



CAPÍTULO 3

A fraternidade é uma categoria política?

Giuseppe Tosi

A fraternidade é uma categoria religiosa e ética, ou ocupa também um lugar relevante na teoria e na prática políticas? É essa a pergunta posta por Antonio Maria Baggio e seus colaboradores na coletânea *O princípio esquecido/1: a fraternidade na reflexão politológica contemporânea* (Baggio, 2008b). A leitura do livro e o debate com o professor Baggio inspiraram-me estas reflexões iniciais sobre o tema, ainda muito incipientes, que apresento aqui como parte de um debate mais amplo.

1. Modernidade: secularização versus legitimidade

Para entender a fraternidade em sua dimensão política devemos, antes de tudo, estudar a história do conceito, seu aparecimento e eclipse, tema abordado com muita competência pelos estudiosos que colaboraram na coletânea.

Podemos considerar a Modernidade, segundo o filósofo alemão Karl Löwith (cf. 1991), como um longo e contraditório processo de secularização do cristianismo e, em particular, das categorias teológicas que se cristalizaram durante a Idade Média; processo que encontra seu apogeu na “morte de Deus” anunciada por Nietzsche, que inaugura a época do niilismo contemporâneo.

Isso vale tanto para as categorias metafísicas da tradição que Heidegger definiu como onto-teológica (cf. 1999, pp. 185-200), quanto para as categorias políticas, como defende Carl Schmitt (cf. 2006; Idem, 2004). Desse ponto de vista, seria ilusório pensar em conseguirmos nos livrar definitivamente da influência do pensamento cristão, de seus valores, de suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo continua sendo o paradigma fundante do espírito do Ocidente.

Hans Blumenberg respondeu a Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde as sínteses patrísticas até o nominalismo tardo-medieval, é verdade também que tais conceitos se emanciparam definitivamente dessa tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diverso, e uma nova função hermenêutica (cf. Blumenberg, 1992).

Assim, por exemplo, o conceito de progresso linear não seria meramente uma secularização da idéia cristã da História da Salvação, que nasce a partir da *Cidade de Deus* de santo Agostinho, como afirma Löwith, deslocando o nascimento da Idade Moderna para o fim da Antigüidade. Fazendo assim – afirma Blumenberg – não se entenderia a ruptura epocal que a Modernidade introduz enquanto antítese da visão medieval de mundo. Como afirmou Kant, no famoso ensaio *O que é o Iluminismo*, a Modernidade iluminista finalmente permitiu à humanidade sair do estado de menoridade, de tutela, de paternalismo, e ousar pensar com sua própria cabeça: *sapere aude!* (cf. Kant, 1990, pp. 11-19).

A apologia de Blumenberg da legitimidade da Modernidade pode ser vista como um caso particular de uma concepção mais ampla da relação entre continuidade e mudança na história das idéias. Ela aproxima-se daquelas concepções que afirmam que a mudança se dá através de rupturas epistemológicas e paradigmáticas epocais, e não mediante uma evolução contínua e cumulativa. Exemplos desta concepção são o conceito de “limiar epocal”



(*Sattelzeit*) da história conceitual (*Begriffsgeschichte*) alemã, elaborado por Reinhart Koselleck (cf. 1993; Idem, 1992), e a teoria das revoluções científicas como mudança de paradigmas radicalmente incomensuráveis, de Thomas Kuhn (cf. 2003). Também poderíamos introduzir nessa perspectiva as pretensões, de amplas correntes da filosofia contemporânea, de representar um corte profundo com toda a tradição anterior, como, por exemplo, a doutrina nietzschiana da morte de Deus, a heideggeriana do esquecimento do ser, no qual teria caído toda a tradição ocidental, ou a superação (*Überwindung*) “definitiva” da metafísica, mediante a análise lógica da linguagem do primeiro Carnap e do Círculo de Viena.

Mas poderíamos igualmente estender essa concepção à história social das idéias, ou seja, a todos aqueles movimentos de transformação que propõem uma mudança *ab imis, ex novo* das relações sociais humanas. Basta pensar na grandiosa e fascinante tradição utópica de Platão a Ernst Bloch, passando por Thomas More, ou a sugestiva idéia do jovem Marx do comunismo como fim da “pré-história” e início de uma verdadeira história humana, na qual a exploração do homem sobre o homem será definitivamente abolida, e todas as contradições da história encontrarão sua superação (cf. Marx & Engels, 2002).

Nesse sentido, a posição de Karl Löwith poderia ser inserida numa visão mais geral, que defende a substancial unidade e continuidade do processo histórico, mais do que uma radical descontinuidade provocadora de rupturas epocais incomensuráveis. Assim, os estudos de Étienne Gilson sobre Descartes mostraram a dívida que o novo paradigma da consciência e da subjetividade mantinha com a tradição escolástica de Agostinho, Anselmo e Tomás, relativizando a pretensão do filósofo de fazer *tabula rasa* de toda a filosofia aprendida no colégio jesuíta de La Fleche (cf. Gilson, 1930). Do mesmo modo, poderíamos ler a grande síntese cristã entre filosofia greco-romana e judaísmo como uma

reinterpretação da metafísica platônica (sobretudo neoplatônica), no campo dogmático, e da ética estoica, no campo moral. Para citar outro exemplo, o cristianismo, sobretudo na versão católica, soube operar uma síntese muito complexa entre o rígido monoteísmo judaico e o politeísmo greco-romano, por meio da doutrina da Trindade e de todo o *pantheon* dos santos, que possui semelhanças e proximidades com o *pantheon* romano e o culto doméstico dos *penati*. Isso não significa negar que a Boa Nova tenha produzido uma ruptura profunda com essa tradição, introduzindo conceitos novos e inserindo os conceitos antigos numa nova constelação de significados.

