

CAPÍTULO PRIMERO

DIGNIDAD HUMANA E IGUALDAD, PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LOS DERECHOS HUMANOS

I. IGUALDAD HUMANA

En los tiempos presentes persiste el debate sobre si los derechos humanos poseen un valor universal o no.¹⁹ Los argumentos de los escépticos afirman que los derechos humanos responden al desarrollo exclusivo de la civilización occidental, que no toma en cuenta otros principios de la convivencia humana de otras civilizaciones del mundo. La verdad meridiana de esta afirmación se ha querido paliar diferenciando entre derechos humanos y derechos fundamentales: los primeros —se concede— son ciertamente el resultado histórico de la civilización occidental, y los segundos han “existido” siempre, y tienen validez universal, aunque no hayan sido reconocidos por todos los hombres y civilizaciones a lo largo de su historia. Los derechos humanos serían la positivización de los derechos fundamentales, y estos últimos, los derechos de todo hombre por el simple hecho de serlo.

Esta solución, sin embargo, no está libre de inconvenientes, porque si la existencia perenne de los derechos fundamentales “soluciona” el problema de la validez universal, plantea un problema ontológico de difícil solución: ¿dónde o de qué forma preexistían los derechos fundamentales? Y si los derechos “existen” desde el momento en que son conscientemente formulados (ya

¹⁹ Meier-Menzel, Heidi, “Ursachen und Folgen der Glaubwürdigkeitskrise in der Menschenrechtsfrage”, en Georg Paul *et al.*, *Humanität, Interkulturalität und Menschenrechte*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2001, pp. 137-162.

no se diga respetados), entonces la diferenciación entre derechos fundamentales y/o humanos resulta irrelevante. Además, ¿es una condición necesaria para la validez universal de los derechos humanos su existencia independiente del desarrollo histórico? ¿En qué sentido son universales los derechos humanos: debido a su origen, justificación o aplicación?

Para esbozar una respuesta, se analizará un principio necesario para su universalidad, a saber: su aplicabilidad a todos los hombres. Esta aplicabilidad depende de que todos los hombres sean considerados como iguales. El origen de los derechos humanos es indudablemente histórico; su aplicabilidad pretende ser universal, y ésta depende de su justificación. Por lo menos a partir del Nuevo Régimen se pretende asociar racionalmente igualdad con justicia (dentro del gobierno civil), y no parece *prima facie* evidente por qué la igualdad deba implicar justicia.²⁰ En las páginas siguientes se presentará el desarrollo histórico de los derechos humanos dentro de la civilización occidental, tomando como hilo conductor la concepción de la igualdad de todos los hombres, con el fin de precisar su alcance y validez.

II. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA

Se ha hablado mucho sobre la originalidad del orden democrático heleno, que consideraba a todos los hombres como iguales. Y ha habido muchos intentos de explicarlo, en un mundo donde nada era más ajeno a la mentalidad de la época que la consideración de todos los hombres como iguales.²¹ Por ello, mucho debe Occidente a los griegos en materia de cultura política, además de la concepción de los hombres como iguales, la diferenciación entre los distintos sistemas políticos y su caracterización.

²⁰ Krebs, Angelika (ed.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2000, pp. 7 y ss.

²¹ Funke, Peter, *Athen in klassischer Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, p. 8.

El mayor logro político de los griegos fue la filosofía política; exactamente su preocupación por la aplicación de la ética a la vida del Estado. Lo que caracterizó a los griegos políticamente hablando fue la fundación de ciudades Estado y no la de una nación helena.²² Las ciudades Estado estaban constituidas desde el siglo VIII; la Biblia y otros escritos de Mesopotamia atestiguan su existencia antes de los griegos. No obstante, hay una característica netamente griega, a saber: el derecho de los πολίτης (es decir, de los ciudadanos) a discutir asuntos de Estado una vez conformada una εκκλησία (asamblea o comunidad). Esta ciudad Estado podía estar constituida por pequeñas comunidades, pero dominadas todas por una gran ciudad. En muchas ciudades Estado, la monarquía era la regla de gobierno, pero a partir de la gran expansión, en el siglo VIII a. C., las actividades mercantiles produjeron profundos cambios en la sociedad y en la política, haciendo aumentar el poder de la aristocracia y el derrocamiento de los reyes.

En la costa de Asia Menor (en las islas jónicas), en la Grecia continental de la península helena y en Sicilia, no fue raro el cambio de poder a través del uso de la violencia. El resultado muchas veces fue la aparición de dictaduras y tiranos, en parte porque los intereses de los comerciantes más ricos se impusieron a los del resto.²³

En Jonia, a partir del siglo VIII, se fundaron las primeras ciudades Estado más ricas y poderosas. De entre ellas, la ciudad Estado más esplendorosa fue Mileto, aunque no puede soslayarse a Samos o a Halicarnaso. Por la *Odisea* de Homero²⁴ se conserva una descripción de la monarquía que regía en el mundo heleno más próspero. Allí se dice, por ejemplo, que el rey Ulises de Ítaca y el rey Alcínoo llegaron al poder por sucesión hereditaria, y se puede entrever que “rey” significaba veneración a los jefes de las

²² *Ibidem*, p. 14.

²³ *Idem*.

²⁴ Patzek, Barbara, *Homer und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 2003, pp. 68 y ss.

distintas γένοι (es decir, raza, familia, linaje), por lo regular los más ancianos, debido a sus funciones de juez (que dirimían las diferencias entre sus vasallos), de sacerdote o jefe supremo del culto religioso y de jefe militar que acaudillaba los ejércitos en tiempos de guerra. Estos reyes, incluido el Agameón de la *Iliada*, están muy lejos de ser monarcas absolutos como en el siglo XVI d. C., porque, por ejemplo, las decisiones no se tomaban si no era con la avenencia de los ancianos o jefes familiares. Tampoco constituían un régimen democrático, porque debían consultar a la asamblea de ciudadanos, integrada por un pequeño grupo de privilegiados.

A partir del siglo VIII se operan en el mundo heleno una serie de cambios tanto en la sociedad como en la política, resultado de las transformaciones económicas y mercantiles de las ciudades Estado. En los primeros tiempos, en la época de Homero, los únicos comerciantes mencionados son los fenicios, y la economía helena se constreñía a la “supervivencia”, y el mercadeo a gran escala quedaba fuera de sus expectativas.²⁵ Esto se modificó a partir del siglo VIII, cuando el desarrollo artesanal y la producción de vasijas permitieron su exportación y venta. Esta especialización artesanal tuvo lugar gracias a una división del trabajo y a la creación de una casta de artesanos especializados, productores de bienes de mayor calidad. Esto no niega que el cambio hacia el comercio también lo constituyera la comercialización de productos agrícolas.²⁶

Debido a todos los cambios introducidos por las reformas económicas y sociales, los gobernantes se vieron en la necesidad de legislar y de crear nuevas instituciones. El siglo VII fue el siglo de legisladores como Carondas y Zaleuco.²⁷ Lo que sabemos sobre ellos se lo debemos a Aristóteles. Él nos informa que la preocupación política era la de conservar el orden y la

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ Lotze, Detlef, *Griechische Geschichte: Von den Anfängen bis zum Hellenismus*, München, C. H. Beck Verlag, 1999, p. 50.

estabilidad, lo que en griego se conocía con el nombre de *eunomia* (es decir, buen orden). Políticamente hablando, estos cambios tuvieron como consecuencia el sustituir las monarquías por regímenes aristocráticos, donde los jefes de familia (o γένοι) gobernaban bajo la forma de un consejo. Allí donde se mantuvo la monarquía, la función de autoridad religiosa y caudillo de las fuerzas armadas siguió reservada al rey; sin embargo, la mayoría de las veces el rey estaba sometido a elección periódica y limitada.²⁸

Si bien el desarrollo económico de finales del siglo VII fue responsable de que las clases de comerciantes y artesanos quisieran detentar el poder, en las últimas décadas del siglo VII el poder político revistió la apariencia de la tiranía. Lo que caracterizó a la tiranía fue la toma ilegítima del poder y su ejercicio exclusivo por una sola persona. Mileto, Samos, Corinto, Megara, Sición y Atenas presentaron esta forma de gobierno. En los siglos VI y V todas las ciudades Estado griegas habían pasado este tipo de gobierno, y alcanzaron un enorme auge con respecto a sus vecinos.

Si se centra el análisis de las ciudades Estado en Esparta²⁹ y Atenas, se comprenderá la cultura militar espartana que contribuyó a su predominio en el Peloponeso y al sur de la península helénica. Si bien Esparta fue un Estado agrícola más que comercial, la cultura militar era la más importante entre sus ciudadanos, que incluía tanto a mujeres como a hombres. Esta cultura militar tuvo el alto precio de no favorecer el desarrollo de las artes y las ciencias. La razón de tal obcecación militar se explica no tanto por el predominio y defensa de los intereses de una clase social como por la amenaza persa.

Por otro lado, Atenas alcanzó su apogeo político en el siglo V a. C. Éste fue el tiempo también de las guerras contra Persia³⁰ y

²⁸ Funke, Peter, *op. cit.*, p. 69.

²⁹ Baltrusch, Ernst, *Sparta. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München, C. H. Beck Verlag, 1999, p. 20.

³⁰ Burckhardt, Leonhard, *Militärsgeschichte der Antike*, München, C. H. Beck Verlag, 2000, p. 22.

de la toma de responsabilidades políticas del pueblo ateniense a través del debilitamiento del consejo de ancianos aristocráticos, que culminó con la democracia ateniense.

La pregunta recurrente sobre cómo logró el pueblo ateniense ganar para sí derechos políticos la responden algunos refiriendo a las amenazas de guerra del imperio persa y la importancia que ganaron los ciudadanos ordinarios y vulgares en la defensa de la ciudad Estado.³¹ La insistencia de por qué esto sólo ocurrió allí, en Atenas, no se ha respondido satisfactoriamente hasta nuestros días, si bien se puede agregar en pocas palabras que la piedra angular para el surgimiento de este orden político la colocó Dracón (siglo VII a. C.) con la codificación de las leyes, gracias a las cuales se imponía la autoridad del Estado en materia pública sobre los distintos clanes familiares, con el fin de reducir su poder y privilegios. Con ello, Dracón propició las reformas económicas y sociales de Solón (siglo VI a. C.), así como las de Clístenes de Atenas (siglo VI a. C.), que permitirían el surgimiento de la democracia ateniense en tiempos de Pericles (siglo V a. C.). Entonces, otros motivos para la creación de la democracia fueron los conflictos entre los notables mismos y entre ellos y los gobernantes. Como en las principales ciudades Estado regía el derecho consuetudinario, los conflictos se resolvían a través de los jefes de clanes, con apoyo en su propio linaje y prosapia, sin la posibilidad de evitar que cada cual interviniera a su favor. Por ello, se buscó desarrollar una estrategia legal que resolviera los conflictos sin que una parte tuviera ventaja sobre la otra, y se vio en la necesidad, primero, de codificar las normas sociales y, segundo, de arrebatarles el poder a los notables para aplicarlas a favor de la mayoría. El nuevo poder encargado de ello estaría por encima de los privilegios particulares y trataría a todos como iguales.³² Un grupo de quinientos ciudadanos gobernaban la ciudad, y en los tribunales estaban presentes representantes del pueblo. Estas

³¹ *Idem.*

³² Funke, Peter, *op. cit.*, p. 50.

asambleas y tribunales llegaron a constituir con el tiempo una especie de Poder Legislativo.

La elección de los funcionarios se realizaba echando suertes, no por elección, si bien los puestos militares sí eran conferidos por medio de elección,³³ debido al necesario conocimiento de estrategias de combate. La democracia también sirvió para que muchos se interesaran en su educación política, en reflexionar sobre el Estado, la moral y la oratoria. Fue entonces cuando aparecieron los sofistas, queriendo satisfacer este deseo de saber político, moral y oratorio. Aunque pronto degeneraron sus enseñanzas en juego de palabras,³⁴ los sofistas ayudaron enormemente al desarrollo intelectual de los griegos. Éstos no sólo se interesaron por la política, sino que además pusieron los fundamentos para el estudio de la retórica y la lógica, aclarando el uso del lenguaje y precisando el sentido de las palabras.³⁵

La democracia se circunscribió a un pequeño número de personas. La primera condición para ocupar algún cargo público era ser propietario; la segunda, la libertad (haber nacido libre y nunca haber sido esclavo). La democracia no era para cualquiera, sólo los nacidos libres y acaudalados podían aspirar a gobernar. De esta forma, puede considerarse a la libertad y a la propiedad como determinantes de la ciudadanía griega. Con el advenimiento de la democracia se consignó la primera propuesta sobre la igualdad de todos los hombres, que constituía la dignidad ciudadana. La igualdad se entendió como la capacidad de sus habitantes a participar en el gobierno y contar con el respeto de sus derechos políticos. Sin embargo, dentro de las primeras ciudades Estado, la igualdad pertenecía solamente a los habitantes varones

³³ Pericles fue elegido *strategos* en 461 a. C., y, por su repetida reelección, llegó a convertirse en el dictador de Atenas durante treinta años. Pericles guió los destinos de Atenas en el periodo posterior a las guerras persas, y fue también preceptor de las artes.

