IV
¿La fraternidad es una categoría política?*

por Giuseppe Tosi**

* Este ensayo es una reformulación extendida de la charla desarrollada en la mesa redonda con el Prof. Antonio Maria Baggio en la Universidad Federal de Paraíba (Brasil), el 27 de marzo de 2008.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de los Estudios de Padua (Italia), y profesor de Historia de Filosofía y Derechos Humanos en la Univer-sidad Federal de Paraíba.

MODERNIDAD: SECULARIZACIÓN *VERSUS* LEGITIMACIÓN

Para entender la fraternidad en su dimensión política tenemos que, primeramente, estudiar la historia del concepto, su surgimiento y eclipse, tema abordado con mucha competencia por los estudiosos que colaboraron en el primer y segundo volumen sobre la fraternidad[1].

Podemos considerar la Modernidad, como afirma el filósofo alemán Karl Löwith[2], como un largo y contradictorio proceso de secularización del cristianismo y en particular de las categorías teológicas que se cristalizaron durante el Medioevo; proceso que encuentra su punto máximo en la "muerte de Dios" anunciada por Nietszche, que inaugura la época del nihilismo contemporáneo. Esto vale tanto para las categorías metafísicas de la tradición, que Heidegger[3] ha definido como onto-teológica, como para las categorías políticas, como defiende Carl Schmitt[4]. Desde este punto de vista, sería ilusorio pensar en poder librarnos definitivamente de la influencia del pensamiento cristiano, de sus valores, de sus coordenadas conceptuales: aunque esté secularizado, el cristianismo permanece como el paradigma que fundó el espíritu del Occidente.

Hans Blumenberg[5] respondió a Löwith afirmando que, si es verdad que los conceptos modernos encuentran sus raíces en el

1. BAGGIO, A.M. (comp.): *El principio olvidado: la fraternidad*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2009.
2. LÖWITH, K.: *O sentido da história,* Ediciones 70, Lisboa, 1991; LÖWITH, K.: *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milán, 1998.
3. HEIDEGGER, M.: *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*, Nova Cultural, San Pablo, 1999, pp. 185-200 (Los pensadores).
4. SCHMITT, C. *Teología política*, Struhart & cia., Buenos Aires, 1985. ID. *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2004.
5. BLUMENBERG, H.: *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Madrid, 2008.

cristianismo y en la teología cristiana, desde la síntesis patrística hasta el nominalismo del Medioevo tardío, es verdad también que tales conceptos se emanciparon definitivamente de esta tradición, adquiriendo una legitimación propia y ocupando un lugar nuevo y distinto, y con una nueva función hermenéutica.

Así, por ejemplo, el concepto de progreso lineal no sería una mera secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, que nace a partir de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, como afirma Löwith, transportando el nacimiento de la Modernidad para el final de la Antigüedad. Así, en este contexto, afirma Blumenberg, no se entiende la ruptura epocal que la Modernidad introdujo en cuanto antítesis de la visión medieval del mundo. Como afirmó Kant en el famoso ensayo *Qué es el Iluminismo*, la Modernidad iluminista finalmente permitió que la humanidad saliera de su estado de minoridad, de tutela, de paternalismo y osara pensar con su propia cabeza: ¡*sapere aude*![6]

La apología de Blumenberg de la legitimidad de la Modernidad puede ser vista como un caso particular de una concepción más amplia de la relación entre continuidad y cambio en la historia de las ideas. Ella se aproxima a aquellas concepciones que afirman que el cambio se da a través de rupturas epistemológicas y paradigmáticas epocales, y no a través de una evolución continua y acumulativa. Ejemplos de esta concepción son el concepto de "umbral epocal" (*sattelzite*) de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) alemana, elaborado por Reinhart Koselleck[7], y la teoría de las revoluciones científicas como cambio de paradigmas radicalmente inconmensurables de Thomas Khun[8]. Podríamos también introducir las pretensiones de amplias corrientes de la filosofía contemporánea de representar

6. KANT, I.: "Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?", en A paz Perpétua e outros opúsculos, Ediciones 70, Lisboa, 1990, pp. 11-19. Ed. cast.: *La paz perpetua*, Long Seller, Buenos Aires, 2001.

7. KOSELLECK, R.: *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidos Ibérica, Barcelona, 1993. ID. "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos", *Estudios Históricos*, CPDOC-FGV, Río de Janeiro, 1992, vol. 5, n° 10, pp. 134-46.

8. KUHN, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económico, Buenos Aires, 1992.

un corte profundo con toda la tradición anterior; como por ejemplo la doctrina nieztschiana de la muerte de Dios, heideggeriana del olvido del ser en donde habría terminado toda la tradición occidental, o la superación (*uberwindung*) "definitiva" de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje del primer Carnap y del Círculo de Viena.

Pero podríamos extender también esta concepción en la historia social de las ideas, es decir, a todos aquellos movimientos de transformación que proponen un cambio "ab imis", "ex novo" de las relaciones sociales humanas: basta con pensar en la grandiosa y fascinante tradición utópica de Platón a Ernst Bloch, pasando por Thomas Moro, o la sugestiva idea del joven Marx del comunismo como fin de la "prehistoria" e inicio de una verdadera historia humana en la cual se verá definitivamente abolida la explotación del hombre por el hombre, y todas las contradicciones de la historia encontrarán su superación[9].