Nesse sentido, suscitam grande interesse as observações de Carl Schmitt sobre o catolicismo como *complexio oppositorum*; por exemplo a conciliação entre Antigo e Novo Testamento, a compatibilidade entre a transcendência do monoteísmo judaico e a imanência do Deus trinitário cristão, a capacidade do catolicismo de destemperar a tensão entre as antropologias negativas, como as luteranas e calvinistas, e as antropologias positivas. Diferentemente da dogmática protestante, que afirma a corrupção total da natureza humana, o catolicismo, como ensinava Tomás de Aquino, afirma que o pecado original fere, mas não anula, a imagem originária de Deus presente em todos os homens (cf. Schmitt, 2006, op. cit.; Idem, 2004, op. cit.).

O modelo das rupturas epistemológicas epocais parece ser mais adequado para interpretar-se as mudanças que ocorrem nas ciências naturais, nas quais se dá um efetivo progresso e onde um paradigma substitui e faz cair no esquecimento o precedente; o que, ao contrário, não acontece na filosofia, na qual não se dá um efetivo progresso do conhecimento, uma vez que nenhum grande filósofo (ou corrente filosófica) pode ser considerado definitivamente superado. O desenvolvimento da história da filosofia, que é em grande parte o desenvolvimento da própria filosofia (sem necessariamente chegar à total identificação hegeliana), pode ser



melhor compreendido à luz da hermenêutica em sentido amplo. O exercício filosófico é uma contínua reinterpretação de textos, lidos em novos contextos, que oferecem novas respostas às perguntas antigas no interior de uma substancial continuidade. Existem diferentes paradigmas, mas, ao contrário da ciência e em sintonia com a arte, nenhum paradigma pode ser considerado definitivamente superado ou confutado, de tal modo que várias tradições filosóficas convivem num diálogo contínuo e incessante.

Não é nossa intenção adentrarmos nesse debate complexo, mas ele pode ser útil para a compreensão da história da gênese conceitual dos Direitos Humanos e, assim, situarmos melhor o tema da fraternidade.

2. Direitos Humanos: antigos ou modernos?

Quando nascem os Direitos Humanos? Eles já se encontram na tradição antiga e medieval ou são uma novidade absoluta da Modernidade? Segundo uma opinião difusa, eles existiriam desde os tempos imemoriais, como mostra Antígona, a “heroína do direito natural”, protagonista da tragédia homônima de Sófocles, que desobedeceu às leis da cidade para obedecer às leis não-escritas (*ágrapha nómina*)¹⁵. Os críticos dessa concepção afirmam que assim se confunde o Direito com os Direitos Humanos. O Direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe a partir do momento em que grupos humanos constituem cidades e Estados, ou seja, desde o início das primeiras civilizações urbanas (*civitates*); enquanto que os Direitos

15 “Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,/ nem essas leis são as ditadas entre os homens/ pela Justiça, companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não-escritas (*ágrapha nómina*)/ inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, /é desde os tempos mais remotos que elas vigem/ sem que ninguém possa dizer quando surgiram” (Sófocles, *Antígona*, vv. 450-457. In: Idem, 2001. Ver também Aristóteles, *Retórica*, I, 13, 1373 b 1).

Humanos seriam tipicamente modernos e ocidentais, ou seja, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: a europeia dos séculos XVI/XVII.

Durante a Antigüidade Clássica e a Idade Média, prevaleceu a longa e rica tradição do Direito Natural, desde Aristóteles até o final dos séculos XIV e XV (cf. Fassó, 2003). O jusnaturalismo antigo fundamentava-se numa concepção objetiva do Direito, entendido como conformidade a uma ordem natural, que o homem não havia construído e à qual deveria obedecer. Nessa perspectiva, o mundo humano e social era pensado em estrita analogia com o mundo natural e cósmico, o que implicava certa naturalização da política. O Direito não era fundado na vontade dos indivíduos, mas no que objetivamente todos deveriam respeitar nas relações intersubjetivas, estabelecido a partir de uma ordem que governava o mundo e era legitimada por Deus; ordem à qual os sujeitos deviam se conformar, ocupando cada um o próprio lugar, ao mesmo tempo social e natural.

Nesse contexto, os indivíduos tinham mais deveres e obrigações para com a sociedade do que propriamente direitos. Titular absoluto de direitos é Deus que, por meio das duas máximas autoridades terrenas, o papa e o imperador, e as respectivas hierarquias eclesiásticas e civis, governa o mundo. Os indivíduos são vistos como parte, membros de um todo maior, numa concepção organicista da sociedade (cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253).