³⁴ Platón, *Georgias*, por ejemplo, 452e, 463b, 465a, 480c.

³⁵ Kranz, Walter, *Die griechische Philosophie*, Köln, Prokland Verlag, 1997, p. 95.

(libres y propietarios) de la *polis*, lo que es insuficiente para hablar de derechos humanos, y solamente permite hablar de derechos civiles, aunque no se niega que sus principios favorecieron el desarrollo posterior de los derechos universales. Estos principios eran tres, a saber: *isonomía* (igualdad ante la ley), *isogoría* (igualdad para hacer uso de la libertad de expresión), *isotimía* (igualdad para hacer uso de la autoridad).³⁶

La democracia ateniense asignaba a cada hombre su lugar dentro de la sociedad, creando la imagen de una unidad y armonía pese a las diferencias de sus miembros, y fundamentando este orden en la naturaleza misma de los hombres. Ésta fue una estrategia rudimentaria y primitiva para proveer de basamento firme a las normas sociales y escapar a las arbitrariedades de las costumbres o veleidades de la fuerza y sed de venganza.

Desde el siglo V a. C., los sofistas enseñaban que el derecho natural era superior al derecho positivo vigente. Aristóteles³⁷ refiere que el sofista eleático Alcidas pensaba que la ley regía sobre todos los hombres por igual, sin sentenciar a unos a dominar sobre otros. En contraposición, el mismo Aristóteles consideraba que había hombres libres y esclavos, reconocibles por su naturaleza respectiva.

Esta es también la ley general, que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un

³⁶ Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas. Grecia y el mundo helenístico*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 24-39.

³⁷ Aristóteles resume su doctrina en este testimonio: “la ley, dicen, es la única que establece diferencia entre el esclavo y el hombre libre; pero la naturaleza hace a todos iguales. Luego, la esclavitud es una injusticia, dado que es el resultado de la violencia”, en Aristóteles, *Política*, 1406a 18.

señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro, es el no poder llegar a comprender la razón, sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.³⁸

Para él, el derecho natural era una pieza esencial de la unidad política,³⁹ independiente de las leyes griegas escritas, y debía entenderse como el orden legal de la *polis* en estado general o puro.⁴⁰ Por ello, había que diferenciar dos tipos de igualdad: la igualdad formal, según la naturaleza humana universal, y la igualdad real, referente a las diferentes capacidades efectivas de los seres humanos. Esta diferencia fue superada por los estoicos⁴¹ a través de las ideas de su fundador, Zenón de Citio, defensor del pensamiento de una racionalidad única. Los estoicos aceptaban la participación de todos los hombres en esta racionalidad universal, el *logos*, y derivaban de allí la igualdad de todos los hom-

³⁸ Aristóteles, *Política*, lib. I, cap. II, 1254b. Cfr. lib. II, 1280a, 1282b, 1283a.

³⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro V, cap. VII, 1134b.

⁴⁰ Aristóteles, *Retórica*, libro I, cap. XIII, 1373b. En este pasaje, Aristóteles alude a la discusión entre ley particular y ley común formulada en la *Antígona* de Sófocles. La primera es la ley relativa a cada pueblo, y la segunda es reconocida como universal.

⁴¹ Forschner, Maximilian, *Über das Glück des Menschen*, Aristóteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

bres. El estoicismo sería la filosofía predominante en la cultura romana.

El esplendor de la cultura griega tuvo lugar después de las guerras médicas, a pesar de que la unidad entre los griegos, producto de las batallas contra los persas, no haya sido duradera. Durante treinta años, Atenas dominó la mitad norte de la península en lo que se conoce como *confederación de Delos*. Después, Esparta desafió la hegemonía ateniense y guerreó contra los griegos de Atenas en lo que se conoce como guerra del Peloponeso (431-404 a. C.). Nunca hubo unidad política, y cuando Macedonia encabezó las guerras de conquista (con Alejandro Magno⁴² a la cabeza) comenzó la decadencia de las ciudades Estado, logrando la expansión griega a lo largo y ancho del Mediterráneo hasta fundirse con otras culturas y desaparecer.

III. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ROMA

La civilización romana se desarrolló en la región central del Mediterráneo y englobó toda la parte sur de Europa y el norte de África. Geográficamente, el Mediterráneo constituye una unidad de clima, alimentos, vías de comunicación y características raciales de sus pueblos.⁴³ En tres puntos geográficos se tocan África y Europa: estrecho de Gibraltar, Sicilia y Chipre, que favorecen el intercambio de todo tipo y propician la primera unidad cultural en la antigüedad.⁴⁴

La presencia de la cultura griega es evidente en la sociedad romana. La fusión de ambas adoptó el nombre de “cultura grecorromana”, fundamento de la civilización occidental. Se ha dicho que los romanos fueron más diestros que los griegos, porque llevaron de forma más eficaz su cultura a otros pueblos; sin em-

⁴² Gehrke, Hans-Joachim, *Alexander der Grosse*, München, C. H. Beck Verlag, 1996, pp. 30 y ss.

⁴³ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Spätantike*, München, C. H. Beck Verlag, 1995, pp. 7-21.

⁴⁴ Grimal, Pierre, *El Imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 7 y ss.

bargo, culturalmente hablando, la única razón para esta afirmación es el reconocimiento del derecho como aporte de la cultura romana.

La península italiana fue la cuna del desarrollo de la cultura romana; tres pueblos contribuyeron al desarrollo de esta cultura: itálicos (2,000 años a. C.), etruscos (1,000 años a. C.) y griegos (sur de Italia y Sicilia).⁴⁵ Los dos últimos estaban más desarrollados que el primero, y sin embargo fueron los itálicos los que dominaron a los dos últimos. Otro pueblo que floreció junto con los romanos fue el cartaginés, descendientes de los fenicios y señores por algún tiempo de la parte norte de África, Sicilia, Cerdeña y Córcega.

En la llanura del Lacio, al sureste del Tíber y sobre la colina del Palatino, que dominaba los valles, se estableció este pueblo itálico, conocido también como latino. Cuando los etruscos invadieron a los latinos, los replegaron en una región que llegó a ser conocida como Roma. Los romanos (o latinos) aprendieron mucho de sus conquistadores etruscos, así como de los griegos, con los que tuvieron contacto comercial. De ellos tomaron la moneda, las medidas de longitud y peso, el estilo artesanal y las formas arquitectónicas. Y aunque conservaron su propia lengua, tomaron de los griegos su alfabeto.⁴⁶ Otra cosa que sirvió a la asimilación de la cultura helena fue el hecho de reconocer a las divinidades griegas como expresión de las suyas propias.

IV. REPÚBLICA, MONARQUÍA, IMPERIO

Después del derrocamiento de la monarquía (500 años a. C.), los romanos maduraron ideas y prácticas políticas. Esto significa que el *consejo de los ancianos* (senado) había cobrado enorme influencia desde su origen en la figura del *paterfamilias*, quien ejercía su autoridad (*patria potestas*) sobre toda una estirpe (parientes, criados y

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 21-32.

⁴⁶ *Idem*.

todos los miembros en línea directa). Por eso, la caída de la monarquía significó para los romanos considerar a la política como *res publica*, un asunto de todos. Con esto, la soberanía (es decir, *imperio*⁴⁷) pasó al pueblo, que a su vez la confiaba a sus gobernantes.

El derrocamiento de los monarcas, y la subsecuente nueva forma de gobierno, delegó el poder en magistrados electos: dos cónsules, que ejercían el Poder Ejecutivo durante un año. En los primeros años de la República, sólo los ricos patricios detentaban los puestos públicos de cónsules, además que dominaban la asamblea que elegía a los magistrados. Las guerras hicieron que esta situación se revirtiera, y el pueblo, al hacerse indispensable, conquistara en parte el derecho a participar en la vida política. La plebe formó su propia asamblea, donde elegían a sus propios tribunos, que podían vetar las decisiones de los magistrados.⁴⁸ Cuando creció el volumen de los asuntos de la República, se añadieron otras magistraturas, y con ellas los puestos de cuestores (encargados de asuntos financieros), censores (realizaban el censo y imponían tributos), pretores (jueces que ayudaban a los cónsules en asuntos judiciales) y dictador (porque se consideró que en tiempos de contrariedad el poder debía serle conferido a una sola persona).

Alrededor del 450 a. C. se redactaron las leyes y se grabaron sobre las famosas Doce Tablas de bronce.⁴⁹ Con el tiempo, el pueblo tuvo el derecho a ocupar los cargos de censor, pretor y aun el de cónsul. También el senado, constituido por patricios, incluyó a exmagistrados, con lo cual se formó una clase o casta de nobles junto a la de los patricios terratenientes. No obstante la participación de la plebe en el gobierno, la República romana permaneció hasta el final un Estado propiamente aristocrático, porque el senado estuvo principalmente formado por nobles.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 43 y ss.

⁴⁸ Manthe, Ulrich, *Geschichte des römischen Rechts*, München, C. H. Beck Verlag, 2003, pp. 57-76.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 36-54.

V. DESARROLLO Y DESCOMPOSICIÓN DE LA REPÚBLICA

En un principio, la República romana no fue más que una pequeña ciudad Estado; pero las tribus latinas se dieron cuenta de que para su defensa era necesaria una jefatura que incluyera a sus vecinos.⁵⁰ Con esto se rompió la hegemonía etrusca y se inició la conquista de las provincias griegas del sur de Italia. La consecuencia fue que alrededor del año 275 a. C., Roma se había adueñado de la península italiana al sur del valle Po, lo que los expuso aún más a la influencia de la cultura helena.⁵¹

Cuando Roma extendió su territorio, concedió la ciudadanía a todos los miembros de los pueblos latinos (con todos sus privilegios, menos el del voto). La expansión territorial fue principalmente de naturaleza agrícola, y no fue sino hasta su contacto con los griegos del sur cuando aumentaron sus capacidades comerciales.

Con el comercio, aumentaron las obligaciones romanas de defender a sus comerciantes y comunidades aliadas frente a las amenazas de los cartagineses, dueños y señores del comercio en el Mediterráneo. Como Cartago⁵² monopolizaba el comercio marítimo, el desarrollo latino estaba supeditado a la destrucción de esta región. Se necesitaron tres guerras (de 264 a 146 a. C.), conocidas como “púnicas”,⁵³ para derrotar a Cartago. Este fue el único impedimento que en ese tiempo tuvo que enfrentar Roma para convertirse en un imperio. Con esto aprendió Roma la necesidad de oponerse a cualquier otra ciudad Estado que rivalizara con ella, para conservar su predominio en el Mediterráneo. Por eso también quemaron Corinto, al este del Mediterráneo, por haber encabezado una rebelión contra Roma.

⁵⁰ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 108-113.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Huss, Werner, *Karthago*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 50-75.

⁵³ Barceló, Pedro, *Hannibal*, München, C. H. Beck Verlag, 1998, pp. 84 y ss.

VI. GUERRAS CIVILES

Estas conquistas transformaron la vida romana al exponerlos a nuevas dificultades, como la administración de los terrenos avenidos y ocupados con provincias romanas. El senado tenía que gobernar no sólo para los latinos, sino dar instrucciones a los gobernadores (procónsules) de otras provincias, además de aumentar y distribuir el número de efectivos en el ejército para garantizar su potestad. Una consecuencia de esto fue el aumento desmedido de la riqueza y de su mala distribución, lo que tuvo por resultado el empobrecimiento de la plebe y la profunda diferencia social entre ricos y pobres. Con la riqueza llegó la corrupción y comenzaron a venderse los puestos públicos o a sobornar a aquellos que los elegían. A la hambrienta plebe se le mantenía contenta con “pan y circo”, con poca comida y espectáculos de gladiadores.

La espina dorsal del Imperio romano, y del ejército, era el sector agrícola, y precisamente ahí las cosas iban mal. Una de las razones del desabasto agrícola fueron las guerras púnicas, que habían arruinado los campos (lentamente reparados). Y aunque se importó un mejor cereal de Egipto y Sicilia, el beneficio sólo recayó sobre las enormes haciendas de ricos terratenientes (trabajadas por esclavos) sin afectar a los pequeños agricultores. Otros problemas surgieron con la expansión de las fronteras y la necesidad de resguardarlas con el ejército. El aumento del ejército significó altos costos y una organización muy elaborada, que una ciudad Estado no estaba en condiciones de solventar. El resultado de los cambios sociales, producto de la expansión colonial romana, fueron las guerras civiles, que evidenciaron la necesidad de una organización imperial. Por eso, puede decirse con verdad que el resultado de la expansión fue el fin de la República y el nacimiento del Imperio romano.⁵⁴

⁵⁴ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 39-54.