En este sentido, la posición de Karl Löwith podría ser anexada a una visión más generalizada que defiende la sustancial unidad y continuidad del proceso histórico, más que una radical discontinuidad provocadora de rupturas epocales inconmensurables. Así, los estudios de Etienne Gilson sobre Descartes mostraron la deuda que el nuevo paradigma de la conciencia y de la subjetividad mantenía con la tradición escolástica de Agustín, Anselmo y Tomás, relativizando la pretensión del filósofo de hacer *tabula rasa* de toda la filosofía aprendida en el colegio jesuita de La Fleche[10]. Del mismo modo, podríamos leer la gran síntesis cristiana entre filosofía greco-romana y judaísmo, como una reinterpretación de la metafísica platónica (sobre todo neoplatónica), en el campo dogmático y de la ética estoica, en el campo moral. Para citar otro ejemplo, el cristianismo, sobre todo en la versión católica, supo operar una síntesis muy compleja entre el rígido monoteísmo judaico y el politeísmo grecorromano, a través de la doctrina de la Trinidad y de todo

9. MARX, K.; ENGELS, F.: *La ideología alemana*, Ed. Laia, Madrid, 1987.

10. GILSON, E.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1930.

el *pantheon* de los santos, que posee semejanzas y proximidades con el *pantheon* romano y el culto doméstico de los *penati.* Esto no significa negar que la "buena nueva" haya producido una ruptura profunda con esta tradición, introduciendo nuevos conceptos y colocando a los antiguos en una nueva constelación de significados.

En este sentido, presentan un gran interés las observaciones de Carl Schmitt sobre el catolicismo como *complexio oppositorum;* por ejemplo la conciliación entre Antiguo y Nuevo Testamento, la compatibilidad entre la trascendencia del monoteísmo judaico y la inmanencia del Dios trinitario cristiano, la capacidad del catolicismo de calmar la tensión entre las antropologías negativas, como las luteranas y calvinistas, y las antropologías positivas. De manera diferente de la dogmática protestante, que afirma una total corrupción de la naturaleza humana, el catolicismo, como enseñaba Tomás de Aquino, afirma que el pecado original lastima pero no anula la imagen originaria de Dios presente en todos los hombres[11].

El modelo de las rupturas epistemológicas epocales parece ser más apto para interpretar los cambios que ocurren en las ciencias naturales, donde se origina un progreso efectivo y donde un paradigma reemplaza y hace caer el precedente en el olvido; esto es lo que, contrariamente, no sucede en la filosofía, ya que no hay un progreso efectivo del conocimiento, porque ningún gran filósofo o corriente filosófica pueden considerarse superados de manera definitiva. El desarrollo de la historia de la filosofía, que en su gran parte es el desarrollo de la misma filosofía (sin llegar necesariamente a la total identificación hegeliana), puede ser comprendido mejor a la luz de la hermenéutica en un amplio sentido. El ejercicio filosófico es una continua reinterpretación de textos, leídos en contextos distintos, que ofrecen nuevas respuestas a antiguas preguntas en el interior de una continuidad sustancial. Existen distintos paradigmas, pero al contrario de la ciencia y en sintonía con el arte ningún paradigma puede ser considerado definitivamente superado o rebatido, de tal modo que varias tradiciones filosóficas conviven en un continuo e incesante diálogo.

11. SCHMITT, C.: *Teología política*, cit. e ID: *Catolicismo y forma política*, *Op. cit*.

Nuestra intención no es penetrar en la complejidad de este debate, sino utilizarlo para comprender la historia de la génesis conceptual de los derechos humanos y, de este modo, ubicar mejor el tema de la fraternidad.

DERECHOS HUMANOS: ¿ANTIGUOS O MODERNOS?

¿Cuándo nacen los derechos humanos? ¿Éstos ya se encuentran en la antigua tradición medieval o son una absoluta novedad de la Modernidad? Según una difundida opinión, éstos existieron desde tiempos remotos, como muestra Antígona, la "heroína del derecho natural" protagonista de la homónima tragedia de Sófocles. Antígona desobedece las leyes de la ciudad para obedecer las leyes no escritas (*ágraphta nómina)*[12]. Los críticos de esta concepción afirman que así se confunde el derecho con l**os** derechos humanos. El derecho (*díkaion* en griego, *jus* en latín) tiene su origen cuando los grupos humanos constituyen ciudades y Estados, es decir, en el inicio de las primeras civilizaciones urbanas (*civitates*); mientras que los derechos humanos son típicamente modernos y occidentales, es decir, nacen en un determinado período histórico y en una determinada civilización: la europea de los siglos XVI /XVII.

Durante la Antigüedad clásica y la Edad Media prevaleció la larga y rica tradición del derecho natural, desde Aristóteles hasta finales de los siglos catorce y quince[13]. El *jusnaturalismo*

12. "Pero Zeus no fue su heraldo ante mí/ tampoco esas leyes son las dictadas entre los hombres/ por la Justicia, compañera de morada/ de los dioses infernales; y no me pareció/ que tus determinaciones hayan tenido fuerza/ para imponer a los mortales hasta la obligación/ de transgredir normas divinas, no escritas (*ágraphta nómina)/* inevitables; no es de hoy, no es de ayer, / es desde los tiempos más remotos que ellas están en vigor/ sin que nadie pueda decir cuándo surgieron". SÓFOCLES, *Antígona,* vv. 450-457. En: *Trilogía Tebana*, trad. Mário da Gama Kury, Zahar, Río de Janeiro, 2001. Ver también ARISTÓTELES, *Retórica.*, I, 13, 1373 b 1.

13. FASSÓ, G.: "Jusnaturalismo", en BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.: *Dicionário de Política*, Editora UNB, Brasília, 2003.

(el derecho natural) antiguo, tenía sus fundamentos en una concepción objetiva del derecho, entendido como conformidad a un orden natural que el hombre no había construido y al cual tendría que obedecer. En esta perspectiva, el mundo humano y social era pensado en estricta analogía con el mundo natural y cósmico, lo que comportaba una determinada naturalización de la política. El derecho no estaba fundado en la voluntad de los individuos, sino sobre lo que objetivamente todos debían respetar en las relaciones intersubjetivas, que era establecido a partir de un orden que gobernaba el mundo y era legitimada por Dios; orden al que los sujetos tendrían que conformarse, ocupando cada uno su propio lugar, en el mismo tiempo social y natural.