Por outro lado, os conceitos de cidadania e de direitos subjetivos não eram desconhecidos da Antigüidade Clássica e na Idade Média; havia doutrinas que atribuíam um papel mais relevante aos sujeitos. É o caso das *pólis* gregas, sobretudo ateniense que, nos períodos de governos democráticos, reconheciam uma esfera da cidadãos (*polites*) livres e iguais (*eleutheroi kai isoí*), que governavam e eram governados (*archein kai archensthai*) em rodízio e que concorriam à formação das leis, às quais todos se submetiam da mesma forma (*isegoria e isonomia*). Embora, como se sabe, tal



cidadania fosse restrita a um número limitado de sujeitos – os cidadãos livres –, o sistema da democracia participativa, assim como aparece na *Athenaion Politéia*, era tão perfeito e minucioso que não encontra paralelos na história da humanidade (cf. Idem, *Política*, I, 7, 1255b 16-22; Idem, 1995).

Tal concepção de cidadania foi ampliada pelos estóicos, que, no período de transição da *pólis* grega à *cosmópolis* dos impérios helenístico e romano, elaboraram uma complexa e refinada concepção da lei natural que a identificava com Deus (*theós*) e com o *lógos* (razão, linguagem), princípio ordenador que rege e governa todo o universo (cf. Gazolla, 1999). Os estóicos propunham como modelo de uma nova *pólis*, a comunidade civil mundial, composta pelos deuses e pelos homens, e regida pela mesma lei natural. Nesta *cosmópolis* (cidade universal), onde tudo estaria subordinado ao bem superior do universo, os escravos e os bárbaros seriam considerados iguais e livres enquanto seres humanos unidos pelo princípio do amor universal (*philia*). Uma consequência do universalismo estóico é que a reta razão (*orthos lógos*) é conforme a natureza, presente em todos os homens, e comanda-lhes fazer o bem e evitar o mal. Essa lei não pode ser abolida nem pelo Senado nem pelo povo e não é diferente em Roma e em Atenas; ela é a mesma, agora, no passado e no futuro. Quem a originou e promulgou foi o próprio Zeus, e sua desobediência não é somente uma negação do mandamento divino, mas da própria natureza humana.

Constitui-se, assim, sobre tal lei uma comunidade natural, que compreende tanto os homens quanto os deuses, que devem obedecer a uma lei comum, manifestada na propensão natural do homem a amar seus semelhantes; não somente seus concidadãos, mas todos os homens, enquanto cidadãos de uma mesma república de que Zeus é o senhor. Os homens, diziam os filósofos da *Stoa*, podem conhecer essa lei mediante a razão e devem obedecer a ela, porque somente assim se tornarão virtuosos. A lei natural

constitui a base de qualquer lei positiva, e todas as leis positivas que entrem em contraste com ela não são válidas.

A influência estóica, sobretudo por meio do estoicismo romano, seria fundamental na ampliação da cidadania na época imperial; processo que se consolidou com o famoso edito de Caracalla (*Constitutio Antoniana*) de 212, que concedia a cidadania a todos os homens livres do Império Romano, independentemente de sua origem étnica, e se estendeu até as constituições justinianas do fim do Império.

O cristianismo, embora polemizando com o panteísmo subjacente à doutrina estóica, identificou-se com o igualitarismo e o cosmopolitismo estóico, em nome da fraternidade universal, sem distinção entre “bárbaros ou gregos, judeus ou romanos, escravos ou livres” (Paulo, *Cl* 3,11). O cristianismo opera, assim, uma síntese entre as duas tradições; lei natural e decálogo identificam-se. O decálogo expressa o conteúdo fundamental da lei natural, explícita e sanciona as normas universais escritas por Deus no coração de todos os homens e que todos, inclusive os pagãos, podem conhecer e devem respeitar, como afirma são Paulo numa passagem justamente famosa:

Quando os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, são Lei para si mesmos; eles mostram a obra de lei gravada em seus corações, dando disso testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem. (Idem, *Cl* 2,13-14)

A partir desses princípios, teólogos e juristas escolásticos medievais elaboraram um sistema complexo que estruturava o Direito e a lei. O ponto central do sistema era a existência de uma ordem cósmica, universal e imutável, estabelecida por Deus, definida como lei divina (*lex divina*), expressão do próprio *lógos*, ou seja, da



própria sabedoria divina. Essa lei podia ser conhecida pelos homens mediante a revelação direta de Deus pela sua Palavra, isto é, a Sagrada Escritura, ou pela razão natural. No primeiro sentido, pode-se falar de uma lei divina positiva (*lex divina positiva*), que se expressa fundamentalmente nos Dez Mandamentos da tradição judaica; no segundo caso, trata-se de lei natural (*lex naturalis*) que é comum a todos os homens, cristãos e não-cristãos.

O exemplo maior de lei divina positiva é dado pelo povo judeu. Para os judeus, a Lei (*Torah*) constitui um código de conduta moral que encontra seu fundamento no mandamento divino revelado pela Escritura Sagrada ao povo eleito. O cristianismo concilia a tradição judaica – que limitava a entrega da Lei somente ao povo eleito – com a tradição do direito natural grego, especialmente estóico, universalizando assim a mensagem de Cristo.