VII. REPÚBLICA E IMPERIO

El origen de la guerra civil se debió a las inconformidades de los agricultores y a que sus protestas fueron desoídas por el Senado, que defendía los intereses patricios. En el año 104 a. C. un joven granjero de nombre Cayo Mario fue elegido cónsul. Éste se había destacado como general, aunque como estadista fue un fracaso. Su reelección por sexta vez trajo consigo disturbios (100 a. C.). Su sucesor, Lucio Cornelio Sila, introdujo por la fuerza cambios legales que destruyeron la asamblea popular. Por vez primera se utilizaba la fuerza militar para lograr una acción política, y ésta fue directamente la causa de la guerra civil, en donde cada bando que obtenía una ventaja sobre sus contendientes emprendía una venganza sangrienta. Con la muerte de Cayo Mario (86 a. C.) y el retiro de Lucio Cornelio Sila (79 a. C.) terminó el primer periodo de la revolución o guerra civil.⁵⁵

La guerra civil no sólo puso en peligro a la República, sino además la seguridad exterior. Mitrídates, rey heleno, desafió al protectorado romano mientras los armenios ocupaban Siria y Judea, y los piratas cilicios, en la península de Anatolia, aterrizaraban los mares a orillas de Italia. Esto propició que los militares tomaran el poder político y que emprendieran su carrera política Pompeyo y Julio Cesar.⁵⁶ Pompeyo atacó a los helenos y aseguró las fronteras de Asia Menor hasta el río Éufrates. El problema fue que actuó por propia iniciativa, y el Senado no aprobó sus decisiones. Entonces, recurrió al cónsul Julio César (59 a. C.), quien apoyó a Pompeyo recibiendo en pago el mando militar de la Galia. La Galia transalpina estaba amenazada por los suevos germanos y los helvéticos suizos. Julio César los venció a todos llevando las fronteras del Imperio hasta el canal de La Mancha.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Jehne, Martin, *Caesar*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 49-72.

VIII. SEGUNDA Y TERCERA GUERRA CIVIL

La envidia llevó a que sus oponentes convencieran a Pompeyo de atacar a César. Este último derrotó a Pompeyo, y luego se erigió dictador, iniciando un sinnúmero de reformas. En el 44 a. C., Julio César fue asesinado, y su obra como estadista perduró para siempre. La muerte de César produjo una tercera guerra civil, que no finalizó sino hasta 31 a. C.

Marco Antonio asumió el poder para hacerse de la fortuna de Julio César y asegurarse la elección a cónsul. Con su poder militar, conquistó la mitad del imperio y estableció relaciones con la reina Cleopatra de Egipto. No obstante sus éxitos militares, Marco Antonio era un usurpador, además que el mandato de Julio César había recaído en Octavio,⁵⁷ y no en Marco Antonio. Octavio no fue tenido en un principio en cuenta debido a su corta edad, pero más tarde afianzó su posición consiguiendo que algunas de las legiones de Marco Antonio pasaran a sus filas. Con ello influyó en el senado para que Roma hiciera la guerra a Egipto. Octavio ganó, pero su triunfo llevó a Roma a la tercera guerra civil. Esta guerra civil le dio a Octavio la oportunidad de reorganizar el gobierno y salvar al imperio. Octavio recibió del pueblo el título de “Augusto”, y durante su mandato (31 a. C. a 14 d. C.) reorganizó el poder y estableció un sistema de gobierno que duraría tres siglos (*pax romana*).⁵⁸ El Imperio romano se computa desde su mandato.

IX. FIN DE LA REPÚBLICA

Augusto se dio cuenta de que la gente después de la guerra civil quería la paz. También advirtió que el pueblo romano deseaba el respeto a la antigua Constitución, si bien ésta era insuficiente para

⁵⁷ Eck, Werner, *Augustus und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1998, pp. 12-18.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 99 y ss.

gobernar todo el Mediterráneo. Por eso, desarrolló una forma de gobierno que combinaba la monarquía con la república. Su forma de gobierno es conocida por “principado”, porque el mismo Augusto prefirió este título que el senado le confirió: el de príncipe o *primer ciudadano*.⁵⁹

Al mantener el senado, Augusto conservó las formas de gobierno republicanas, así como los magistrados; si bien fuera de la ciudad, los poderes del senado estaban limitados. Con esto se logró el contento del senado, y consiguió Augusto que lo eligieran para todos los puestos oficiales. Lo más importante con esto fue que el emperador tendría el dominio de las fuerzas militares y controlaría de facto el senado a través de la autoridad tribunicia, facultada para vetar las decisiones del senado. Augusto era también *pontífice máximo*, o sea, cabeza de la religión del Estado, y, por si fuera poco, la autoridad proconsular lo hizo soberano de las provincias. Esto quiere decir que Augusto nombraba a los procónsules, por lo cual cada uno de éstos era responsable ante él y ante nadie más.

Augusto compartió el poder con el senado, dejando en su mano las provincias interiores y reservando bajo la suya las provincias de las fronteras en donde el poder militar era de consideración. Con este armazón, Augusto comenzó un programa de reformas con los siguientes resultados: 1) Italia se pacificó; 2) Roma se reconstruyó bajo una nueva administración eficiente; 3) se impidió cualquier otra guerra de conquista después de la derrota en el Rin, y 4) se vigorizó la religión romana introduciendo un nuevo aspecto: el emperador como dios, porque Augusto se percató de que la devoción al Estado se había debilitado y era necesaria la lealtad de todos los romanos y de las provincias. Con esto, la veneración del pueblo a sus dioses alcanzaría a sus gobernantes.⁶⁰

Los poderes otorgados a Augusto en el momento en el que asumió el poder llegaron a ser permanentes. De tal manera que la

⁵⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 40-49.

palabra “imperio”, que significa “soberanía”, llegó a significar gobierno monárquico sobre un extenso territorio. “Emperador” adquirió su nueva connotación como único gobernante.⁶¹ Sin embargo, Augusto cometió un error, que no podía ser del todo allanado por la combinación de gobierno republicano con monárquico, a saber: el problema de la sucesión.

El primer siglo de nuestra era, excepción hecha de algunos emperadores, pasó a la historia como el siglo de los buenos emperadores. Entre ellos puede mencionarse a Trajano (98-117), que incorporó Dacia al imperio (Rumania y norte del Danubio) y hacia oriente incluyó a Armenia, Mesopotamia y Asiria. Trajano fue el primer romano nacido en una provincia romana (España). También Adriano (117-138), que construyó la muralla en Gran Bretaña e hizo ordenar el derecho romano. No puede dejar de mencionarse a Antonio Pío y Marco Aurelio (el emperador filósofo). La unidad del Imperio (y del Mediterráneo) se debió fundamentalmente a dos cosas: fuerza militar disciplinada y buenas vías de comunicación. Augusto había intentado restaurar el carácter ciudadano del ejército, pero con el paso de los años se diluyó por el aumento del número de extranjeros y mercenarios. Toda la frontera del imperio estaba vigilada por algún campamento militar. Hubo fuertes e importantes fortificaciones, como la muralla de Bretaña. Al norte, el Danubio y el Rin eran fronteras naturales con el Imperio. El ejército no sólo hacía la guerra, sino además ayudaba en el correo, en el comercio y en el transporte civil. En España, Galia y Gran Bretaña también ayudaron a la explotación de las fuentes minerales. El ejército estaba compuesto por legiones que comprendían 4,500 hombres, divididos de distintas formas; la más pequeña de ellas era la *centuria*, mandada por un centurión. El pago por el servicio en el ejército eran parcelas de tierra donde los veteranos podían establecerse y mantenerse.⁶²

⁶¹ Grimal, Pierre, *op. cit.*, pp. 43 y 203.

⁶² Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, *cit.*, pp. 103 y ss.

Por el lado político, los romanos dividieron todo su territorio en provincias, en donde había por lo menos una ciudad romana con teatros, termas, foros públicos, mercados, etcétera; es decir, las ciudades fueron centros de la civilización romana. A menudo se ha dicho que el Imperio romano era una especie de federación de provincias, parcialmente gobernadas por ellas mismas.

X. ESTOICISMO ROMANO Y DERECHOS HUMANOS

En el plano del intelecto no fue Roma tan grande como Grecia. No obstante, en el campo de la literatura desarrolló grandes personalidades. Sin lugar a dudas, una de las creaciones más considerables de la inteligencia romana fue el derecho. Comenzó con Trajano y continuó ininterrumpidamente hasta que los pretores tomaban decisiones jurisprudencias. La aplicación del derecho romano fue en principio limitada para los ciudadanos, pero con el emperador Antonio Basiano Caracalla (188-217 d. C.) se extendió a todo el Imperio, pese a que la labor de codificar todas las leyes no se concluyó sino hasta el imperio de Justiniano en el siglo VI.

Previo al nacimiento del Imperio romano, Cicerón refinó el punto de vista de los estoicos griegos (por eso su escuela es conocida como “estoicismo ecléctico”). Él afirmó que la ley natural existió antes de toda otra ley promulgada, incluso antes de que existiera cualquier comunidad.

...ciertamente existe una ley verdadera de acuerdo con la naturaleza, conocida por todos, constante y sempiterna... a esta ley no es lícito agregarle ni derogarle nada, ni tampoco eliminarla. No podemos disolverla por medio del senado o del pueblo. Tampoco hay que buscar otro comentador o intérprete de ella. No existe una ley en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra en el porvenir, sino una misma ley eterna e inmutable, sujeta a toda la humanidad en todo tiempo...⁶³

⁶³ Cicerón, Marco Tulio, *De la República*, lib. III, cap. XVII.

Esa ley natural había sido dada de manera inexorable y no debía ser depuesta por nadie. Gracias a la influencia de Cicerón, el concepto de ley natural abandonó el ámbito de la filosofía y se trasladó al de los juristas y legisladores.

Más tarde, entrado el Imperio romano, el preceptor de Nerón, Lucio Anneo Séneca, desarrolló el pensamiento de Cicerón y afirmó que la ley natural fraternizó a todos los hombres. Él utilizó la imagen de un organismo vivo para explicar la manera como todos los hombres conformaban una unidad pese a sus diferencias, análogamente a como lo hacen los diferentes miembros en un solo cuerpo (identidad en la diferencia).

Somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos creó parientes sacándonos del mismo origen y destinándonos al mismo fin. Ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decreto suyo es más de compadecer el que daña que el que es dañado; por mandamiento suyo todas las manos han de alargarse al que necesita ayuda. Esté siempre en nuestro corazón y en nuestra boca aquel verso: hombre soy y nada humano es ajeno a mí. Tengamos las cosas en común: nacidos somos como todos. La sociedad humana es semejante a una bóveda que caería si las piedras no se sostuvieran unas a otras; este contraste recíproco las sostiene.⁶⁴

Los estoicos romanos⁶⁵ reconocían las diferencias humanas desde el punto de vista físico y las negaban desde el punto de vista normativo moral. Esta escuela fue la formadora espiritual de la visión romana del mundo en el primero y segundo siglos de nuestra era, sin que por lo expuesto anteriormente pueda hablarse en razón de la misma escuela, de derechos humanos, ya que la igualdad (principio fundamental) era considerada una cuestión de ética personal, sin mayor resonancia en el orden económico y político general. Así se explica cómo muchos estoicos, como el

⁶⁴ Séneca, Lucio, *Anneo*, carta CXV, p. 601.

⁶⁵ Forschner, Maximilian, *Über das Glück...*, cit., pp. 22-30.

mismo Cicerón, poseyeran esclavos sin impedimentos legales o escrúpulos morales.

XI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CIVILIZACIÓN ANTIGUA Y EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Roma sufrió en el siglo II después de Cristo una nueva guerra civil.⁶⁶ La situación no fue muy distinta a la que dejó la primera guerra civil del siglo I a. C., porque al final de ésta la gente anheló la paz, no importando cuáles fueran las condiciones que se necesitaran para alcanzarla, aunque ciertamente la situación del Imperio en el siglo III d. C. era otra a la del siglo I a. C.

Las revueltas del siglo I a. C. (*i. e.* Primera Guerra Civil) se habían producido porque un pequeño grupo dominaba la política y el pueblo no se veía de ninguna manera beneficiado. Además, había que adaptar la República a las necesidades de un imperio. En ese entonces, Augusto devolvió a Roma la tranquilidad necesaria, y esto fue posible porque la institución más importante de la antigüedad había permanecido incólume, a saber: la ciudad Estado. La fórmula política que en ese entonces salvó a Roma fue una especie de “monarquía constitucional”, apoyada tanto por el senado como por las elites aristocráticas y el ejército romano esparcido por todo el Imperio. Mientras el Imperio no tuvo que enfrentar serios peligros del exterior, el Estado romano permaneció inamovible. Pero cuando sus vecinos perdieron respeto a su grandeza militar y renovaron sus ataques, comenzó a tambalearse nuevamente la estructura de la ciudad Estado romana.

Por el lado social, el Estado debía “ensanchar sus bases”, es decir, la clase pudiente había vivido de las clases más bajas y no le había sido posible a ningún emperador conseguir aumentar la clase media. Para defender el Imperio era necesario, en el siglo I a. C. como en el III d. C., recurrir a aquellos más desposeídos de los

⁶⁶ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 98-103.

ciudadanos romanos: los agricultores. Por el hecho de ser trabajadores del campo, era difícil que participaran de las ventajas del Imperio (principalmente urbano). La paradoja consistía en que el ejército estaba comandado por generales de las clases más altas, pero formado por huestes de las clases más pobres. ¿Cómo iba a ser defendido el Imperio bajo estas circunstancias, sobre todo cuando esta situación no era distinta de la que privaba en tiempos de las guerras civiles de Mario y Sila, de Pompeyo y César?