En ese contexto, los individuos tenían más deberes y obligaciones con la sociedad que derechos propiamente dichos. Titular absoluto de derechos es Dios quien, a través de las dos máximas autoridades terrenas, el Papa y el Emperador y sus respectivas jerarquías eclesiásticas y civiles, gobierna el mundo, y los individuos son vistos como partes, miembros de un todo mayor, en una concepción organicista de la sociedad[14].

Por otra parte, los conceptos de ciudadanía y de derechos subjetivos ya eran conocidos en la Antigüedad clásica y en la Edad Media y ya existían doctrinas que atribuían un papel más relevante a los sujetos. Es el caso de las *polis* griegas, sobre todo de la ateniense, que en los períodos de gobiernos democráticos reconocía una esfera de ciudadanos (*polites*) libres e iguales (*eleutheroi kai ísoi)* que rotaban en el gobierno (*archein kai archensthai)* y que ayudaban a la formación de las leyes, a las cuales todos se sometían de la misma forma (*isegoria e isonomia*). Sin embargo, como se sabe, tal ciudadanía estaba restringida a un limitado número de sujetos, los ciudadanos libres; el sistema de la democracia participativa, como también aparece en la *Athenaion Politéia,* era tan perfecto y minucioso que no se encuentran comparaciones en la historia de la humanidad[15].

14. Ver ARISTÓTELES, *Política.* I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Kury, UNB, Brasília, 1997. Ed. castellana: *Política,* Losada, Buenos Aires, 2009[4].

15. *Idem.*, *Política,* I, 7, 1255b 16-22. *Idem.*: *Constituição de Atenas*, Hucitec, San Pablo, 1995.

Tal concepción de ciudadanía fue ampliada por los estoicos que elaboraron, en el período de transición de la *polis* griega a la *cosmópolis* de los imperios helenístico y romano, una concepción compleja y refinada de la ley natural que la identificaba con Dios (*theos) y al logos* (razón, lenguaje), principio ordenador que rige y gobierna todo el universo[16]. Los estoicos proponían como modelo de una nueva *polis* una comunidad civil mundial, compuesta por los dioses y por los hombres y regida por la misma ley natural. En esta *Cosmópolis* (ciudad universal)*,* donde todo está subordinado al bien superior del universo, los esclavos y los bárbaros son considerados iguales y libres porque son seres humanos unidos por el principio del amor universal (*philia).* Una consecuencia del universalismo estoico es que la recta razón (*orthos logos*) es conforme a la naturaleza, presente en todos los hombres, que le comanda de hacer el bien y de evitar el mal. Esta ley no puede ser abolida por el Senado ni por el pueblo, siendo igual tanto en Roma como en Atenas; esta ley es la misma ahora, en el pasado y lo será también en el futuro. Quien la originó y la promulgó fue el mismo Zeus y su desobediencia no es solamente una negación del mandamiento divino, sino de la naturaleza humana misma.

Se constituye así, sobre tal ley, una comunidad natural, que comprende tanto a los hombres como a los dioses, que deben obedecer a una ley común, y que se manifiesta en la natural propensión del hombre a amar a sus semejantes, no solamente a sus conciudadanos, sino a todos los hombres en tanto ciudadanos de una misma república de la cual Zeus es el señor. Los hombres, afirmaban los filósofos de la *Stoá*, pueden conocer esta ley a través de la razón y deben obedecerla, porque solamente así se volverán virtuosos. La ley natural constituye la base de cualquier ley positiva y todas las leyes positivas que entren en contradicción con ésta no son consideradas válidas.

La influencia estoica, sobre todo a través del estoicismo romano, será fundamental para la ampliación de la ciudadanía en la época imperial; proceso que consolida el famoso edicto de

16. Ver: GAZOLLA, R.: *O ofício do filósofo estóico*, Loyola, San Pablo, 1999.

Caracalla (*Constitutio Antoniana*) de 212, que concede la ciudadanía a todos los hombres libres del Imperio Romano independientemente de su origen étnico, y se extiende hasta las constituciones justinianas del fin del Imperio.

El cristianismo, aunque polemizando con el panteísmo subyacente a la doctrina estoica, se identifica con el igualitarismo y el cosmopolitismo estoico en nombre de la fraternidad universal, sin distinciones entre "bárbaros o griegos, judíos o romanos, esclavos o libres"[17].

El cristianismo hace así una síntesis entre las dos tradiciones: ley natural y decálogo se identifican; el decálogo expresa el contenido fundamental de la ley natural, explicita y sanciona las normas universales escritas por Dios en el corazón de todos los hombres y afirma que todos, inclusive los paganos, pueden conocerlo y deben respetarlo, como afirma San Pablo en un famoso pasaje:

> "Porque, a los ojos de Dios, no son justos los que oyen la Ley, sino los que la practican. Cuando los paganos, que no tienen Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, son Ley para ellos mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscripto en sus corazones"[18].

A partir de esos principios, los teólogos y juristas escolásticos medievales elaboraron un sistema complejo que estructuraba el derecho y la ley. El punto central del sistema era la existencia de un orden cósmico, universal e inmutable establecido por Dios, definido como ley divina (*lex divina*), expresión del mismo *logos*, o sea, de la misma sabiduría divina. Esta ley podía ser conocida por los hombres a través de la revelación directa de Dios en su palabra, es decir por medio de sagradas escrituras o por la razón natural. En el primer sentido, se puede hablar de una ley divina positiva (*lex divina positiva*) que se expresa fundamentalmente en los diez mandamientos de la tradición judaica; en el segundo caso, se trata de la ley natural (*lex naturalis*) que es común a todos los hombres, cristianos o no.

17. Cf. *El libro del Pueblo de de Dios, La Biblia, Col* 3, 11 (Carta de san Pablo).
18. *Idem., Rom* 2, 13-15 (Carta de san Pablo).