3. Um momento epocal de transição: continuidade e ruptura

A partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, tal concepção do Direito começa a mudar, acompanhando a “virada antropocêntrica”, que afeta todos os campos do saber humano. A Modernidade instaura uma ruptura com a maneira de viver e de pensar do mundo antigo e medieval, que encontra seu ponto de mutação entre os séculos XVI e XVII. O Direito tende, então, a ser identificado com o domínio (*dominium*), que, por sua vez, é definido como uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas (cf. Tosi, 2003). Nasce, então, a *concepção subjetiva dos direitos naturais*, que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e confere-lhe uma dignidade e um poder próprio e original, quase ilimitado, ou melhor, limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob

a égide da lei e do contrato social. Inicia assim a transição do *Direito* para os *Direitos* (cf. Villey, 2007; Idem, 2003).

Esta mudança encontra suas raízes em alguns fenômenos históricos, como a jurisprudência da Alta Idade Média, a partir dos séculos XII e XIII, associada à emergência de um novo estamento urbano, formado pelos mercantes e artesãos organizados nas guildas e corporações. Contribuiu também para a afirmação de uma concepção subjetiva dos direitos o debate, no século XIV, entre o papa João XXII e a ordem franciscana, sobre a pobreza de Cristo – sobretudo a contribuição de Guilherme de Ockham e de seus seguidores nominalistas. Um momento decisivo deu-se no século XVI, com o debate sobre a conquista da América, que teve como protagonistas os teólogos da Escola de Salamanca, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e seus dois principais antagonistas, Juan Ginés de Sepúlveda e frei Bartolomeu de Las Casas (cf. Hanke, 1959; Tosi, 2002).

Nesse contexto, alguns conceitos centrais da tradição política e jurídica, como *jus*, *dominium*, *potestas*, *jurisdictio* e *libertas*, começam a assumir um significado novo, embora a estrutura conceitual na qual estão inseridos continue sendo a tradicional, como demonstrou de forma brilhante um estudioso inglês do Direito medieval, Bryen Tierney, em seu livro fundamental *A idéia dos direitos naturais* (cf. Tierney, 1997, p. 97 e pp. 255-287).

Tierney afirma que o debate sobre a conquista é um dos momentos cruciais do desenvolvimento histórico da idéia dos direitos naturais que, na sua opinião, não ingressam na história do pensamento ocidental com as teorias secularizadas dos Direitos Humanos do liberalismo e do Iluminismo moderno, mas “são o produto final de um longo processo de evolução histórica”. Escreve Tierney:

Na realidade, esse conceito fundamental da teoria política ocidental [os direitos naturais] nasceu quase que imper-



ceptivamente nas obscuras glosas dos juristas medievais. Poder-se-ia dizer que, nas obras dos primeiros decretalistas, verificou-se uma mutação distintiva no pensamento e na linguagem, dando origem a uma espécie de idéias inteiramente novas: a espécie das teorias dos direitos naturais. (Ibidem, p. 480)

Os escolásticos de Salamanca não traem o pensamento de Tomás de Aquino, mas também não o seguem literalmente, operando um deslize de significado para responder a novos problemas suscitados pelo novo contexto histórico, sobretudo pela Conquista do Novo Mundo. Entre os temas estudados por Tierney, é crucial a relação entre *ius* (direito) e *dominium* (propriedade). Francisco de Vitoria, o fundador da Escola de Salamanca, afirma Tierney, recebe da tradição diversos significados de *dominium*: alguns mais restritos que não permitem a identificação com *ius* (como o conceito de usufruto de um bem), outros mais amplos (como o de *facultas* ou *potestas*), que tendem a uma identificação entre *dominium* e *ius*.

Na concepção objetiva, o Direito era definido *prima facie* como uma relação objetiva, como *iustum* ou *res iusta*. Tratava-se de um humanismo social, objetivista, fundado não na vontade, no gosto ou nas preferências dos artífices da justiça, mas na “matéria devida”, medida na relação objetiva entre diversos sujeitos humanos, Deus e a natureza (cf. Composta, 1988, p. 273). Os mestres de Salamanca aparentemente reafirmam tal concepção e restabelecem, pelo menos formalmente, a doutrina tomista; mas acabam por assumir a definição dos teólogos *moderni*, ou seja, a identificação entre *dominium* e *ius*¹⁶, e a definição do *dominium* como “poder ou faculdade de possuir um bem qualquer para seu uso lícito, em

16 “Deinde aiunt (iuniores) *dominium idem esse prorsus quod ius secundo modo acceptum (pro legitima potestate), qua quis fungitur in personam aliquam vel rem*” (De Soto. *De Iustitia et Iure*, IV, I, p. 279).

conformidade com as leis e os direitos instituídos racionalmente (*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas*; *Ibidem*), acolhendo assim a concepção subjetiva dos direitos naturais. É a passagem do direito natural (*jus*) aos direitos naturais (*iura*).