Si el ejército estaba constituido por la gente más pobre, iba seguramente a reclamar más tarde sus réditos. Debido a su escasa preparación, los soldados no pudieron nunca articular convenientemente sus peticiones, y la pregunta era si lo llegarían a hacer sus portavoces y jefes (es decir, los generales de las clases acomodadas). Porque, por un lado, las clases altas se oponían a perder sus privilegios y sacrificar su riqueza; por el otro, la clase baja carecía de formas para mejorar su situación debido a la escasa movilidad social. Esto precisamente ocasionó la guerra civil: el ejército pudo imponerse a los intereses de los acaudalados, derrocarlos y gobernar, logrando que los principales funcionarios y emperadores salieran de sus filas.

Al igual que en el siglo I a. C., al término de la guerra civil todo el mundo quería la paz. Y al igual que en el siglo I a. C., se hacía necesario reestructurar al Imperio según lo exigían las nuevas condiciones. A la acción de Mario, Sila, Pompeyo y César, durante la Primera y Segunda Guerra Civil, correspondió ahora a Lucio Séptimo Severo (146-211), Publio Licinio Ignacio Galieno (218-268) y Lucio Domicio Aureliano (215-275) hacer su propia tarea en el siglo III d. C. A la magna obra de Augusto, Vespasiano y los Antonios (de la dinastía Antonia) correspondió a Diocleciano, Constantino y sus sucesores hacer lo propio.⁶⁷

La tarea se definía de la misma forma que en el siglo I: adaptar el Imperio a las nuevas circunstancias. ¿Cuáles eran éstas?

- 1) El emperador era mangoneado por el ejército; 2) el ejército era

⁶⁷ Clauss, Manfred, *Konstantin der Grosse und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 33 y ss.

caro y debía ser agrandado permanentemente a través de reclutamientos forzosos; 3) el odio (división del Imperio) y la envidia reinaban por doquier: los pobres odiaban a los ricos, los campesinos a los ciudadanos, y el ejército era odiado por todos. Los paganos odiaban a los cristianos y los consideraban responsables de socavar los fundamentos del Estado; 4) la productividad disminuía constantemente, porque el trabajo estaba desorganizado y el comercio se había vuelto peligroso por la inseguridad de los mares y caminos; 5) la pobreza del pueblo impedía que la industria pudiera prosperar. Y como no había recursos, no era posible invertir dinero en el campo; 6) la inflación galopante disminuía el valor del dinero y encarecía los productos básicos; 7) el sistema tributario había perdido eficacia, y en su lugar había aparecido una forma de “latrocinio estatal”, que exigía trabajo obligatorio, suministros obligatorios, donativos obligatorios; 8) la burocracia era corrupta y venal; 9) la burguesía urbana era espíada, perseguida y engañada, y 10) la aristocracia municipal estaba diezmada por persecuciones y expropiaciones.⁶⁸

En resumen, en todo el Imperio reinaba un caos absoluto; por consiguiente, la función del emperador era la de restablecer el orden, o sea, igualdad de condiciones para todos. Esto significaba que el Estado debía apoyar en el campo a sus pobladores. Para esto era necesario simplificar sus estructuras. Dentro de los cambios estructurales estaban los siguientes: el emperador debía ser fortalecido, el ejército debía ser reformado, se debía acabar con el odio entre las clases sociales, aumentar la productividad mínima debido a la mala organización del trabajo y comercio, acabar con la pobreza del pueblo, bajar la inflación galopante, resarcir el sistema tributario en ruina, atender el problema de la burocracia corrupta, proteger a la burguesía engañada y perseguida. ¿Cuál fue la respuesta de Diocleciano y Constantino? ¡El gobierno con crueldad!⁶⁹ La reforma que se llevó a cabo por Dio-

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 58 y ss.

cleciano y Constantino consistió en salvar los intereses del Estado y sacrificando a los del pueblo.

Si el problema del siglo III era renovar el Imperio y el poder imperial, la estrategia de Diocleciano y Constantino fue imitando el despotismo oriental (es decir, persa o egipcio), ya que eliminar el poder imperial y volver a la República era impensable. Además, el emperador disfrutaba de prestigio entre la población: la mayoría pensaba que, sin él, Roma no podía existir. Y como fortalecer el poder del emperador significaba lograr que el ejército no lo mangoneara más ni estuviera por encima de él, el Imperio romano tuvo que convertirse en una “monarquía oriental”, como la de Persia o Egipto, en donde los pilares del poder eran la fuerza coercitiva, por un lado, y la religión, por otro.

El segundo gran problema, después del emperador, era reorganizar el ejército. Era evidente la necesidad de contar con un gran ejército en vista de las intromisiones bárbaras. El ideal era contar con huestes como en tiempos de Trajano, Adriano y Marco Aurelio. La solución fue doble: reestructurar la guardia pretoriana y continuar con el reclutamiento forzoso de pobres campesinos, pese a que esto agudizaba el desabasto por el largo tiempo que permanecían en el servicio militar.

Diocleciano comenzó la transformación del ejército, aunque sin cambiar la forma de reclutamiento o la estructura de éste. Quien sí lo hizo fue Constantino: la reforma del ejército consistió, primeramente, en ampliar la tropa que cuidaba al emperador: los pretorianos. Con esto se evitaría que el ejército mangoneara al emperador. Y para asegurarse de la fidelidad de los soldados pretorianos, se les reclutó entre los extranjeros fieles a Roma, sobre todo mercenarios germanos. Ésta también fue una forma de organizar el ejército a la oriental. Segundo: el reclutamiento obligatorio: si bien éste no era popular, sobre todo en las provincias más belicosas o cuando el número de efectivos no era suficiente, el ejército siempre fue atractivo, ya que servía para mejorar la condición social. Los ascensos dentro del ejército eran efectivos,

y sirvieron a muchos para ascender en el escalafón social.⁷⁰ Quien no quería ir al ejército y tenía dinero, podía cumplir con el servicio militar pagando un impuesto.

Por el lado de la administración, puede decirse que los burócratas aumentaron y se redujeron sus obligaciones. En un principio, la intención había sido la de aumentar el número de burócratas para poder administrar todos los rincones del Imperio; pero el resultado fue una burocracia brutal, corrupta e inepta para llevar los asuntos del Imperio. La mayoría de ellos vivían del soborno y la venalidad. Además, como los funcionarios gubernamentales disfrutaban de ciertos privilegios, los padres heredaban a sus hijos el puesto con el fin de conservarlos. La reorganización burocrática estableció una jerarquía militar que dejó sin poder y autonomía a los delegados municipales, porque sólo tenían la facultad de recaudar y distribuir impuestos. Las consecuencias del modo de organizar esta “nueva burocracia” quebrantó la autonomía de las ciudades, además de corromperlas debido a su ineptitud e inmoralidad.

En opinión de Pierre Grimal,⁷¹ es un error decir que la burocracia socavó desde el principio del Imperio las bases de las ciudades o provincias. En el principio del Imperio existía ciertamente una burocracia, pero sólo se inmiscuía en los asuntos de las provincias que tenían que ver directamente con los del Estado; en lo demás, las provincias eran autónomas. Después de la reforma del siglo III, se convirtió la ciudad en una sierva del Estado a la manera de las ciudades en los imperios orientales. En este sentido, se entiende que las reformas fueron introducidas para “simplificar” la gestión del gobierno y no para el bien del pueblo.

La situación general de la economía imperial era la siguiente, según la describe Klaus Bringmann en su *Historia de Roma*:⁷² depreciación de la moneda, descenso general de las condiciones económicas, saqueo metódico que provocaba la oscilación en los

⁷⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁷¹ Grimal, Pierre, *op. cit.*, p. 203.

⁷² Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, *cit.*

precios, sistema tributario caótico. Docleciano fracasó ante esta situación. Él había fijado los precios de ciertos productos sin éxito alguno. También su fracaso se vio en la reforma tributaria. En un principio, las formas de tributación de la primera época del Imperio eran conformes a las tradiciones de las provincias, no eran nada excesivas, además de tener regiones enteras exentas de pago alguno. Pero en la época de Dioclesiano, las provincias no lamentaban tanto los pagos de impuestos como los pagos extraordinarios. Estos pagos extraordinarios se debían al aprovisionamiento del ejército en forma de trabajos forzados y confiscación de bienes. Estos pagos eran la regla en el siglo III y se exigían de manera desordenada.

Después de la guerra civil, para todos fue patente la necesidad de modificar el sistema tributario, para lo cual se contemplaron dos medidas posibles y contrarias: o bien adaptar la tributación a las condiciones de cada provincia o bien uniformar las contribuciones a todas las provincias. La primera no se llevó ni se podía llevar a cabo. La razón era que no había tiempo para estudiar las capacidades de pago de cada provincia, y la necesidad de dinero era urgente, porque el ejército necesitaba muchos recursos para proteger las fronteras. Además, el emperador no aceptaba tributos en dinero debido a su depreciación; sólo aceptaba tributos en especie (la famosa *Annona*), tanto para el ejército como para la ciudad de Roma y los funcionarios del Estado. Sin embargo, incluso los pagos en especie deparaban problemas debido a que no eran predecibles las necesidades a futuro del Estado. El Estado fijaba cada año el monto del tributo; por lo mismo, nadie podía anticipar sus gastos o ganancias hasta que el Estado no determinaba lo que iba a cobrar. Por eso, la solución que se adoptó fue la segunda: imponer una carga tributaria igual para todas las provincias. Esto no era el fin de los problemas, porque seguía presente el problema de la distribución de la riqueza acopiada. Si bien en Egipto, por ejemplo, la distribución se basa en un catastro bastante minucioso, en el número de provincias urbanizadas y en la capacidad contributiva de las distintas ciudades, Diocleciano veía este sistema

demasiado laborioso y complicado, y le resultaba más sencillo un sistema homogéneo para todas las provincias.⁷³

El sistema Diocleciano imponía impuestos por parcela cultivable en las provincias, algo que era inteligible para todos los campesinos de quienes dependía la tributación. Sin embargo, esta solución fue insuficiente, porque no había para cada parcela o *iugum* una cabeza de familia que la cultivara. La razón residía en que la población en la época de Diocleciano —mejor dicho, en todo el siglo III— se había vuelto nómada debido a la opresión. El arma de los pobres campesinos era huir cuando las condiciones de vida se volvían insoportables en una región, y como el imperio garantizaba la libertad de moverse a placer dentro de sus fronteras, los campesinos podían cultivar las tierras una temporada, pero a la siguiente podían huir a otras o irse a la ciudad. Esto llevó a Diocleciano a cobrar los tributos no sólo por parcela, sino también *per capita* o por cada cabeza de habitante. De esta manera, lo que deseaba el emperador era anclar al campesino a su parcela de tierra y a su trabajo, de la misma forma como ocurría en las monarquías orientales.

Se puede concluir diciendo que el Estado no tuvo nunca un presupuesto regular; cuando se veía en problemas, carecía de los fondos para salir de ellos. En caso de apuros económicos, la forma de reunir recursos era por medio de las contribuciones extraordinarias (requisiciones y confiscaciones). La inseguridad de los tiempos, unida al caos del sistema tributario, llevó a la ruina a la industria y a la reducción de las contribuciones indirectas.

Por otro lado, el carácter más sobresaliente del Imperio en el siglo III fue su religiosidad. Y entre más religiosa se volvía la gente, más se acentuaban las diferencias entre los grupos sociales: los cristianos no podían aceptar a los paganos, los paganos a los cristianos, los zoroastros no aceptaban el culto a Odín, etcétera. La solución de Diocleciano consistió nuevamente en extender el culto al emperador, no como culto a una institución imperial,

⁷³ *Ibidem*, pp. 118-120.

sino a la persona misma del emperador. En el siglo III, los cristianos eran un poder dentro del poder, porque ayudaban a los más desposeídos, y esto hacía que aumentaran sus adeptos día con día. Constantino reconoció esta situación e invitó a la Iglesia cristiana a colaborar con el Estado, invitación que la Iglesia aceptó.⁷⁴

XII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CRISTIANISMO

Gracias al cristianismo,⁷⁵ se consolidó el pensamiento sobre la igualdad de todos los hombres, porque dentro de su dogmática se establecía la creación de todos los hombres por Dios a partir de su propia imagen. Con la fe en el paraíso y el estado natural del hombre sin pecado, se consideró la posibilidad real de que los hombres pudieran convivir pacíficamente en libertad e igualdad, sin necesidad del sometimiento de unos por otros y la resultante esclavitud. El padre de la iglesia, san Ambrosio⁷⁶ (337-397), utilizó la ética estoica de las virtudes y responsabilidades fusionándola con la ética social cristiana. Así, se unió la obligación estoica de autoconservación con el mandamiento cristiano de amar al prójimo (incluso a los enemigos), permitiendo una interpretación del trato que se debería dispensar a los demás, a saber: procurar la vida del resto como lo hacemos con la propia.

Pero la consolidación del cristianismo fue una obra ardua y lenta que tomó muchos siglos. En una revisión rápida, el avance cristiano iniciaría en las postrimerías de la antigüedad o “antigüedad tardía”, como la llamó el historiador irlandés Peter Brown.