El mayor ejemplo de ley divina positiva es dado por el pueblo hebraico. Para los hebreos la ley (*torah*) constituye un código de conducta moral que encuentra su fundamento en el mandamiento divino revelado a través de la escritura sagrada al pueblo elegido. El cristianismo concilia la tradición judaica, –que limitaba la entrega de la ley sólo a un pueblo– con la tradición del derecho natural griego, especialmente estoico, universalizando así el mensaje de Cristo.

Un momento epocal de transición: continuidad y ruptura

A partir del fin del Medioevo y del inicio del Renacimiento, esta concepción del derecho comienza a cambiar, acompañando el "giro antropocéntrico" que invierte todos los campos del saber humano. La Modernidad instaura una ruptura con el modo de vivir y de pensar del mundo antiguo y medieval, que encuentra su punto de mutación entre el siglo dieciséis y diecisiete. El derecho tiende, ahora, a ser identificado con el dominio (*dominium)*, que a su vez es definido como una facultad (*facultas)* o un poder (*potestas)* del sujeto sobre sí mismo y sobre las cosas[19]. Nace entonces la concepción subjetiva de los derechos naturales, que desvincula y libera progresivamente al individuo de la sujeción a un orden natural y divino objetivos, y le confiere una dignidad y un poder propio y original casi ilimitado o, mejor dicho, limitado sólo por el poder igualmente propio y original de otro individuo, bajo la protección de la ley y del contrato social. Inicia así la transición del derecho hacia los derechos[20].

19. Ver: Tosi, G.: "La doctrina subjetiva de los derechos naturales y la cuestión indígena en la Escuela de Salamanca y en Bartolomé de Las Casas". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, v. XXX, Salamanca, 2003, pp. 577-587.
20. Ver: Villey, M.: *Direito e direitos do homem*, Martins Fontes, San Pablo, 2007; *Idem.*: *A formação do pensamento jurídico moderno*, Martins Fontes, San Pablo, 2003.

Este cambio encuentra sus raíces en algunos fenómenos históricos, como la jurisprudencia de la Alta Edad Media, a partir de los siglos XII y XIII, asociada a la emergencia de un nuevo estamento urbano, formado por mercantes y artesanos organizados en guildas y corporaciones. También ha contribuido a la afirmación de una concepción subjetiva de los derechos, el debate entre el papa Juan XXII y la orden franciscana sobre la pobreza de Cristo en el siglo catorce, sobre todo la contribución de Guillermo de Ockam y sus seguidores nominalistas. Un momento decisivo se dio en el siglo dieciséis con el debate sobre la conquista de América que tuvo como protagonistas a los teólogos de la Escuela de Salamanca, Francisco de Victoria, Domingo de Soto y los dos antagonistas principales, Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas[21].

En ese contexto, algunos conceptos centrales de la tradición política y jurídica como *jus, dominium, potestas, jurisdictio, libertas,* comienzan a asumir un nuevo significado, aunque la estructura conceptual en la cual están injertados continúe siendo la tradicional, como ha demostrado de forma brillante el estudioso inglés de derecho medieval Bryen Tierney en su libro fundamental *La idea de los derechos naturales*[22].

Tierney afirma que el debate sobre la conquista es uno de los momentos cruciales del desarrollo histórico de la idea de los derechos naturales que, en su opinión, no ingresan en la historia del pensamiento occidental con las teorías secularizadas de los derechos humanos del liberalismo y del Iluminismo moderno, sino que "son el producto final de un largo proceso de evolución histórica":

> "En realidad –escribe Tierney– este concepto fundamental de la teoría política occidental [los derechos naturales] nació casi imperceptiblemente en las oscuras glosas de los juristas medievales. Se podría decir que, en las obras de los primeros decretalistas, se verificó una mutación distintiva en el pensamiento y en el lenguaje, que dio origen a una nueva especie de ideas: la de las teorías de los derechos naturales"[23].

21. Ver: HANKE, L.: *Aristotle and the American Indians*, Bloomington & London, 1959. Ver también TOSI, G.: *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): "Veri domini" o "servi a natura"?*, Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas, Boloña, Italia, 2002.

22. Ver: TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Scholars Press, Emory, 1997, p. 97 y pp. 255-287. Tradución italiana: *L'idea dei diritti naturali*, Il Mulino, Boloña, 2003.

Los escolásticos de Salamanca no traicionan el pensamiento de Tomás de Aquino, pero tampoco lo siguen literalmente, realizando un deslizamiento del significado para responder a los nuevos problemas suscitados por el nuevo contexto histórico, sobre todo por la Conquista del Nuevo Mundo. Entre los temas estudiados por Tierney es crucial la relación entre *ius* (derecho) y *dominium* (propiedad). Francisco De Vitoria, el fundador de la Escuela de Salamanca, afirma Tierney, recibe de la tradición diversos significados de *dominium*: algunos más restrictivos, que no permiten la identificación con *ius* (como el concepto de usufructo de un bien), otros más amplios (como la de *facultas* o *potestas*), que tienden a una identificación entre *dominium* e *ius*.

En la concepción objetiva, el derecho era definido *prima facie* como una relación objetiva, como *iustum* o *res iusta*. Se trataba de un humanismo social, idealizador, fundado no sobre la voluntad, el gusto o las preferencias de los artífices de la justicia, sino sobre la "materia debida", medida en la relación objetiva entre diversos sujetos humanos, Dios y la naturaleza[24]. Los maestros de Salamanca aparentemente reafirman tal concepción y restablecen, por lo menos formalmente, la doctrina tomista; pero terminan asumiendo la definición de los teólogos *moderni*, es decir, la identificación entre *dominium* e *ius*[25], y la definición del *dominium* como "poder o facultad de poseer un bien cualquiera para su uso lícito, en conformidad con las leyes

23. TIERNEY, B.: *L'idea dei diritti naturali…* cit., p. 480.

24. Ver: COMPOSTA, D.: "Il concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria", en *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Massimo, Milán, 1988, p. 273.