Uma aplicação muito importante desses princípios foi a questão indígena: “*fundamentum dominii est imago Dei*” (“o fundamento da propriedade/senhorio é a imagem de Deus”), diziam De Soto, Vitoria e Las Casas; “*Barbari isti sunt ita veri domini publice et privatim sicut christiani*” (“os indígenas eram verdadeiros senhores dos seus bens, do ponto de vista do direito público e privado, da mesma maneira que os cristãos”), dizia Francisco de Vitoria; “*A principio generis humani, omnis homo, et omnis terra, et omnis res, de iure naturali et gentium primaevo, fuit libera et allodiali, id est, franca, nulli subiecta servituti*” (“Desde o início do gênero humano, todo homem, toda terra e todo bem, em função de um primordial direito natural e das gentes, eram livres e alodiais, ou seja, francas, não sujeitas a nenhuma servidão”) é o *incipit* do tratado *De Regia Potestate* de Bartolomeu de Las Casas.

Será Bartolomeu de Las Casas que irá desenvolver o pensamento dos escolásticos de Salamanca da forma mais original e radical, utilizando as fontes jurídicas e a jurisprudência medievais já existentes (cf. Tierney, op. cit., p. 393-394). Para Tierney,

toda a obra de Las Casas foi inspirada pela convicção de que os índios poderiam ser convertidos ao cristianismo somente mediante uma persuasão pacífica, sem nenhum tipo de violência ou coerção,

e que

no fim da sua vida, no *De Thesauris*, Las Casas defendeu a tese de que o governo espanhol das Índias, assim como



efetivamente havia sido produzido – uma conquista pela violência, seguida do saque das terras e dos seus habitantes – era completamente ilegítimo. A situação somente poderia ser reparada restituindo completamente aos indígenas todos os direitos, as terras e os tesouros que haviam sido roubados.

E conclui:

apelando aos princípios do Direito comumente aceitos, Las Casas deu corpo e vida à idéia dos direitos naturais que havia sido desenvolvida nas academias. (Ibidem, p. 400)

Enfim, o estudioso levanta a hipótese historiográfica de que, nesse debate, é possível encontrar um dos elos que faltam para dirimir a disputa entre Karl Löwith e Hans Blumenberg sobre a legitimidade da Modernidade. Certamente os direitos naturais dos escolásticos espanhóis não são os direitos secularizados dos modernos, mas constituem um momento crucial de passagem e transição da Idade Média à Modernidade (cf. Ibidem, pp. 449-485):

Assim que apareceu, a idéia de que todas as pessoas possuem direitos demonstrou uma vitalidade e uma adaptabilidade notáveis e revelou-se importante com relação a uma variedade de problemas emergentes [...]. A idéia dos direitos naturais, nas suas primeiras formulações, não era uma teoria do "individualismo atomista"; não era necessariamente contraposta aos valores das sociedades tradicionais e não decorria de nenhum tipo particular de filosofia ocidental. Ela coexistia com diversas filosofias, desde os sistemas de orientação religiosa da época medieval até as doutrinas secularizadas do Iluminismo. O único fundamento necessário de uma teoria dos Direitos Humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana. (Ibidem, p. 494)

A doutrina dos direitos naturais, que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu “no coração” de todos os homens (cf. Maritain, 1967; Lima, 1999). É praticamente uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos Direitos Humanos se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na idéia de que cada ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na idéia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais (cf. Tosi, 2007, pp. 125-154). Desse ponto de vista, a doutrina moderna dos Direitos Humanos pode ser considerada como uma “secularização”, ou seja, uma tradução em termos não-religiosos, mas laicos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã (cf. Vaz, 1993)¹⁷.

A história dos Direitos Humanos é, por isso, moderna, embora suas raízes sejam antigas, pois somente na Modernidade os conceitos adquirem seu significado próprio e distinto do antigo. Há ruptura, mas também continuidade entre a tradição jusnaturalista antiga e moderna: a conceitualidade antiga e medieval não desaparece abruptamente, não somente pela permanência das tradições religiosas nas sociedades modernas e contemporâneas mas também pela secularização dos conceitos religiosos, ou seja, pela sua tradução numa linguagem não mais sagrada, mas secular e leiga. Assim, os conceitos da teologia política e da metafísica cristã, consolidados no Ocidente durante muitos séculos, continuam

17 Norberto Bobbio afirma a respeito: “A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do Direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores), a secularização da ética cristã (*etsi daremus non esse deum*)” (Bobbio, 1992a, p. 59).



operando em profundidade nas legitimações últimas das convicções morais e éticas da nossa cultura laica e secularizada.

4. A fraternidade e os direitos do “outro”

Se isso é verdade, podemos afirmar que não só a fraternidade mas também a igualdade e a liberdade são conceitos que encontram suas raízes no cristianismo: os Direitos Humanos são parte da tradição histórico-conceitual do cristianismo, e a prova direta disso é que assim são percebidos pelas tradições não-ocidentais, que acusam os Direitos Humanos de não serem universais, mas justamente ocidentais e cristãos. Então, por que a fraternidade foi “esquecida” e, ainda hoje, não encontra o merecido reconhecimento como categoria política tão significativa quanto a liberdade e a igualdade?