⁷⁴ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Reclam, Stuttgart, 2008, pp. 13 y ss.; cfr. Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía. De marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 2012.

⁷⁵ Nowak, Kurt, *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München, C. H. Beck, 1997, pp. 61 y ss.

⁷⁶ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 91 y ss.

XIII. ALBORES DEL CRISTIANISMO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La visión pesimista de la decadencia romana se debió principalmente al historiador inglés Edward Gibbon,⁷⁷ quien responsabilizó al cristianismo y afirmó que desde la decadencia de la antigüedad no había habido nada digno de mención en la historia europea hasta el Renacimiento. Esta idea dominó el espíritu europeo durante cuatro siglos sin haber sido revisada por el romanticismo, que dentro de los estudios históricos comenzó con la reivindicación de la Edad Media, como en el caso del profesor suizo Jacob Burckhardt. La recuperación histórica de las postrimerías de la antigüedad romana (o Edad Media temprana) comienza con el siglo XX, y no se debe a un simple cambio en la investigación histórica, sino a los cambios en los modelos estéticos que llevaron, por ejemplo, al reconocimiento del arte bizantino.⁷⁸

XIV. LA NUEVA RELIGIOSIDAD

La característica más importante de los tiempos de “decadencia romana” o antigüedad tardía es el religioso, y entre los fenómenos religiosos más significativos está la expansión del cristianismo. No hay que poner énfasis en la persecución que sufrieron los cristianos, porque las otras religiones paganas padecían el mismo clima de intolerancia o tolerancia: paganos y cristianos no se distinguían en su actitud religiosa frente al hombre y el mundo romano.⁷⁹

Esta actitud religiosa constituye la mentalidad de la época, al grado de poder dividirse los quince siglos que comprende la antigüedad grecorromana en tres periodos, correspondientes cada cual a un desarrollo del espíritu religioso. 1) El primer periodo

⁷⁷ Gibbon, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Madrid, Turner, 2006.

⁷⁸ Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II. La estética de Oriente*, Madrid, Akal, 2000, pp. 5-50.

⁷⁹ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit., pp. 45 y ss.

es cuando aparece la civilización griega y la humanidad muestra un sentimiento profundamente religioso. Para esos hombres, lo sagrado se encontraba en todas partes (como muestra el *Fedro* de Platón).⁸⁰ Los antiguos ven a los dioses en todas las manifestaciones de la naturaleza; todas las tareas de la jornada diaria se “sacralizan” mediante un rito religioso específico; el lazo de unión social es la coincidencia en la fe religiosa. 2) Segundo periodo: le sigue a este primer periodo el helenístico. La diferencia con el periodo anterior es que en el helenístico la ciudad se ha degradado a nivel “municipal”, es decir, se ha achicado, porque Alejandro Magno encaminó la cultura griega hacia Oriente, lo que significó sacarla de la ciudad. El principal problema es el hombre y su conducta moral, y de ahí el surgimiento de epicúreos, estoicos, cínicos, etcétera.

El principio del periodo helenístico comienza con la victoria de Filipo de Macedonia en Queronea (338 a. C.), y a partir del siglo II a. C., el Mediterráneo comenzará a gestar una unidad cultural gracias a la fusión grecolatina. Este periodo helenístico se prolonga durante todo el alto Imperio romano, o sea, los tres primeros siglos de nuestra era. Comparándola con la precedente, aparece menos interesada por cuestiones religiosas, en parte debido al análisis filosófico.⁸¹ Los dioses estaban infiltrados de las concepciones filosóficas y eran ajenos a los hombres (como Ate-neo de Náucratis lo deja ver en su obra *Banquete de los eruditos*).⁸²

⁸⁰ No se niega que el *Fedro* es un diálogo sobre el autoconocimiento, pero a través del *thiasos*, que designaba en la Grecia antigua un culto en honor a una divinidad. El tema central es la recepción de una enseñanza secreta que precisa de la “purificación, separación y muerte”. Como preámbulo, es necesario que Fedro se sitúe en la misma posición de Sócrates, esto es: en la extrañeza de uno respecto de sí mismo, para que así tenga lugar la iniciación mística (*Fedro*, 230b-230e).

⁸¹ Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischer Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, cap. I, “Die philosophische Theologie in der Antike”, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

⁸² Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos*, libros I-VIII, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998, p. 870.

Es la época en la que aparece el culto al emperador romano, como necesidad de unidad y también como síntoma de la confusión religiosa. Es necesario aclarar que cuando se afirma que este periodo no es religioso, se quiere decir que el hombre helenístico no se entiende a partir de los valores religiosos, porque el tema preponderante es la felicidad del hombre dentro de los límites terrestres y temporales.⁸³ Por eso se encontrará al vulgo ocupado en aumentar sus placeres corporales, más o menos soeces, y manifestando síntomas de decadencia moral. Si bien se puede hablar de un “eclipse” de lo sacro, la secularización de la cultura en este periodo no opera del mismo modo que en el mundo moderno europeo el siglo XIX.

3) Tercer periodo: la antigüedad tardía es la contrapartida de su inmediata anterior. El hombre vuelve a entenderse como ser religioso cuya naturaleza se manifiesta en el culto religioso. Esto significa que el hombre es un ser para Dios (es decir, creado por Dios, y que su destino es volver a Dios). Esta tendencia comienza en el siglo I d. C., y toma su apogeo en el siglo IV d. C. La prueba de este cambio se puede ver en la sensibilidad artística que se vuelca a los temas religiosos.⁸⁴ Las diferencias entre la primera y la tercera religiosidad son de dos tipos: respecto a la concepción de dios y respecto del sentimiento religioso del hombre mismo.⁸⁵

La principal diferencia estriba en la idea de dios: la antigüedad primitiva conocía lo divino, no a dios.⁸⁶ Por eso, la idea de dios (persona) es una idea nueva en la religiosidad del tercer pe-

⁸³ Copleston, Friedrich, *Historia de la filosofía. De san Agustín a Escoto*, vol. II, Influencias pre-medievales, cap. II, “El periodo patristico”, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 25-50.

⁸⁴ Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II...*, cit., pp. 51 y ss.

⁸⁵ Algo por demás importante fue la idea de responsabilidad moral individual, desarrollada por la moral religiosa, aunque también por el derecho romano. Cfr. Forschner, Maximilian, *Die Stoische Ethik*, cap. X, “Das Gute und die Güter”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, pp. 160 y ss.; Manthe, Ulrich, *Geschichte des römischen Rechts*, München, C. H. Beck, 2003, pp. 85 y ss.

⁸⁶ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit., pp. 80 y ss.

riodo de la antigüedad. Dios aparece como un ser trascendente y a la vez persona, que mantiene, por eso, una relación personal con los hombres. Al tener Dios una personalidad, inspira adoración, temor y amor. En la evolución del sentimiento religioso jugó un papel importante la filosofía: Platón habló del dios ordenador, y Aristóteles enfatizó al dios único.⁸⁷ Este dios racional no exigía del hombre ninguna devoción. En cambio, el dios persona despierta la devoción de los feligreses, tal como lo entendían los judíos.⁸⁸ Su monoteísmo influyó en otras religiones, ofreciendo un dios supremo que servía de unión para todo el Imperio. Este será el caso de Aureliano, un pagano que escribía en el siglo IV d. C. sobre la posibilidad de que todos los pueblos acordarían adoraban a un solo dios dentro de un “desacuerdo de nombres”.⁸⁹

Esta nueva religiosidad se distingue también de la anterior por su interés en la vida eterna. Ciertamente, los pueblos del Mediterráneo nunca creyeron que todo terminaría con la muerte; su idea del tiempo cíclico lo demuestra. No obstante, la vida era más importante que la muerte o que la vida después de la muerte. Por ejemplo, entre los helenos del siglo IV, Platón⁹⁰ se había esforzado en concebir un “más allá” donde los hombres serían “recompensados” o “castigados”; sin embargo, la importancia de la unidad social, el conocimiento y la actitud moral en esta vida tenían prioridad para el griego. Será a partir del siglo III o IV d. C. cuando el “más allá” sea considerado la verdadera vida y el lugar donde aguardan los muertos su retorno a la vida.⁹¹ Esta

⁸⁷ Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen...*, cit., pp. 39-68.

⁸⁸ Stemberger, Günter, *Jüdische Religion*, München, C. H. Beck, 2003, pp. 23 y ss.

⁸⁹ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 118-120.

⁹⁰ Platón, en el *Fedón* (81b y ss), expone su idea de la filosofía como una forma de purificación del alma y preparación para la muerte: “El alma del que ha filosofado en el recto sentido de la palabra, y se ha purificado en esta vida convenientemente, marcha al morir a morar con los dioses, en tanto que el alma que se separa del cuerpo en estado de impureza no puede verse libre por completo del elemento corpóreo”.

⁹¹ Nowak, Kurt, *Das Christentum...* cit., pp. 93 y ss.

idea se confirma con un ejemplo, a saber: la forma como se asumía la muerte de los niños en la primera antigüedad respecto de la antigüedad tardía: en la primera, los niños muertos eran fuente de temor, y se les veía penando como fantasmas sin consuelo; en la antigüedad tardía, los niños muertos disfrutaban de la gloria por haber muerto antes de pecar o en estado de inocencia.⁹²

Este espíritu religioso, común para paganos y cristianos, no anulaba las diferencias sobre la inmortalidad del alma, la concepción de la vida y el hombre, la idea de dios, el sentido de castigo y recompensa, la “vida” después de la vida. El tema de la resurrección de los cuerpos y la comunión representa una piedra de escándalo para los paganos, tal como fue acogida la idea en el Areópago de Atenas.⁹³ La gran coincidencia residía en que tanto paganos como cristianos consideraban que el hombre venía de dios y estaba hecho para volver a dios. Para entender la mentalidad de la época es necesario leer a Plutarco, que vivió en el año 46 bajo el emperador Claudio y murió hacia el 126 bajo Adriano, fungiendo como sacerdote de Apolo en Delfos: Plutarco⁹⁴ afirmaba que si los hombres son criaturas de dios, entonces vivirían para siempre como él.

XV. CRISTIANISMO Y CULTURA CLÁSICA

Se ha advertido reiteradamente que para estudiar el cristianismo en el mundo antiguo hay que dejar los prejuicios, dejar de considerar la difusión de la nueva religión como una revuelta de esclavos u oprimidos sociales.⁹⁵ Por otro lado, es necesario entender que la persecución de los cristianos fue algo esporádico que alternó con momentos de paz (es decir, *pax romana*), porque no fueron tanto

⁹² Morin, Edgar, *El hombre y la muerte. Introducción general*, Barcelona, Kairos, 1974, pp. 19 y ss.

⁹³ Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 18 y ss.; Hechos de los Apóstoles, 17:22 y 17:31.

⁹⁴ Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, libros I-XIII, 548a-568a.

⁹⁵ Nowak, Kurt, *Das Christentum...*, *cit.*, pp. 20-29.

las persecuciones como la desconfianza de la gente lo que frenó la difusión del cristianismo en un momento dado.⁹⁶

El desarrollo del arte cristiano, en el primer tercio del siglo III d. C., aprovechó lo que se ha dado en llamar “la pequeña paz de la Iglesia”. Esta “pequeña paz de la Iglesia” sería el comienzo de la paz definitiva que haría posible Constantino, y más tarde Flavio Teodosio el Grande (379-395). Cuando el arte sacro cristiano comienza a desarrollarse, es cuando hay libertad y seguridad para la nueva religión, como también un lenguaje simbólico maduro sobre las principales ideas cristianas.⁹⁷ También hay que tomar en cuenta que el desarrollo del arte cristiano refiere a una difusión del cristianismo dentro de las clases pudientes, que eran las que podían pagar sarcófagos o mausoleos, etcétera. Por eso, el desarrollo del arte religioso cristiano indica que el cristianismo había dejado de ser una religión reprimida y de pobres. Lo que quiere decir que en las postrimerías del siglo IV ya no tiene validez la afirmación de Celso⁹⁸ (177-180) sobre el cristianismo como un movimiento de incultos y pobres.

La expresión artística del cristianismo de los primeros siglos es también un indicio de la asimilación de la cultura clásica dentro del acervo cristiano. Un ejemplo de esta asimilación de la cultura clásica por los cristianos es la obra de Clemente de Alejandría.⁹⁹ En su obra *Paedagogus* (es decir, *Maestro*) pretende enseñar a los feligreses a comportarse con mesura frente a las maneras

⁹⁶ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit.

⁹⁷ Al respecto, el incomparable estudio sobre estética de Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II...*, cit.; cfr. Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales. Introducción: La historia del arte en cuanto disciplina humanística*, Madrid, Alianza Forma, 1979, pp. 17-44.

⁹⁸ Celso afirmaba contra los cristianos: “Vemos, efectivamente, en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a la gente, en fin, más inculta y rústica, que delante de los señores de casa, hombres provecos y discretos, no se atreven a abrir la boca; pero apenas toman aparte a los niños, y con ellos a ciertas mujercillas sin seso, ¡hay que ver la de cosas maravillosas que sueltan!”. Cfr. Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 55.