25. DE SOTO, D.: *De Iustitia et Iure,* IV, I, p. 279: "Deinde aiunt (iuniores) dominium idem esse prorsus quod ius secundo modo acceptum (pro legitima potestate), qua quis fungitur in personam aliquam vel rem".

y los derechos instituidos racionalmente" (*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas*)[26]. Reciben, de este modo, la concepción subjetiva de los derechos naturales, y el paso del derecho natural (*jus*) a los derechos naturales (*iura)*.

Una aplicación muy importante de estos principios fue la cuestión indígena: *fundamentum dominii est imago Dei* (el fundamento de la propiedad/ dominio está implícito en la imagen de Dios), decían De Soto, Vitoria y Las Casas. *Barbari isti sunt ita veri domini publice et privatim sicut christiani* (los indígenas eran verdaderos señores de sus bienes, desde el punto de vista del derecho público y privado, de la misma manera que los cristianos), decía 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 el inicio del género humano, todo hombre, toda tierra y todo bien, que está en función de un primordial derecho natural y de las gentes, eran libres y exentos, es decir, no sujetos a ninguna servidumbre") es *incipit* del tratado *De Regia Potestate* de Bartolomé de Las Casas.

Será Bartolomé de Las Casas quien desarrolle de forma más original y radical el pensamiento de los escolásticos de Salamanca, utilizando fuentes jurídicas y jurisprudencias medievales ya existentes[27]. Para Tierney, "la obra entera de Las Casas fue inspirada en la convicción de que los indios sólo se convertirían al cristianismo bajo una persuasión pacífica, sin ningún tipo de violencia o coerción", y que "al final de su vida, en el *De Thesauris,* Las Casas defendió la tesis de que el gobierno español de las Indias, como en realidad se había producido –o sea una conquista hecha a través de la violencia, seguida por el saqueo de las tierras y de sus habitantes– era un gobierno completamente ilegítimo. Sólo se repararía esa situación si se restituyera completamente a los indígenas de todos los derechos, las tierras y los tesoros que les habían sido robados". Y concluye:

26. Ibid.
27. TIERNEY, B.: *L'idea dei diritti naturali...* cit., pp. 393-94.

"apelando a los principios del derecho comúnmente aceptados, Las Casas dio cuerpo y vida a la idea de los derechos naturales que había sido desarrollada en las academias"[28].

Por último el estudioso analiza la hipótesis historiográfica de que se puede encontrar en este debate uno de los eslabones que faltan para solucionar la disputa entre Karl Löwith y Hans Blumenberg sobre la legitimidad de la Modernidad. Seguramente los derechos naturales de los escolásticos españoles no son los derechos secularizados de los modernos, sino que constituyen un momento crucial de transición de la Edad Media a la Modernidad[29]:

> "Cuando esta teoría apareció, la idea de que todas las personas poseían derechos ha demostrado una notable vitalidad y adaptabilidad y se reveló importante en relación con una variedad de problemas emergentes […] La idea de los derechos naturales, en sus primeras formulaciones, no era considerada una teoría del 'individualismo atomista'; es decir, no estaba necesariamente contrapuesta a los valores de las sociedades tradicionales; y no dependía de ningún tipo particular de filosofía occidental. Ella coexistía con las diversas filosofías, que iban desde los sistemas de la orientación religiosa de la época medieval hasta las doctrinas secularizadas del Iluminismo. El único fundamento necesario de una teoría de los derechos humanos es la creencia en el valor y en la dignidad de la vida humana"[30].

La doctrina de los derechos naturales, que los pensadores cristianos elaboraron a partir de una síntesis entre la filosofía griega y la tradición judaica, valoriza la dignidad del hombre y considera como naturales algunos derechos y deberes fundamentales que Dios imprimió "en el corazón" de todos los hombres[31]. Es casi una obviedad afirmar que las raíces teológicas de los

28. Idem., p. 400.
29. Idem., pp. 449-485 ("Grozio. Dal medioevo alla modernità").
30. Idem., p. 494.
31. Ver: MARITAIN, J.: *Os direitos do homem e a lei natural,* trad. de Afrânio Coutinho, prefacio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro, 1967; LIMA, A.A.: *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis, 1999.

derechos humanos[32] se encuentran en algunos conceptos fundamentales del cristianismo: en el concepto de persona, en su unicidad y dignidad, en la idea de que cada ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios y que existe en todos los hombres, inclusive en los más despreciables, una llama, una chispa divina que no se apaga; en la idea de que existe un único Padre y que, por esta razón, todos los hombres son hermanos, superando así las barreras sociales y culturales. Desde este punto de vista, la doctrina moderna de los derechos humanos puede ser considerada como una "secularización", es decir, una traducción en términos no religiosos, pero sí laicos y racionalistas, de los principios fundamentales de la antropología teológica cristiana[33].

La historia de los derechos humanos, por esta razón, es considerada moderna aunque sus raíces sean antiguas, porque solamente en la Modernidad estos conceptos adquieren un significado propio y distinto del antiguo. No sólo hay una ruptura, sino también hay continuidad entre la tradición *jusnaturalista* antigua y moderna: el concepto antiguo y medieval no desaparece abruptamente, no sólo por la permanencia de las tradiciones religiosas en las sociedades modernas y contemporáneas, sino también por la secularización de los conceptos religiosos, es decir, por su traducción a un lenguaje ya no sagrado, sino secular y laico. Así, los conceptos de la teología política y de la metafísica cristiana, consolidados en Occidente durante largos siglos, continúan obrando con profundidad en las legitimaciones últimas de las convicciones morales y éticas de nuestra cultura laica y secularizada.

32. TOSI, G.: "The Theological roots os subjective rights: *Dominium, Ius* and *Potestas* in the Debate on the Indian Question (Sec. XVI)", en: KAUFMANN, M.; SCHNEPF, R. (Hrsg.): *Politiche Metaphysik. Die entstehung moderner Rechtskonzeptionen in des Spanischen Scholastik*, Peter Lang, Frankfurt – Main, 2007, pp. 125-154.