A resposta mais fácil seria responsabilizar a própria secularização e a perda das raízes religiosas e cristãs. Com efeito, toda secularização implica também uma perda; no caso específico, a dimensão subjetiva dos Direitos adquire uma força anteriormente desconhecida, consoante com o individualismo dos modernos, em detrimento da dimensão objetiva do Direito e, portanto, dos limites ao desenvolvimento do sujeito.

Apesar de ter alguma plausibilidade, essa resposta encontra o desmentido da própria história da Igreja, que deveria alertar para o fato de que, ao longo dos séculos em que o paradigma da fraternidade foi hegemônico na *Societas* e na *Respublica Christiana*, isso não impediu a criação de sociedades altamente hierarquizadas, com privilégios de *status*, com fortes conflitos internos e externos, em que prevalecia um paradigma organicista de subordinação da parte ao todo, em que os súditos tinham mais obrigações do que direitos etc. E não podemos culpar por isso a falta de religiosidade ou o individualismo burguês, que ainda não haviam surgido.

Ao final, como bem disse um filósofo “laico”, Bobbio, é um alvissareiro sinal dos tempos o fato de que, na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, estivessem confluídas as três principais doutrinas ético-políticas do Ocidente: o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social (cf. Bobbio, 1992b, p. 262¹⁸). Todos sabemos que essa junção não é desprovida de tensões e até mesmo de contradições, porque, “por trás” da Declaração existem concepções ideológicas muito diferentes. Mas essa convergência das três doutrinas é algo muito precioso e original na história da humanidade, que devemos preservar.

Nesse sentido, seria preciso abandonar uma postura antimoderna e abrir um diálogo crítico com a Modernidade: não se trata de colocar a fraternidade *contra* a liberdade e a igualdade, mas *com* elas, articulando dialeticamente os três conceitos e retomando a antiga tradição do humanismo cristão. A fraternidade poderá desempenhar um papel político se for capaz de interpretar e transformar o mundo real em que vivemos, mostrando assim um valor heurístico e uma eficácia prática.

E talvez aqui resida a dificuldade principal da fraternidade enquanto categoria política: uma ética da solidariedade é uma ética, mas não uma política, ou seja, é um valor que é “realisticamente” mais difícil de realizar enquanto categoria política. Um iluminista como Kant, apesar das claras raízes teológicas do seu imperativo categórico e do seu cosmopolitismo, rejeitaria esse conceito por ser “paternalista”; um marxista, por ser um conceito que escamoteia as divisões irreduzíveis entre classes antagônicas; um realista político, como Schmitt, consideraria a fraternidade um conceito “apolítico”, que desconhece a “categoria do político” por excelência, ou seja, a dura realidade das relações amigo/inimigo; um weberiano, por ser um conceito que faz parte de uma ética de princípios, incompatível com a ética da responsabilidade que deve guiar a esfera política.



O dilema está bem representando por Weber, cuja posição resumo com palavras minhas. O mundo seria bem pior se não existissem os grandes profetas religiosos com suas mensagens éticas e, entre elas, a mais alta mensagem, a do evangelho de Jesus Cristo. Mas, com o Sermão da Montanha, não se governam os povos ou, como dizia Maquiavel, com os *pater-noster* não se governam as nações (cf. Weber, 1999). Esse é o dilema da relação entre ética e política, que ainda não encontrou uma solução satisfatória na teoria e na prática.

Todos os ensaios dos dois volumes de *O princípio esquecido*, sobretudo aqueles que se ocupam de ciência política, da democracia e da análise histórica das revoluções, procuram responder a essas objeções, reivindicando o papel não somente ético e religioso mas também político, emancipatório e até revolucionário da fraternidade, polemizando assim com o realismo político e a teoria das elites (Lo Presti), o liberalismo burguês que prega a liberdade em casa, mas reprime duramente e nega a libertação dos escravos negros em Haiti (Baggio, 2008a); as revoluções que pretendem criar *ex nihilo* um homem e uma sociedade nova, tarefa mais messiânica e religiosa do que política (Pezzimenti, 2008).

A tese central parece-me ser a seguinte: ao enfatizar a liberdade e a igualdade em detrimento da fraternidade, a Modernidade acentuou os aspectos individualistas e egoístas dos Direitos Humanos, esquecendo o caráter social, fraterno e solidário desses mesmos Direitos, que não são simplesmente do indivíduo e dos grupos ou classes, mas também do “outro”, do mais pobre, do mais desfavorecido. Se a liberdade remete ao indivíduo na sua singularidade, e a igualdade abre para uma dimensão social que, no entanto, permanece no âmbito da identidade de certo grupo ou classe social *contra* outros, a fraternidade remete à idéia de um “outro” que não sou eu nem meu grupo social, mas o “diferente” diante do qual tenho deveres e responsabilidades, e não somente direitos a opor. A fraternidade é entendida aqui de maneira oposta à famosa resposta de Caim quando interpelado pelo Senhor: “Onde está teu irmão

Abel?’ E ele respondeu: ‘Não sei. Acaso sou eu responsável por meu irmão?’” (Gn 4,8-9). Caim era irmão no sentido carnal, mas não foi fraterno, porque não se sentia *responsável* pelo outro. Por isso, Jesus Cristo disse que seus irmãos eram o que o seguiam (cf. Mt 12,46-50), desvinculando o sentido de fraternidade dos laços de sangue para laços mais amplos e tendencialmente universais.