⁹⁹ Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

imperiales. También puede citarse el caso de san Agustín,¹⁰⁰ que frecuentaba las tertulias literarias en donde se discutía sobre todos los temas en un ambiente de tolerancia y cortesía. Esto habla tanto del interés por la cultura clásica como también de la versatilidad de la cultura clásica romana para permitir la expresión de contenidos diversos.

Dentro del legado de la antigüedad tardía se pueden mencionar, por el lado de la Iglesia cristiana, la organización eclesiástica y el monacato. El hecho cultural más importante de la antigüedad tardía fue el cristianismo, que comenzó como movimiento urbano para después del siglo III rebasar las ciudades y el imperio hasta llegar a Etiopía. En el siglo IV se evangeliza toda Irlanda y el norte del Danubio (es decir, los pueblos germanos). En el siglo VII llega a China, de donde es expulsado hasta el siglo XX con la revolución cultural de Mao. ¿Cómo se logró todo esto? Por la organización eclesiástica y el monacato.

Cuando el cristianismo es tolerado y aceptado por el emperador, comienza a convertirse en religión de Estado y tiende a imprimir su huella sobre las instituciones y modos de vida. Por eso, puede decirse que la civilización antigua en sus postrimerías es una civilización cristiana. Estas dos razones (conservación y difusión) llevaron a Peter Brown¹⁰¹ a decir que los dos legados de la cultura antigua tardía eran primordialmente cristianos (Iglesia y monacato). Con ambos, los cristianos ayudaron a la difusión de la literatura en forma de liturgia cristiana (forma heredera de la literatura clásica). Durante el desarrollo del cristianismo se transformó también la forma como se editaban los libros. En el tiempo de Cicerón eran rollos de papel, mientras que en el tiempo de san Agustín fueron folios encuadernados (o cosidos) en la forma como hoy día conocemos los libros. La consecuencia de esta diferencia es necesario resaltarla: la presencia del libro editado en folios cosidos es más grande (por la manera de almacenarlo); además, se puede leer y escribir en él, cosa que el rollo no permitía, y

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 108 y ss.

¹⁰¹ Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía...*, cit., pp. 61-114.

por último, se prescinde del lector, porque la lectura se convierte en un placer que se disfruta a solas y en silencio. Es conocido el testimonio del gran san Agustín en el libro VI (capítulo III, 2) de sus *Confesiones*, quien en el siglo IV escribió asombrado de la forma en que su maestro san Ambrosio trabajaba en soledad y silencio: “cuando leía, sus ojos se desplazaban sobre las páginas y su corazón buscaba el sentido, pero su voz y su lengua quedaban quietas”. Esto quiere decir a su vez que la escritura triunfa sobre la palabra oral, como el escritor sobre el orador. Tendrá que llegar la radio y la televisión para que cambien las cosas nuevamente y triunfe la imagen sobre la palabra escrita.

XVI. DESARROLLO DEL CRISTIANISMO

La influencia de la cristiandad sobre Roma, y de ésta sobre aquélla, es vital para entender a ambos. La tradición gubernamental romana y la herencia religiosa hebrea fueron los dos abrevaderos de la cristiandad.

La religión judía destacaba por la originalidad de su mono-teísmo y la relación directa del dios creador con los hombres. Esta relación discurría sobre la obediencia de ciertos preceptos que los profetas se empeñaban en hacer cumplir al pueblo de Israel. Para ello predicaban sobre la gravedad del pecado y la necesidad de espiar las faltas mediante el sacrificio; penitencia y sacrificio fueron elementos integrales del ritual judío. La concepción del pecado de los hebreos estaba reseñada en la caída de Adán; el Génesis presenta el pecado como una falta por desobediencia y vanidad. Debido a estas dos culpas, el restablecimiento de las relaciones del hombre con Dios sólo sería posible a través de un Mesías o Redentor.¹⁰²

Los libros sagrados de los judíos fueron tomados por los cristianos, agregando a ellos los libros del Nuevo Testamento o reve-

¹⁰² Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel Verlag, 1968, pp. 24-29.

lación del Cristo a los hombres para redimir sus pecados. Por eso, los cristianos se veían a sí mismos como los consumidores de la tradición hebrea. El misterio de la encarnación quería expresar la forma como Dios había tomado la naturaleza humana para llevarla a la redención (es decir, pago) de su culpa. Para los cristianos, la muerte en la cruz de Cristo consumaba el perdón de los pecados de los hombres, porque la falta contra Dios sólo podía ser perdonada con un sacrificio divino.¹⁰³

XVII. DOCTRINA E IGLESIA CRISTIANAS

Las enseñanzas de Cristo son de dos tipos: teológicas y morales. Las primeras son fuente de muchas controversias, mientras las segundas existen en el acervo moral occidental.

Uno de los dogmas religiosos más importantes es la trinidad de Dios. Otro dogma fundamental es el de la unidad de naturalezas en Cristo como dios-hombre.¹⁰⁴ A partir de esta idea se proponía el restablecimiento de la relación de Dios con el hombre, y se sostenía que la Iglesia cristiana era tanto divina como humana. A partir del dogma de la encarnación se establecía la diferencia entre cristianismo y otras religiones orientales, como el zoroastrismo persa, que consideraba a la materia como intrínsecamente mala. La encarnación divina era una revalorización del cuerpo, así como una promesa de la resurrección del alma y el cuerpo de los creyentes.

Cristo legó a sus discípulos los medios para encontrar la unidad con la divinidad. Esos medios son los sacramentos, signos externos instituidos por Jesucristo para recibir su gracia. La gracia divina fue entendida como el don sobrenatural necesario para acceder a la vida eterna. Entre los sacramentos, el bautismo se con-

¹⁰³ Müller, Gerhard, *Ludwig, Katholische Dogmatik*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1996, pp. 54 y ss.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 45.

sideraba indispensable para ser cristiano, y la eucaristía, como acto central de la celebración litúrgica.¹⁰⁵

Como se dijo, al Antiguo Testamento los cristianos agregaron los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas (evangelios sinópticos). Éstos fueron escritos después de treinta o cuarenta años de la crucifixión del Mesías, aunque es probable que existieran antes en forma oral. El último evangelio, del discípulo Juan, fue escrito al final del siglo primero, y contiene datos muy distintos que los tres primeros. Más tarde se añadieron al Antiguo Testamento los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de San Pablo, el Libro de la Revelación o Apocalipsis.¹⁰⁶

Las controversias contra el gobierno romano, así como las suscitadas al interior de los cristianos, dieron lugar a una enorme literatura. Muchos de los libros fueron de naturaleza apologética y recibieron la aprobación oficial de la Iglesia, pasando a ser conocidos sus autores como “Padres de la Iglesia”. Entre ellos se puede nombrar a san Ambrosio de Milán, san Jerónimo de Estridón, san Agustín de Hipona.

El Imperio romano ayudó a la rápida difusión de la nueva religión. La *pax romana* facilitó el comercio y con él la diseminación de ideas. El resultado de la *pax romana* para el cristianismo fue que éste rápidamente pudiera establecerse en las distintas ciudades del Imperio. Entre los misioneros más destacados se cuenta a Pablo de Tarso, que fue un hebreo culto nacido fuera de Judea y que podía sintetizar la cultura hebrea con la romana y la griega. Pablo creyó que el Evangelio estaba destinado para todas las razas y naciones. Por eso, predicó sobre todo a los gentiles o paganos y tuvo especial éxito al explicar el Evangelio a las mentes educadas bajo la influencia de la cultura griega.

La primera cristiandad se organizó en Iglesia, y a los encargados de expender sacramentos se les llamó “clero”. Para la Iglesia, el clero original lo constituían los apóstoles, y a sus sucesores

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 671 y ss.

¹⁰⁶ Theissen, Gerd, *Das neue Testament*, München, C. H. Beck, 2002, pp. 21 y ss.

se les llamó “obispos” (*episcopi*). En pocas palabras, la organización de la Iglesia cristiana imitó las estructuras romanas. Entre las diócesis más importantes estaba Roma, evidentemente por ser la capital del Imperio y porque una temprana tradición afirmaba que allí habían sufrido martirio y muerte los apóstoles Pedro y Pablo. Más tarde, san Clemente, obispo de Roma, escribió una carta en tono especialmente autoritario, perfilándose de esta manera como papa o máximo pontífice. Después de él, la Iglesia comenzó a adoptar una estructura jerárquica que no abandonó nunca.¹⁰⁷

XVIII. CRISTIANISMO Y CRISTIANDAD

En un principio el Imperio no recibió bien al cristianismo. Más tarde, y pese a su tolerancia, el Imperio vetó oficialmente al cristianismo, e incluso trató de suprimirlo. Los cristianos fueron acusados por llevar prácticas “inconfesables y secretas”. Una de las razones de la animadversión contra los cristianos fue que, como los judíos, se negaran a rendirle culto al emperador. Para los romanos esta renuencia era considerada traición a la patria y castigada con la muerte. La salida que encontraron los primeros cristianos fue el culto secreto con riesgo de martirio.

La persecución contra los cristianos no tuvo éxito; algunas veces se suspendió y otras más se avivó. El número de los cristianos fue en aumento constante hasta el punto que en el siglo IV, con el emperador Constantino (exactamente en el año 313), se pronunció el Edicto de Milán, donde se manifestaba la tolerancia al cristianismo y colocaba en igualdad de derechos con las otras religiones del Imperio. Constantino mismo no se hizo cristiano hasta muy tarde, y nunca abandonó la idea del dios-emperador. Hubo, no obstante, un emperador que volvió a perseguir la fe cristiana: Juliano el Apóstata (361-363); sin embargo, con el em-

¹⁰⁷ Denzler, Georg, *Das Papstum. Geschichte und Gegenwart*, cap. II, “Die Entstehung der Idee des Papstums”, München, C. H. Beck, 1997, pp. 18 y ss.

perador Flavio Teodosio el Grande (muerto en 395) se condenó el paganismo mediante el edicto de Tesalónica, y se colocó a la religión cristiana en una posición privilegiada.

Para muchos historiadores es un misterio cómo el cristianismo, nacido en un rincón de una provincia romana insignificante, haya llegado a dominar al imperio entero. Dentro de un ánimo histórico-secular se mencionan las razones de tipo no religioso, como: 1) la *pax romana* (es decir, tolerancia religiosa) y 2) las comunicaciones que existían a lo largo y ancho del Imperio. 3) Otra razón más fue la pérdida de vigor del paganismo grecorromano debido al ateísmo filosófico que había sembrado el escepticismo dentro de los espíritus cultos, al grado que Augusto notó que el culto al emperador tenía más fuerza que el culto a los dioses romanos. Romanos cultos como Séneca y Cicerón se volvieron al estoicismo; pero para el pueblo, las elucubraciones filosóficas no podían satisfacer sus necesidades espirituales. La sensibilidad popular tendía a una fe tangible y emocional, así es como se puede explicar el auge de las religiones místicas¹⁰⁸ debido al atractivo de sus ritos iniciáticos, periodos de preparación y prueba (que incluían la purificación y el sacrificio), algo que les dio un impacto y aceptación más grande. Entre las religiones y mitos que influyeron mayormente al Imperio romano se cuenta el culto a Mitra, culto de origen persa que veneraba al sol. Esta religión, igual que las otras llamadas “místicas”, confería un sentimiento de pertenencia al hacer participar a sus devotos en ciertos ritos. El mitraísmo también daba importancia a las virtudes militares y prometía una vida futura. Este culto fue durante mucho tiempo un competidor del cristianismo.

La explicación de la difusión rápida del cristianismo apela a la satisfacción de las necesidades espirituales del pueblo; eficacia que compartía con las otras religiones orientales. Este alimento espiritual no lo obtenía la grey de la filosofía ni de la religión grecorromana, porque las religiones místicas ofrecían ritos que

¹⁰⁸ Dawson, Christopher, *Historia de la cultura cristiana. Antecedentes: el Imperio romano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 63 y ss.

acrecentaban la emoción personal y el sentido de pertenencia. A esto hay que agregar la labor de Pablo de Tarso y de los padres de la Iglesia, quienes con sus actos misioneros y explicaciones filosóficas de los misterios cristianos convertían la doctrina en algo atractivo tanto para paganos simples como para despabilados.

XIX. EL CONCEPTO DE *HUMANITAS* EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

Sin lugar a dudas, la idea principal que dio origen al concepto de igualdad fue la de *humanidad*. Esta idea nació en el seno de la religión cristiana doscientos años después de la muerte de Jesucristo, y fue desarrollada de manera sin igual en la historia de Occidente por san Agustín. Nunca nadie antes, ni los griegos ni los romanos,¹⁰⁹ habían llegado a concebir la idea de la humanidad como un todo, como un solo ente, que progresa a lo largo del tiempo hacia un fin común. Ésta es una idea exclusiva del Occidente cristiano.

San Agustín interpretó la creación divina de Adán como la creación no de un solo hombre, sino de la raza humana entera. Y la creación de Eva, a partir de una costilla del hombre, no como un signo de sometimiento o sumisión de la mujer al hombre, sino como la creación de algo distinto a partir de lo mismo.¹¹⁰ Entonces, el origen común unía e igualaba a todos los hombres, y las diferencias entre ellos (de razas, hábitos y lenguajes) serían una simple variante de lo mismo que, sin embargo, no destruían la unidad primigenia.