33. 135-180. Norberto Bobbio afirma al respecto: "La doctrina filosófica que hizo del individuo, y no más de la sociedad, el punto de partida para la construcción de una doctrina de la moral y del derecho fue el *jusnaturalismo*, que puede ser considerado, bajo muchos aspectos (y seguramente lo fue en las intenciones de sus creadores), la secularización de la ética cristiana (*etsi daremus non esse diom).* BOBBIO, N.: *A era dos direitos*, Campus, Río de Janeiro, 1992, pp. 59-59. Ed. cast.: *El tiempo de los derechos,* Ed. Sistema, Madrid, 1991.

LA FRATERNIDAD Y LOS DERECHOS DEL "OTRO"

Si esto es verdad, podemos afirmar que no sólo la fraternidad, sino también la igualdad y la libertad son conceptos que encuentran sus raíces en el cristianismo: los derechos humanos son parte de la tradición histórico-conceptual del cristianismo y la prueba directa de eso es que son vistos así por las tradiciones no occidentales, que acusan a los derechos humanos de no ser universales, sino justamente occidentales y cristianos. Sin embargo, ¿por qué la fraternidad fue "olvidada" y hasta hoy no encuentra el reconocimiento que merecería como una categoría política tan significativa como la libertad y la igualdad?

La respuesta más fácil sería responsabilizar a la secularización misma y a la pérdida de las raíces religiosas y cristianas. En efecto, toda secularización comporta también una pérdida; en este caso específico, la dimensión subjetiva de los derechos adquiere una fuerza desconocida anteriormente, acorde al individualismo de los modernos, en detrimento de la dimensión objetiva del derecho y por lo tanto de los límites del desarrollo del sujeto.

A pesar de poseer una determinada plausibilidad, esta respuesta encuentra lo que fue desmentido en la historia de la Iglesia misma, que debería alertarnos acerca del hecho de que, en los largos siglos en los que el paradigma de la fraternidad fue hegemónico en la *Societas* y en la *Respublica Christiana* esto no impidió la creación de sociedades altamente jerarquizadas, con privilegios de estatus, con fuertes conflictos internos y externos, donde prevalecía un paradigma organicista de subordinación de las partes hacia el todo, en donde los súbditos tenían más obligaciones que derechos, etc. No podemos tampoco decir que esto sea resultado de la falta de religiosidad o del individualismo burgués, ya que aún no habían surgido.

Al final, como bien dijo el filósofo "laico" Bobbio, es una señal de los tiempos que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 hayan confluido las tres principales doctrinas ético-políticas del Occidente: el liberalismo, el

socialismo y el cristianismo social[34]. Todos sabemos que esta conjunción no está desprovista de tensiones y hasta de contradicciones porque, por detrás de la declaración existen concepciones ideológicas muy diferentes, sin embargo esta convergencia de las tres doctrinas es algo muy precioso y original en la historia de la humanidad, que es preciso preservar.

En este sentido, sería necesario abandonar una postura antimoderna, y abrir un diálogo crítico con la modernidad: no se trata de poner la fraternidad en contra de la libertad y la igualdad, sino junto a ellas, articulando dialécticamente los tres conceptos y retomando la antigua tradición del humanismo cristiano. La fraternidad puede jugar un papel político si se muestra capaz de interpretar y transformar el mundo real en el que vivimos, mostrando así un valor heurístico y una eficacia práctica.

Tal vez aquí resida la principal dificultad de la fraternidad como categoría política: una ética de la solidaridad es una ética, pero no una política, es decir, es un valor que es más difícil de realizar "efectivamente" como categoría política. Un iluminista como Kant, a pesar de las claras raíces teológicas de su imperativo categórico y de su cosmopolitismo, rechazaría este concepto por "paternalista". Un marxista lo rechazaría porque es un concepto que escamotea las divisiones irreductibles entre clases antagónicas; un realista político también lo haría porque Schmitt consideraría la fraternidad como un concepto "apolítico", que desconoce la "categoría política" por excelencia, es decir, la dura realidad de las relaciones amigo/enemigo. Por su parte, un *weberiano* la rechazaría porque es un concepto que es parte de una ética de principios que son incompatibles con una ética de la responsabilidad que tiene que guiar la esfera política.

El dilema está bien representado por Weber, cuya posición podría resumirse de la siguiente manera: el mundo sería mucho peor si no existieran los grandes profetas religiosos con sus mensajes éticos, y entre éstos el más alto mensaje es el Evangelio de Jesucristo. Sin embargo, con el *discurso de la montaña* no se

34. BOBBIO N.: "I diritti dell'uomo, oggi", en *L'etá dei diritti*, Einaudi, Turín, 1992, p. 262 (este ensayo no está incluido en la edición brasilera. La traducción es del autor).

gobiernan los pueblos o, como decía Maquiavelo, con los *pater noster* no se gobiernan las naciones[35]. Este dilema de la relación entre ética y política todavía no encontró una solución satisfactoria en la teoría y en la práctica.

Todos los ensayos de este libro, sobre todo aquellos que se ocupan de las ciencias políticas, de la democracia, del análisis histórico de las revoluciones, buscan responder a esas objeciones, reivindicando el papel no sólo ético y religioso, sino también político, liberador y hasta revolucionario de la fraternidad, cuestionando así el realismo político y la teoría de las elites (Alberto Lo Presti); el liberalismo burgués que predica la libertad en casa, pero reprime duramente y niega la liberación de los esclavos negros en Haití (Antonio Baggio); las revoluciones que pretenden crear *ex nihilo* un hombre y una nueva sociedad, tarea más mesiánica y religiosa que política (Rocco Pezzimenti).