Este é o grande desafio que os Direitos Humanos enfrentam no século XXI, no mundo globalizado, esta é a nova grande tarefa a ser realizada no século XXI: a superação de uma lógica meramente identitária, em direção a um reconhecimento efetivo da alteridade, da diversidade e da reciprocidade. Na segunda metade do século XX, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ocorreu uma impressionante proliferação de direitos: multiplicação, especificação, universalização, foram todos processos que levaram a um aumento assustador da “quantidade e qualidade” dos direitos em nome do princípio utópico: “todos os direitos para todos” ou “todos têm direito a ter direitos”. Essa proliferação não somente cria uma grande frustração – porque, de fato, ao aumento da “lista” de Direitos Humanos corresponde o aumento ainda mais vertiginoso de seu desrespeito – mas também coloca em discussão o fundamento individualista dos direitos. Na tradição liberal, o espaço de liberdade do sujeito é limitado somente pelo espaço da liberdade do outro, sob a égide da lei. No entanto, sabemos que o conjunto de direitos não é harmônico, que existem conflitos entre classes de direitos e limites ao gozo desses direitos. Por exemplo, a questão ambiental e o surgimento dos “direitos ecológicos” mostram a existência de limites “naturais” para a realização dos direitos, limites tão rígidos que, se não respeitados, podem pôr em perigo a própria sobrevivência da espécie humana. O debate sobre a bioética levanta também a necessidade de limites éticos: nem tudo o que “podemos” fazer tecnicamente “devemos” fazer. Os debates sobre o direito ao desenvolvimento colocaram a questão dos “limites sociais” do desenvolvimento, se este quer ser socialmente justo e distribuidor, e não concentrador de riquezas.



Tudo isso leva a pensar que uma mera ética dos direitos, com seus fundamentos individualistas, seja insuficiente e deva ser inserida numa ética da responsabilidade, que considere o “outro”, como a defendida por Hans Jonas (cf. 1990) e pelos filósofos e teólogos latino-americanos da libertação (cf. Oliveira, 2002, pp. 59-81).

Portanto, é preciso rever a dialética identidade/alteridade. Cada ser humano nasce num determinado lugar geográfico e social, e isso implica a assimilação de determinada língua, cultura e “maneira de ser no mundo”, que faz com que nós nos tornemos o que somos. O homem, com efeito, não nasce homem, mas se faz homem. É impossível renunciar a essa identidade originária, que faz parte da nossa condição humana, enquanto seres não totalmente predeterminados pela natureza. Ela se constrói necessariamente num confronto intersubjetivo entre um *eu* e um *outro*, e entre *nós* e os *outros*. Porém, como diziam os filósofos escolásticos medievais: “*Omnis determinatio est negatio*”, toda determinação é, ao mesmo tempo, negação: o *eu* define-se como tal enquanto se relaciona com o *não-eu*, o outro, o diferente. Mas essa negação, que é, ao mesmo tempo, lógica e ética, não pode chegar a ponto de desconhecer, na diversidade, o que há de comum, ou seja, a identidade.

A identidade é construída na relação dialética entre subjetividade e alteridade. Essa relação pode ser meramente negativa: o outro é visto como um não-eu, o diferente de mim. Se a alteridade permanecer nesse nível, o outro se tornará o inimigo, o adversário, aquele que me é hostil e do qual devo desconfiar. A dialética entre subjetividade e alteridade não pode ser suprimida, porque é parte constitutiva da construção da nossa identidade; mas tal dialética não significa que o outro deva ser visto necessariamente como inimigo, desconhecendo a condição humana comum em que todos estamos.

Essa dialética, que é parte integrante do processo de reconhecimento social, vale tanto nas nossas relações individuais no cotidiano, quanto nas relações entre grupos, classes, povos, Estados e civilizações. A violência nasce com a desqualificação

do outro, a retirada do outro das suas características humanas, para colocar em evidência os aspetos negativos e, assim, desumanizá-lo. Esse procedimento pode levar até ao aniquilamento do outro, quando este é visto como inimigo absoluto, como no caso extremo do nazismo e da “solução final” para o povo judeu e outros indivíduos e grupos sociais considerados inferiores¹⁹.

Alguns teóricos do “choque de civilizações” tendem a reproduzir esse mecanismo de desqualificação: as civilizações não-ocidentais, especialmente a islâmica, são diferentes, perigosas, inimigas, e devem ser combatidas. Todo islâmico é potencialmente um terrorista perigoso. Na verdadeira guerra que se trava nas favelas brasileiras entre o traficante e a polícia, esse fenómeno também é reproduzido: para matar e torturar o outro, preciso antes “matá-lo” simbolicamente na minha mente, retirando-lhes as características humanas. Nas relações cotidianas, recorremos muitas vezes, consciente ou inconscientemente, a mecanismos de desqualificação e desumanização deste tipo: “esse ‘cara’ é um porco, um animal” etc.