La concepción del tiempo lineal y la teleología de la historia se unieron para dar fuerza al surgimiento del ideal de *humanitas*.

¹⁰⁹ El estoicismo, del cual ya me ocupé (*ut supra*), afirmó algo parecido al unir a todos los hombres bajo el imperio de una sola ley, a saber: la de la naturaleza. Sin embargo, no llegó a tener grandes consecuencias, por no exigir correspondientemente una conducta legal/social hacia el prójimo. Cfr. Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1985, pp. 9-60.

¹¹⁰ Agustín, Aurelio, “Comentario al Génesis”, *Réplica a los maniqueos*, Madrid, BAC, 1988, t. XVIII.

Es necesario explicar cómo estas ideas contribuyeron a la formación de una concepción sobre la igualdad de todos los hombres y de una cultura universal; esto es, a concebir la humanidad como un todo y sometida a las mismas reglas fundamentales.

XX. HISTORIA Y *HUMANITAS*

Como es sabido, la cultura cristiana se nutre de dos venas: la judía y la griega. De los judíos heredaron la concepción de ciclos en la historia, que desembocan en un milenio de prosperidad y abundancia general.¹¹¹ y también la fe en una edad de oro perdida (el paraíso perdido), que no daba lugar a pesimismo, sino a la promesa en recuperarla en un futuro. De los griegos¹¹² heredaron los cristianos una teoría causal que proponía la finalidad¹¹³ como una razón necesaria para explicar cualquier cosa (sea un objeto, una conducta moral o un evento histórico) y, además, la teoría del acto y la potencia que daba razón del cambio como una realización de potencialidades.

Las ideas judías entraron a formar parte del contenido doctrinario cristiano, y las ideas griegas fueron asumidas para la racionalización o justificación de la doctrina misma.¹¹⁴ El acervo judío tuvo prioridad sobre el helénico; y, debido a ello, el cristianismo se entiende no como una cultura estática, sino en proceso permanente de desarrollo. Por esto, el tiempo y la historia adquieren

¹¹¹ Levítico 25, 2-22; Deuteronomio 15, 1-10; Éxodo 21, 2-6; Daniel, 9-10; Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. En especial el capítulo VIII, pp. 233-253.

¹¹² Hablamos, en este caso, de la influencia de Aristóteles, quien, no obstante que sus libros no fueron recuperados sino hasta la Alta Edad Media, tuvo una influencia en el pensamiento cristiano desde muy temprano; por ejemplo, a través de Boecio en su versión de la *Isagoge* del neoplatónico Porfirio o Diádoco Proclo en el *Liber de causis*.

¹¹³ Aristóteles, *Metafísica*, Leipzig, Reklam, 1999, 993b, 995b, 996a, 999b, 1048b, 1050a.

¹¹⁴ Hadot, Pierre, *¿Qué es filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el capítulo X, pp. 257-268.

un sentido primordial; porque dentro de él, todo suceso pasado tiene relevancia al dirigirse a un solo fin, a saber: la revelación y la redención. Cualquier cultura, por remota en el espacio o en el tiempo que fuera, se entendía como *potencia* frente al *acto*; como la realización de un proceso que culminaría en la revelación, y más tarde en la redención general. Y gracias a este fin único sería posible explicar el devenir histórico en su conjunto, sin excluir a pueblo alguno.¹¹⁵

Evidentemente, estas ideas se introdujeron lentamente en el ideario cristiano hasta llegar a su despliegue en san Agustín. Dos ejemplos de sus precursores dignos de mencionar son Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesárea. A partir de estos dos encontramos una aceptación de los valores profanos grecorromanos por los padres cristianos en la visión cristiana del mundo.

Clemente de Alejandría nació y estudió en Atenas, donde adquirió una profusa educación, que comprendió estudios en filosofía, literatura e historia. Él es considerado el primer cristiano erudito¹¹⁶ que concibió la sabiduría como herramienta para adoctrinar a los paganos y guiar en su fe a los creyentes. A él se debe la frase *credo ut intelligam*. En el año 170, Clemente se convirtió al cristianismo, y fue, desde entonces, el principal defensor de la *verdad revelada* de su época. Esto lo obligó a comparar las visiones paganas con la cristiana, y evaluar los logros de unas y otra. Esto es, Clemente se planteó el problema de explicar cómo los hombres sin conocimiento de la *Buena Nueva* habían podido tener acceso a la verdad y obtener logros considerables en la ciencia, en las artes o en la política. Como cristiano, Clemente afirma la

¹¹⁵ El pensamiento del sacerdote católico Teilhard de Chardin continúa esta tradición iniciada por Aurelio Agustín con su filosofía del progreso, que es una mezcla entre teorías científicas y pensamiento agustino. Según Teilhard de Chardin, la historia de todo el cosmos es la historia de la evolución tendiente a la aparición y luego perfeccionamiento del hombre. *Cfr.* Teilhard de Chardin, *El fenómeno del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 334 pp.

¹¹⁶ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, t. II, “De san Agustín a Escoto”, Barcelona, Ariel, 1978, p. 37.

verdad del mensaje de Jesucristo y descarta que debido al cristianismo se hubiera aniquilado a la cultura clásica. Por otro lado, su educación y origen griego le impiden simplemente descalificar a todas las culturas precedentes a la religión cristiana. Por eso, realiza el ejercicio intelectual de aclarar la continuidad entre verdad filosófica y verdad revelada, o sea, entre la cultura pagana y la naciente cultura cristiana. Esto tuvo como consecuencia el rescate y conservación de toda la cultura clásica, como también la apertura a otras formas de pensar que defirieran de la cristiana.¹¹⁷ La conclusión de Clemente fue que existe un ascenso progresivo en el desarrollo del conocimiento que se inició en la cultura pagana, pero que se continuó y mejoró con la venida del cristianismo.¹¹⁸ De esta manera, Clemente legó al pensamiento occidental la idea de avance o progreso en el tiempo, lo que implicaba ya una concepción lineal del tiempo y un pasado común para todos los pueblos.

Las reflexiones de Clemente permitieron a Eusebio de Cesárea escribir una historia general de la Iglesia cristiana¹¹⁹ y hablar, por vez primera, sobre el papel del Imperio romano en la *providencia divina*.¹²⁰ Con esto se introdujo en el pensamiento occidental la noción de *necesidad* y *fin* en el acontecer de los sucesos de la historia. Eusebio, que sirvió al emperador Constantino y estuvo encargado de las políticas de Estado para la nueva

¹¹⁷ No se niega que los pensadores cristianos adoptaron de las culturas paganas únicamente aquello que no estaba en flagrante contradicción con el mensaje evangélico, como sería el caso de las llamadas *artes liberales*. Pero otras concepciones religiosas y valores fueron rechazados, como el politeísmo, el culto al emperador como dios o vicario divino, la poligamia, la eugenesia, la eutanasia, etcétera.

¹¹⁸ Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, cap. I, Madrid, Gredos, 1985, p. 45.

¹¹⁹ Aproximadamente en 312.

¹²⁰ La epístola de san Pablo a los Romanos, 8, 28 y ss. y La epístola a los Efesios, 1,4 y ss., son la base para el desarrollo de la doctrina sobre la providencia divina. Cfr. Scholl, Norbert, *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, Freiburg, De Gruyter, 1960.

Iglesia,¹²¹ tuvo muy clara la idea de que existe un plan en la historia donde el emperador sería la fuerza de la misma y responsable de la consolidación y difusión del cristianismo a todos los confines del imperio.¹²²

Sumando estas ideas, resultaba que el cristianismo estaba predestinado a ser una cultura universal, lo que permitiría abarcar a todas las otras culturas no cristianas dentro de una misma vertiente. Pero sin la fusión teórica que hizo san Agustín, estas ideas hubieran permanecido deshilvanadas en el pensamiento cristiano y no representarían más que curiosas ocurrencias intelectuales. Por eso, se ha dicho que Agustín es responsable del desarrollo de la conciencia histórica de Occidente;¹²³ esto es: de la concepción universal,¹²⁴ necesaria,¹²⁵ y lineal del tiempo,¹²⁶ así como de la explicación de todos los sucesos a partir de una finalidad común a todos ellos, a saber: nacimiento, muerte y resurrección del Cristo.¹²⁷ Esto permitió el surgimiento de una *humanitas* o cultura universal, porque —como se dijo— permitió agrupar o incluir en un fin común a todos los pueblos y culturas del pasado como si se tratara del desenvolvimiento de algo único.¹²⁸

Por cierto, existieron historiadores¹²⁹ antes que san Agustín, pero todos ellos consideraban la historia como una sucesión más

¹²¹ Heinrich Kraft, la introducción a la edición de la obra *Kirchen Geschichte* de Eusebios von Ceasarea, Darmstadt, WBG Verlag, 1997, pp. 64 y 65.

¹²² *Ibidem*, pp. 20 y ss.

¹²³ Turner, R., *Las grandes culturas de la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, t. II, p. 1107.

¹²⁴ Esto es, el tiempo es uno y el mismo para todos los hombres.

¹²⁵ Es decir, todo suceso está inscrito en el plan divino.

¹²⁶ Esto es, todo suceso es único e irrepetible.

¹²⁷ Finalidad abre la posibilidad de una ciencia de la historia, en sentido aristotélico.

¹²⁸ Unidad de la humanidad en el tiempo.

¹²⁹ El historiador Pierre Chaunu, *op. cit.*, afirma que la historia es de hechura griega porque está vinculada a la memoria reflexiva, lo que quiere decir que los hombres no tienen una conducta guiada por instintos, sino por la cultura. En la época de Polibio, “historia” significaba saber especializado: conocimiento del saber del pasado. Por lo tanto, en el interior del saber, que es cultura (es decir,

o menos ordenada de eventos, pero sin plan o finalidad alguna,¹³⁰ lo que les impidió, en cierta medida, relacionar causalmente los distintos sucesos y ofrecer una *explicación* completa de la historia de todos los pueblos. Esta visión del decurso histórico, con un origen y fin común, implicó también que san Agustín defendiera explícitamente la *linealidad* del tiempo y atacara a aquellos que consideraban que la historia es cíclica y que los eventos vuelven una y otra vez a repetirse.¹³¹ La razón teológica de su rechazo reside en el valor de la encarnación y sacrificio divino; éste posee —dice Agustín— un valor universal y único, y, por tanto, no tiene por qué repetirse ni una vez más.¹³² Con la finalidad y linealidad del tiempo recibe la historia su necesidad: existe un plan de la historia, conferido por la providencia divina,¹³³ que explica y dota de sentido a cada suceso o cultura del tiempo.¹³⁴

A algunos les parecerá chocante que se proponga al cristianismo como el origen de una cultura universal cuando ha dado lugar a persecuciones inquisitoriales y campañas misioneras que terminaron afirmando la ciega superioridad de la cultura occidental. Pero piénsese, por un lado, que la fe religiosa fue indispensable en un principio para albergar la pretensión en una *humanitas* o cultura universal, porque la fe religiosa supone un deseo de superar los límites individuales y un anhelo de trascendencia universal. Y, por otro lado, el cristianismo, entendiéndose como la *verdad revelada en la historia*, tenía que erigirse como *uni-*

en el interior de los procedimientos que permiten mejorar la vida), hay una memoria que apuntala nuestra vida.

¹³⁰ Por ejemplo, para Herodoto (485-425 a. de J. C.), que es ya un historiador en forma, la historia está ahí para que las acciones de los hombres no se olviden con el tiempo. Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1984, t. I, p. 1.

¹³¹ San Agustín dedica el libro XII de su obra *La ciudad de Dios* a la exposición y refutación de la circularidad de la historia.

¹³² Aurelio, Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XII. A partir de esto, recibe también todo suceso de la historia su singularidad y relevancia.

¹³³ Gilson, Étienne, *La filosofía...*, cit., capítulo VIII.

¹³⁴ Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, t. III, Frankfurt, Suhrkam, 1998.

*versal*¹³⁵ e *incluyente*,¹³⁶ o sea, como fin de la historia de todos los hombres.

San Agustín asentó la unidad de la humanidad, por lo cual siempre se intentaría en el futuro darle sentido cristiano a las culturas de otros pueblos, o sea, encontrarles dentro de la providencia divina, dentro del plan de la historia, su lugar.¹³⁷ Esto permitió, y permite, dos cosas positivas: que los pensadores europeos se interesaran y asimilaran las culturas de otros pueblos¹³⁸ y que lograran sustraerse a la heterogeneidad incomprensible de las muchas culturas y pasaran a la homogeneidad ordenadora de éstas. Pero, en contraposición a esto, siempre iban a sostener (y sostienen) su superioridad por el simple hecho de ser los salvaguardas del mensaje evangélico, como se lee en la declaración *Dominus Iesus* del 6 de agosto de 2000:

Los Padres del Concilio Vaticano II, al tratar el tema de la verdadera religión, han afirmado: “Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los Apóstoles: Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado (Mt. 28,19-20)”.¹³⁹

¹³⁵ En sentido helénico, “verdad” significaba “válido para todo hombre”.

