en la propia unicidad en cuanto individuo. Esta contradicción puede ser sanada por la conquista del hombre en su ser concreto, en la propia condición palpitante, donde el *nomos* encuentra el *pathos*. El hombre concreto es persona, cuerpo no animado pero expresado mediante una conciencia que se advierte en toda su profundidad. Entre los pliegues del derecho que siempre se refleja más en los fragmentos del hombre surge la incontestable exigencia de una profundidad que ve en el pasaje epocal de los derechos humanos a la persona el tentativo de una renacida percepción de la dignidad humana (Cfr. Limone, 2005:34-65). El pasaje de los derechos humanos a los derechos de la persona no explicita una simple exigencia de un recurso a una suerte de neopersonalismo en cuanto miramos a esa como nueva posibilidad para una hermenéutica de los derechos. El límite de la dimensión del hombre en el encuentro con el sentimiento del derecho se delinea en un no advertirse más allá de la conciencia caída en la trampa de una ciencia reticular que no tiene más memoria de sí. Cuando el derecho se ocupa del hombre concreto se ocupa de la persona en la propia dimensión plural, en el propio recorrido de reconocimiento, hecho de razón y de dolor. Hoy el cuerpo se transforma en un “manifiesto”. Aparecen sobre el mismo, un sentido y un significado de una condición nueva para los derechos que encuentran la técnica, en particular discutiendo los problemas relacionados a la experimentación y a la manipulación genética hasta las posibles técnicas de alteración del principio y del fin, o sea de la vida y de la muerte (Cfr. AAVV, 2007:7-25). La corporeidad es autorepresentación que dice del sujeto entre el hombre y el mundo. Mirarse al espejo que refleja la propia imagen inicia un proceso de reconocimiento que va más allá del mismo espejo, y se descubre el valor intrínseco intersubjetivo. Esto significa que el cuerpo se destina como lugar público donde entra la técnica y lo invade. Las técnicas publicitarias, la pre-potencia de las manipulaciones mediáticas interesan al cuerpo violado en su propia profunda corporeidad entendida como íntima dimensión. Entonces, vale reconocer una valía intersubjetiva de cuerpos entre cuerpos, así gene-

rando una reflexión que tiene como tema la relación entre corporeidad y poder. A partir de Foucault, del cual nace la definición de “bio-política”, es decir, la dimensión del dominio del poder sobre el cuerpo, no pareciera impensable considerar qué expresión de la ciencia, cual la eugenética, puedan ser entendidas como prácticas de una objetivación del valor de la persona en su completa parte extrínseca. Tornar al derecho, encontrado el derecho, encontrando al hombre en su ser concreto, entre conciencia y cuerpo, significa rediscutir los derechos a través de una recuperación de sentido no más víctima de una vana búsqueda de subjetividad. La dimensión íntima del cuerpo propone la cuestión del sentido y de la relación en términos de dignidad a partir de una simbología de la corporeidad que se apropia de un reconocimiento de sí en dirección de una apertura al mundo no confundible con este último. La apertura relacional del cual el cuerpo se muestra capaz no sólo en la dimensión del yo sino también en la relación con los otros pareciera contener en sí todos los elementos necesarios para el descubrimiento de una hermenéutica idónea a la recuperación de un derecho expresión de valores finalizados a una cultura de la dignidad. Aquí el sentido de una corporeidad que se hace código interpretativo del hombre en su ser persona completa con aquella dimensión donde el *logos* y *nomos* encuentran el espacio ideal para su estructuración. La hermenéutica de la corporeidad advierte el desnivel entre mente y cuerpo pero, por esto mismo, lo supera. No se es persona sino que ésta se hace en la búsqueda continua de una intersubjetividad del bien común. Como se preguntaba Hans Jonas “*Cómo están las cosas, con la existencia de nuestro cuerpo*” (1994: 31). Los derechos en la edad de la técnica, y en particular modo aquellos que atienen a la cuestión de la medicina, se reactivan con una recuperación de una subjetividad “de carne y hueso” y no son suficientes normas y legislaciones para justificar escogencias que hacen al hombre ‘ausente’ en el propio cuerpo, pero urge la exigencia de considerar una axiología modular que una recuperación de sentido con dirección hacia la justicia. Existir, en verdad, significa proponerse a través de una superestructura simbólica que rechace cada derivación utilitarista y funcional. En este recorrido de reconquista se reactiva el derecho en el sentido de lo justo más allá de cada normación no más distinguible de la técnica.

Lista de Referencias

- ANDERS, G. (2006). **L'odio è antiquato**, Turín.
- ARISTOTELES, (1993). **Politica** (a cargo de R. Laurenti), Roma-Bari.
- ARGIROFFI, A. (1979). **Filosofia del diritto, fenomenologia del terzo e postmoderno alla luce della più antica parola del pensiero occidentale: il Detto di Anassimandro**, en: A.A.V.V., **Il cammino del diritto. Interpretazioni dell'itinerario speculativo di Bruno Romano**, Roma.
- AVITABILE, L. (2006). **Per una fenomenologia del diritto nell'opera di Edith Stein**, Roma.
- A.A.V.V. (2007). **La vita tra invenzione e senso. Per una teoresi della bioetica** (a cargo de P. Bechi- P. Giustiniani), Nápoles.
- BOBBIO, N. (1979). **Il problema della guerra e le vie della pace**, Boloña.
- CAPOZZI, G. (2005). **Forze, leggi e poteri. I Sistemi dei diritti dell'Uomo**. Nápoles.
- CATTANEO, M. (2002). **Dignità Umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica**, Padova.
- CERRONI, U. (1989). **Regole e valori nella della democrazia. Stato di diritto. Stato sociale. Stato di cultura**, Roma.
- DI SANTO, L. (2002). **Teoria e pratica dei Diritti dell'Uomo**, Nápoles.
- EWALD, F. (2004). **Diritto e rischio. Il rapporto giuridico come rapporto assicurativo** (a cargo de L. Avitabile), Turín.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1988). **Perdonare?**, Florencia.
- JONAS, H. (1994). **La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi**, Genova.
- LIMONE, G. (2005). **Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune**, Napoli.
- OST, F. (2004). **Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico**, Boloña.
- PANNIKAR, (2003). **Pace e disarmo culturale**, Milán.
- ROMANO, B. (2006). **Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto. Trenta tesi per una filosofia del diritto**, Turín.
- ROMANO, B. (2007). **Il Giurista è uno 'zoologo metropolitano'? A partire da una tesi di Derrida**, Turín.

- ROMANO, B. (2004). **Fondamentalismo funzionale e Nichilismo giuridico. Postumanesimo 'Noia' Globalizzazione**, Turín.
- ROMANO, B. **Il Giurista è uno 'zoologo metropolitano'? A partire da una tesi di Derrida.**
- TANZARELLA, S. (2001). **La purificazione della memoria**, Boloña.
- VIOLA, F. (2000). **Etica e metaetica dei diritti umani**, Turín.
- WALZER, M. (2006). **Sulla guerra**, Roma-Bari.