Al enfatizar la libertad y la igualdad en detrimento de la fraternidad, la Modernidad acentuó los aspectos individualistas y egoístas de los derechos humanos, olvidándose del carácter social, fraterno y solidario de esos derechos, que no son simplemente del individuo y de los grupos o clases, sino también del "otro", del más pobre, del más desfavorecido. Si la libertad remite al individuo en su singularidad y la igualdad lo abre a una dimensión social que permanece en el ámbito de la identidad de un determinado grupo o clase social contra otros, la fraternidad remite a la idea del "otro" que no soy yo y ni tampoco mi grupo social, sino el "distinto" ante el cual tengo deberes y responsabilidades y no sólo derechos que imponer. La fraternidad es entendida aquí de manera opuesta a la famosa respuesta de Caín cuando, interpelado por Jahvé: *"¿Dónde está tu hermano Abel?" él respondió: "¡No lo sé! ¿Acaso soy yo responsable por mi hermano?"*. Caín era hermano en el sentido carnal, sin embargo no fue fraterno, porque no se sentía responsable por el otro. Por eso, Jesucristo dijo (*Mt* 12, 46-50) que sus hermanos eran aquellos que lo seguían, desvinculando el

35. WEBER, M.: *Ciencia y política,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

sentido de fraternidad de los lazos de sangre y vinculándolos con lazos más amplios y tendencialmente universales.

Este es el gran desafío que los derechos humanos enfrentan en el siglo veintiuno, en el mundo globalizado, ésta es la nueva y gran tarea a ser realizada en el siglo veintiuno: la superación de una lógica meramente personal, en dirección a un efectivo reconocimiento de la alteridad, de la diversidad y de la reciprocidad. En la segunda mitad del siglo veinte, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, tuvo lugar una proliferación impresionante de derechos: multiplicación, especificación, universalización fueron todos procesos que llevaron a un aumento asustador de la "cantidad y de la calidad" de los derechos en nombre del principio utópico: "todos los derechos son para todos" o "todos tienen derecho a tener derechos". Esta proliferación no sólo crea una gran frustración –porque de hecho al aumento de la "lista" de derechos humanos corresponde el aumento aún más vertiginoso de su trasgresión–, sino que coloca en discusión el fundamento individualista de los derechos. En la tradición liberal, el espacio de libertad del sujeto sólo está limitado por el espacio de la libertad del otro bajo la *égida* de la ley. Sin embargo, sabemos que el conjunto de derechos no es armónico, sino que existen conflictos entre clases de derechos y límites al gozo de esos derechos. Por ejemplo, la cuestión ambiental y el surgimiento de los "derechos ecológicos" muestran la existencia de límites "naturales" para la realización de los derechos, límites tan rígidos que, si no son respetados, pueden poner en peligro la supervivencia de la especie humana. El debate sobre bioética también evidencia la necesidad de límites éticos: no todo lo que "podemos" hacer técnicamente "debemos" hacerlo. Los debates sobre el derecho al desarrollo introdujeron la cuestión de los límites sociales" del desarrollo, si se pretende que éste sea socialmente justo y distribuidor y no un mero concentrador de riquezas. Todo esto nos lleva a pensar que una mera ética de los derechos con sus fundamentos individualistas debe ser insuficiente y que debiera ser injertada en una ética de la responsabilidad que considere al

"otro", tal como fue defendida por Hans Jonas[36] y otros filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación[37].

Es preciso, por lo tanto, rever la dialéctica identidad/alteridad. Cada ser humano nace en un determinado lugar geográfico y social y esto sobrelleva la asimilación de una determinada lengua, cultura y "manera de ser en el mundo", que posibilita que nosotros nos volvamos lo que somos. El hombre, en efecto, no nace hombre sino que se hace hombre. Es imposible renunciar a esta identidad originaria que forma parte de nuestra condición humana y que es totalmente predeterminado por la naturaleza. Ella se construye necesariamente a través de la confrontación inter subjetiva de un "yo" y un "otro", y entre "nosotros" y los "demás". Pero, como decían los filósofos escolásticos medievales: "*Omnis determinatio est negatio*", toda determinación es, al mismo tiempo, negación: el "yo" se define como tal pues se relaciona con el "no yo", el otro, el distinto. Pero esta negación, que es lógica y ética a la vez, no puede llegar al punto de desconocer en la diversidad, lo que hay de común, es decir, la identidad.

La identidad se construye en la relación dialéctica entre subjetividad y alteridad. Esta relación puede ser meramente negativa: el otro es visto como un no-yo, que es distinto de mí. Si la alteridad permanece en este nivel, el otro se vuelve el enemigo, el adversario, aquel que es mi rival y del cual debo desconfiar. La dialéctica entre subjetividad y alteridad no puede ser suprimida porque ella es parte constitutiva de la construcción de nuestra identidad; sin embargo, tal dialéctica no implica que el otro deba ser visto necesariamente como el enemigo, desconociendo la común condición humana.

Esta dialéctica, que es parte integrante del proceso de reconocimiento social, vale tanto en nuestras relaciones individuales en lo cotidiano, como en las relaciones entre grupos, clases, pueblos, estados, civilizaciones. La violencia nace de la descalificación del otro, de despojar al otro de sus características

36. JONAS, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Ed. Herder, Madrid, 2008.

37. OLIVEIRA, M.A. de: "Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latinoamericana da libertação", en *Teologia e Pastoral*, Loyola, San Pablo, 2002, pp. 59-81.

humanas, para poner en evidencia sus aspectos negativos y así deshumanizarlo. Este procedimiento puede llevar hasta el aniquilamiento del otro cuando este es visto como un enemigo absoluto, como en el caso extremo del nazismo y de la "solución final" para el pueblo judío y otros individuos y grupos sociales considerados inferiores[38].