Como sabemos, o homem é um dos poucos seres vivos – ou talvez o único – que desenvolveu uma altíssima agressividade intra-específica, praticamente desconhecida no mundo natural, embora este seja dominado pela luta pela sobrevivência. O homem, à diferença dos outros animais, cuja agressividade é geralmente extra-específica e determinada por necessidades vitais, possui uma alta dose de agressividade contra o próprio semelhante. Nesse sentido, não poderíamos afirmar propriamente que o homem é o lobo do outro homem, segundo uma máxima latina que Thomas Hobbes tornou famosa: *homo homini lupus*. Na verdade, os lobos não agredem os outros lobos de forma tão generalizada, cruel e violenta como os homens fazem com seus semelhantes.

19 O testemunho mais dramático e, ao mesmo tempo, mais lúcido sobre até que ponto pode chegar o “mal absoluto”, segundo a fórmula de Hannah Arendt, encontra-se no livro de Primo Levi *Se este é um homem* (1989).



Como superar essa dialética negativa da alteridade? Promovendo uma dialética da intersubjetividade, na qual o outro não seja reconhecido como um inimigo, ou seja, simplesmente como um *não-eu*, mas como um *outro eu*: “eu mesmo como um outro”, segundo a fórmula feliz de Paul Ricœur (cf. 1996). Reconhecer o outro como a mim mesmo significa superar uma dialética puramente negativa da alteridade, para alcançar o reconhecimento comum de pertença, que é parte da nossa condição humana. Afinal, essa máxima é uma secularização do princípio cristão de amar ao próximo como a si mesmo. Por isso, precisamos reconhecer no outro o que há em comum com nossa condição humana: todos sofremos as mesmas dores, todos temos o mesmo corpo, todos sentimos os mesmos sentimentos, todos precisamos de reconhecimento social e afetivo, ser reconhecidos em nossa identidade e diversidade. Nesse sentido, parecem-me muito interessantes os ensaios de *O princípio esquecido* que se referem à relação entre fraternidade e Direitos Humanos (cf. Aquini, 2008), à fraternidade na teoria política internacional (cf. Ferrara, 2008; Buonomo, 2009, pp. 151-173).

Continuo com dúvidas sobre a eficácia da fraternidade como categoria política, porque na sociedade em que vivemos (mas também nas sociedades que nos precederam), a política sempre foi governada realisticamente por interesses pessoais ou de grupos. Porém a idéia de fraternidade tem uma chance de desempenhar um papel político relevante no âmbito das relações internacionais, por fazer referência à idéia-guia de que “*la humanidad es una*”, como já dizia Bartolomeu de Las Casas, retomando uma antiga tradição de direito natural e negando as teorias não-adamíticas sobre a origem dos índios, que circulavam no seu tempo (cf. Hanke, 1985). No âmbito das relações entre os povos, numa época de globalização caracterizada como sociedade de risco (*Risikogesellschaft*), a idéia de uma fraternidade universal pode alcançar um nível mais amplo de consenso, no momento em que o que está em jogo é a própria sobrevivência da humanidade.

Por isso, concordo com os ensaios que apontam para a necessidade de uma transição do Direito Internacional dos Estados soberanos para um Direito cosmopolita que se preocupe das questões ecológicas, da paz e da guerra, do desenvolvimento, ou seja, de todas as questões que passam por cima das fronteiras dos Estados e exigem a superação de uma lógica meramente individualista, do interesse pessoal ou de grupo ou de classe, ou de etnia. Diante dos perigos que ameaçam a sobrevivência da humanidade, temos dois caminhos: ou a volta ao estado de natureza da guerra de todos contra todos, ou o reconhecimento de que estamos num mesmo barco e devemos procurar saídas coletivas que possam salvar a todos. A história humana não nos autoriza a apostar no sucesso da segunda proposta mas também não nos autoriza a permanecer na inércia. Como disse Bobbio citando Kant: “Os que dizem que o mundo vai ser sempre como foi até hoje contribuem para que sua previsão se realize” (cf. Bobbio, 1992c, p. 140).

Enfim, *O princípio esquecido* não quer simplesmente apresentar uma análise sociológica, política e jurídica, mas provocar, incentivar, uma ação ético-política, ou seja, contribuir para criar uma cultura do respeito ao outro, da tolerância, da fraternidade ativa, da não-violência, que fortaleça uma educação aos valores fundamentais dos Direitos Humanos na sua integralidade, que não são somente os meus direitos, mas também os do outro. É bom saber que estamos todos engajados nessa árdua tarefa, ainda que com motivações diferentes. Mais do que a ortodoxia, é importante a ortopraxis das pessoas de “boa vontade” para a realização do ideal regulador do Reino de Deus, como afirmam os Evangelhos, ou do Reino dos Fins, como diz Kant, usando uma linguagem secularizada.

Devemos continuar lutando para que isso se realize com o otimismo da vontade, mas com o realismo da inteligência, conscientes de que a realidade é muito mais complexa e dura do que os nossos desejos.