Algunos teóricos del "choque de civilizaciones" tienden a reproducir este mecanismo de descalificación: las civilizaciones no occidentales, especialmente la islámica, son diferentes, peligrosas, enemigas y deben ser combatidas: todo islámico es potencialmente un terrorista peligroso. En la verdadera guerra que se traba en las *favelas* brasileras entre el traficante y la policía se reproduce también este fenómeno: para matar y torturar el otro es necesario primero "matarlo" simbólicamente en mi mente, retirarle sus características humanas. En las relaciones cotidianas muchas veces recurrimos, consciente o inconscientemente, a mecanismos de descalificación y deshumanización de este tipo: "ese tipo es un cerdo, un animal", etc...

Como se sabe, el hombre es uno de los pocos seres vivos o tal vez el único que desarrolló una altísima agresividad intraespecífica, casi desconocida en el mundo natural, aunque este esté dominado por la lucha por la supervivencia. El hombre, a diferencia de los demás animales cuya agresividad es generalmente extra-específica y determinada por necesidades vitales, posee una alta dosis de agresividad contra su semejante. En este sentido, no podríamos afirmar que el hombre es el lobo para el hombre, según una máxima latina que Thomas Hobbes hizo famosa*: homo homini lupus.* En verdad, los lobos no agreden a otros lobos de forma tan generalizada, cruel y violenta como los hombres hacen con sus semejantes.

¿Cómo superar esta dialéctica negativa de la alteridad? Promoviendo una dialéctica de la inter-subjetividad en la que el otro no sea reconocido como un enemigo, o sea, simplemente

38. El testimonio más dramático y, tal vez, más lúcido sobre hasta qué punto puede llegar el "mal absoluto", según la fórmula de Hannah Arendt, se encuentra en el libro de Primo Levi: "Si ésto es un hombre". LEVI, P.: *Si ésto es un hombre*, Proyectos editoriales, Buenos Aires, 1998.

como un "no yo", sino como "otro yo": "yo mismo como otro" según la feliz fórmula de Paul Ricoeur[39]. Reconocer al otro como yo mismo implica superar una dialéctica puramente negativa de la alteridad para alcanzar el reconocimiento común de pertenencia, que es parte de nuestra condición humana. Al fin, esta máxima es una secularización del principio cristiano de amar al prójimo como a sí mismo. Por eso, precisamos reconocer en el otro lo que hay en común con nuestra condición humana: todos sufrimos los mismos dolores, todos tenemos el mismo cuerpo, todos tenemos los mismos sentimientos, todos necesitamos de reconocimiento social y afectivo, de ser reconocidos en nuestra identidad y diversidad. En este sentido, me resultan esclarecedores los últimos ensayos de este libro que se refieren a la relación entre fraternidad y derechos humanos (Marco Aquini), y a la fraternidad en la teoría política internacional (Vincenzo Bonomo e Pasquale Ferrara).

Persisten las dudas sobre la eficacia de la fraternidad como categoría política, porque no sólo en la sociedad en la que vivimos, sino también en las sociedades que nos precedieron, la política siempre fue gobernada por intereses personales o de grupos. Pero la idea de fraternidad tiene muchas posibilidades de cumplir un papel político relevante en el ámbito de las relaciones internacionales, porque hace referencia a la idea-fuerza de que "la humanidad es una" como ya decía Bartolomé de Las Casas, retomando una antigua tradición de derecho natural, y negando las teorías *no-adámicas* sobre el origen de los indios que circulaban en su tiempo[40]. En el ámbito de las relaciones entre los pueblos, en una época de globalización caracterizada como sociedad de riesgo (*risikogesellschaft*) la idea de una fraternidad universal puede alcanzar un nivel más amplio de consenso, en el momento en que lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad misma.

39. RICOEUR, P.: *Sí mismo como otro,* Siglo XXI, Madrid, 1996.

40. HANKE, L.: *La humanidad es una: estudio acerca de la querella sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos que sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas* y *Juan Ginés de Sepulveda,* Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Edited with the trial version of
Foxit Advanced PDF Editor
To remove this notice, visit:
www.foxitsoftware.com/shopping

Por esta razón, coincido con los ensayos finales que señalan la necesidad de una transición del derecho internacional de los Estados soberanos hacia un derecho cosmopolita que se preocupe con las cuestiones ecológicas, de la paz y de la guerra, del desarrollo, en resumen, de todas las cuestiones que trascienden las fronteras de los Estados y exigen la superación de una lógica meramente individualista, del interés personal, de grupo, de clase o de etnia. Ante los peligros que amenazan la supervivencia de la humanidad tenemos dos caminos: el regreso al estado de naturaleza de la guerra de todos contra todos o el reconocimiento de que estamos en un mismo barco y debemos buscar salidas colectivas que puedan salvar a todos. La historia humana no nos autoriza a apostar al éxito de la segunda propuesta, pero tampoco nos autoriza a permanecer en la inercia. Como dijo Bobbio citando a Kant: "Los que dicen que el mundo va a ser siempre como fue hasta hoy contribuyen para que su previsión se realice"[41].

Al final, este libro no pretende simplemente presentar un análisis sociológico, político y jurídico, sino provocar, incentivar una acción ético-política, es decir, contribuir para crear una cultura del respeto al otro, de la tolerancia, de la fraternidad activa, de la no-violencia, que fortalezca una educación en los valores fundamentales de los derechos humanos en su generalidad, que no son sólo mis derechos, sino también los del otro. Es muy bueno saber que estamos todos empeñados en esta ardua tarea, aunque con distintas motivaciones. Más que la ortodoxia es importante la orto-praxis de las personas de "buena voluntad" para la realización del ideal regulador del Reino de Dios, como afirman los Evangelios, o del Reino de los Fines, como dice Kant usando un lenguaje secularizado.

Tenemos que continuar luchando no sólo con el optimismo de la voluntad para que esto se realice, sino también con el realismo de la inteligencia, conscientes de que la realidad es mucho más compleja y dura que nuestros deseos.

41. Bobbio, N.: "Kant e a Revolución Francesa", en *A era dos derechos*, Campus, Rio de Janeiro, 1992, p. 140. Ed. cast.: *La era de los derechos*, Op. cit.