¹³⁶ En sentido religioso hebreo, “verdad *revelada*” significaba “al alcance del hombre medio”, y no sólo de filósofos e intelectuales.

¹³⁷ La filosofía de la historia de G. W. F. Hegel pretende exactamente esto mismo. Cfr. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 12, Stuttgart, Meiner Verlag, 1996.

¹³⁸ Tal vez este sea un punto de diferencia con relación a otros pueblos conquistadores, a saber, que los europeos cristianos sometían a otros pueblos y asimilaban intencionalmente lo mejor de sus culturas. Ni los vándalos ni los vikingos ni los mongoles tuvieron, en virtud de su cultura excluyente, la preocupación o interés de asimilar valores de la cultura vencida.

¹³⁹ Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html.

XXI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDAD MEDIA Y PRINCIPIOS DE LA EDAD MODERNA

El cristianismo cobró supremacía ideológica en la Edad Media a lo largo y ancho de Europa. Los principios de supervivencia de las comunidades nómadas del desierto de Palestina, constituidos en dogmas religiosos, enfrentaron, al final de la época antigua, las formas de vida y pensamiento de las tribus germanas.¹⁴⁰ En ellas dependía el rey del consejo y de la voluntad de los insignes del grupo. El vasallaje se basaba en la confianza y protección mutua; por ello, las normas de convivencia gravitaban por encima del poder del señor feudal, ya que éste podía ser removido mediante el consenso de sus vasallos. En caso de que el señor feudal no cumpliera con sus obligaciones, se concedía a los súbditos la dispensa para deslindarse de él y someterse al poder de otro señor. Ese derecho a la oposición era un aspecto esencial de la concepción política en los albores del orden político medieval.¹⁴¹ Sin ese contrapeso al poder del príncipe feudal, no existía la fidelidad del vasallo.

En las postrimerías del feudalismo, al juramento de fidelidad señorial se incorporó el respeto a la autoridad eclesiástica, y con ello se alteró sustancialmente el orden social, porque con ello se modificó la legitimación del señor feudal y fue considerado un *pecado mortal* el ataque a su dignidad real. Con esa modificación ganó el clero influencia dentro del orden político, lo que trajo consigo conflictos entre el poder eclesiástico y el poder civil en el tema de las investiduras, así como un sometimiento total de los súbditos tanto al poder civil como al religioso.¹⁴² El corolario sería la desigualdad de estratos sociales y, con el tiempo, la apertura de nuevos espacios para el desarrollo de concepciones político-liberales.

¹⁴⁰ Romero, José Luis, *La Edad Media*, cap. I, “La temprana Edad Media”, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 9 y ss.

¹⁴¹ Wolfram, Herwig, *Die Germanen*, München, C. H. Beck, 1995, pp. 63 y ss.

¹⁴² Romero, José Luis, *La Edad...*, *cit.*, pp. 141 y ss.

En el siglo XI, la *doctrina de las dos espadas* (propuesta por Bernardo de Claraval y aplicada por el papa Gelasio II, papa de 1118-1119) fue usada como justificación de la supremacía del poder eclesiástico.¹⁴³ Como respuesta, surgieron iniciativas para separar los dos poderes, como aquella hecha por el obispo Juan de Salisbury.¹⁴⁴ Esto puso nuevamente en boga la doctrina estoica del derecho natural y la de san Agustín, subrayando la igualdad de los hombres por el hecho de compartir una razón y un mismo origen. Esta idea fue desarrollada posteriormente por santo Tomás,¹⁴⁵ quien concebía a los hombres como entes regidos por Dios a través de la ley natural eterna.¹⁴⁶ A partir de la obligación estoica de autoconservación, justificó el Aquinate la prohibición del suicidio y la tortura, a la vez que limitó el poder del rey y la Inquisición para impartir castigos.¹⁴⁷ Del mandamiento de la ley mosaica, llamada “no robarás”, derivó el derecho y respeto a la propiedad privada de todos los hombres. Con base en su concepción de la personalidad humana, derivó el concepto de “conciencia moral e individual”, como instancia suprema para la acción de cada persona, relegando a un segundo plano el sometimiento a los prelados y reyes.¹⁴⁸ Siglos más tarde, Bartolomé de las Casas argumentaría con base en los mismos principios estoicos (obligación de autoconservación) y tomistas en contra del dominio de los conquistadores españoles y a favor del derecho a la legítima defensa de los indígenas americanos.¹⁴⁹

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 180 y ss.

¹⁴⁴ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media...*, cit., pp. 219 y ss.

¹⁴⁵ Wittmann, Michael, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den Antiken-Quellen erforscht*, München, Max Hüber Verlag, 1933, pp. 287 y ss.

¹⁴⁶ Forschner, Maximilian, *Über das Glück...*, cit., pp. 80 y ss.

¹⁴⁷ *Idem*.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ Abril, Vidal, “Bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias”, en Ramos, Demetrio (et al.), *La ética en la conquista de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, vol. XXV, pp. 229 y ss.

En el mundo político, las exigencias del poder señorial y eclesial condujeron a confrontaciones entre los gremios y las autoridades. Una nueva normativa surgió de estas disputas, a saber: la *Magna charta libertatum*¹⁵⁰ (Carta de las Libertades) de 1215 que fue redactada en Inglaterra en tiempos de Juan I (Juan sin Tierra). Con ella se limitaron los poderes del rey y se restablecieron los derechos de los barones; estos últimos recibieron garantías contra el abuso real al proscribir la detención, el encarcelamiento, la desposesión, el destierro o la ruina de cualquier hombre libre, solamente que fuera a través de un juicio legal, realizado por sus iguales y con base en el derecho vigente. Además, estos derechos documentados serían custodiados por una comisión de barones elegidos para el caso. Ellos tenían la facultad, en caso de violación de la carta, de llevar sus quejas al rey. Este *habeas corpus* solamente tenía validez para los nobles; no obstante, fue la Carta de las Libertades el primer escrito de la alta Edad Media que consignaba y defendía los derechos de los súbditos frente al soberano.

XXII. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

La denominación “Edad Media” fue utilizada hace cinco siglos de manera despectiva para designar una época de espera, en la que no ocurrió nada de consideración para la humanidad. “Edad Media”, como su nombre lo dice, es la edad que media entre la antigüedad y el Renacimiento; edad perdida. El epitafio de Descartes elogia al re-descubridor de la ciencia y de la razón humana.¹⁵¹

Este juicio sobre la Edad Media prevaleció hasta Hegel, quien en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* escribió que él desearía calzarse las *botas de las siete leguas* para salvar los mil años que median entre la antigüedad y el Renacimiento. Ciertamente que ya en el siglo XIX el juicio sobre esta época se ba-

¹⁵⁰ Disponible en: http://hum.unne.edu.ar/academica/departamentos/historia/catedras/hist_medi/documentos/occidente/carmagna.pdf.

¹⁵¹ Pieper, Josef, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalttrlichen Philosophie*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1984, p. 68.

lanceaba del desprecio al reconocimiento, gracias al trabajo de investigadores alemanes, franceses y holandeses que rescataron esa época de la filosofía del olvido.

Para conocer la filosofía medieval es necesario atender a sus límites, o sea, hay que preguntarse por su principio y por su fin. El año que se ha determinado como inicio de la Edad Media (y de la filosofía medieval) es el 529. En ese año, un edicto del emperador Justiniano cierra la Academia de Platón en Atenas, que había subsistido durante novecientos años, y en ese mismo año Benito de Nursia funda el monasterio de Motecasino, el primer monasterio del mundo cristiano occidental.¹⁵²

Al hablar de la decadencia de la filosofía pagana, Hegel alude a algo muy importante: la oposición entre filosofía pagana y la cristiana. Para él, esta contraposición es más radical que aquella que había entre la filosofía jónica y la socrática, porque entre la filosofía antigua y la medieval hay un suceso histórico que parte la historia: la encarnación de Cristo. Claro que entre la filosofía jónica y la socrática hay acontecimientos históricos que dividen y dan razón de las dos formas distintas de filosofar; pero ahora este segundo evento es de dimensiones religiosas. El filósofo alemán Karl Jaspers ha dicho que este acontecimiento se erigió como eje de la historia universal: “todo acontecimiento viene de Dios y se dirige a Dios”.¹⁵³ Y todo autor medieval asumirá la importancia innegable de este acontecimiento histórico, para de ahí comenzar a filosofar. Lo que a su vez quiere decir que en la Edad Media el acontecimiento más importante de la historia no es humano, sino divino; lo que a su vez quiere decir que el sentido de la historia humana no proviene del hombre, sino de Dios. Entonces —permítanme una obviedad—, el pensamiento cristiano comienza con la era cristiana; por ello, historiadores de la filosofía, como el francés Gilson, comienzan su *Historia de la filosofía cristiana en la Edad Media* con una exposición de la doctrina del Nuevo Testamento.

¹⁵² *Ibidem*, p. 70.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 71.

San Agustín vive aún en el ambiente del Imperio romano; un ambiente helenizado con los pensamientos de los estoicos, epicúreos y neoplatónicos. Y no obstante que en 410 Alarico conquista Roma, el marco cultural del padre de la Iglesia es la antigüedad grecorromana.¹⁵⁴ Cuando los vándalos asedian su ciudad, Agustín de Hipona y obispo de Tagaste es un moribundo. Un siglo más tarde, la situación es muy otra: Boecio tiene que vérselas con los nuevos habitantes de Roma: los godos.¹⁵⁵ ¿Qué quiere decir esto? Que las personas que desarrollan la filosofía medieval son las pertenecientes a los pueblos bárbaros que invadieron Europa a finales de la edad antigua.¹⁵⁶ A estos pueblos nuevos son a los que se dirige Boecio. Con esto, el centro del pensamiento occidental cambiará de Atenas, Alejandría, Antioquía y Cartago, a la corte de Teodorico (es decir, Ravena, Verona, Pavía). Luego, en la corte de Carlomagno, será Canterbury, París, Oxford y Colonia. Además, cuando Italia atrae aún a los pensadores occidentales en sus fronteras, éstos son de estirpe germánica. La madre de santo Tomás es normanda, y el padre, de la familia de los Hohenstaufen. La relevancia de la ocupación de los nuevos pueblos para el desarrollo de la filosofía la ha marcado Hegel, al decir que en la Edad Media hay dos naciones y dos idiomas. Un pueblo que dominó y ha sido en el transcurso del tiempo dominado, y otro pueblo que subyugó y a la vez fue culturalmente subyugado.¹⁵⁷ Esta es la causa de extrañamiento para Hegel: el entendimiento filosófico perdido en las asperezas nórdico-germánicas. Entonces, el pensamiento de origen extraño (mediterráneo) en mentes nórdico-germánicas es un punto a destacar como ruptura de lo antiguo en lo medieval.¹⁵⁸

Según el filósofo católico Josef Pieper, es fácil encontrar el principio de la Edad Media y del pensamiento medieval, pero es

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵⁸ *Idem*.

difícil localizar su fin. Esto, porque uno creería que lo contrario es lo correcto: el pensamiento antiguo se confunde con el medieval, pero el medieval se diferencia radicalmente del moderno. La razón que aduce Pieper sugiere que pareciera que la Edad Media no ha terminado o, de otra manera, que el capítulo que inaugura la Edad Media no se termina con ésta.¹⁵⁹ Si la época que abre la Edad Media no ha concluido aún, entonces, la pregunta se dirige a saber qué es lo medieval de la Edad Media; porque nadie puede negar que los pensamientos cristianos continúan presentes en la filosofía postmedieval. Para indicar lo que de medieval tiene la Edad Media, Josef Pieper se refiere a un elemento conceptual que asimilan los pueblos invasores: ese elemento es la sistematización escolar del pensamiento.¹⁶⁰ Y esto es importante, porque estos pueblos tenían la tarea de sintetizar la herencia del mundo antiguo, que constaba de dos formas distintas de pensar: por un lado, el pensamiento grecorromano y, por otro lado, el judeocristiano. Por ello, concede Pieper que la filosofía medieval sea poco original, porque su reto no era concebir nuevas ideas, sino sistematizar las heredadas. La escolástica es el producto medieval por antonomasia, y dejó de funcionar cuando el trabajo de sistematización y síntesis quedó terminado.¹⁶¹

El pensamiento medieval no perece por acontecimientos externos, sino que degenera desde dentro: Martin Grabmann afirma que decayó repentinamente; Gilson, que se produjo un “desorden intelectual”; De Wulf dice que no faltaron ideas, sino buenas cabezas.¹⁶²

XXIII. LA HERENCIA DE LA EDAD MEDIA

Occidente comienza a componer una visión sistemática del mundo a partir del neoplatonismo de san Agustín, recogido y

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶² *Ibidem*, p. 79.

diseminado en la obra de Pedro Lombardo *Breviario agustino*. Más tarde, se transforman las obras medievales de pura y simple recopilación (es decir, las sentencias) en las famosas *sumas* u obras de aportación. Además, se crean los centros de educación superior (las universidades), en donde estudian no sólo religiosos, sino también laicos.¹⁶³ También se introducen permanentemente nuevos autores de la antigüedad: en el momento en la Edad Media en que parece consolidada en su acervo espiritual, aparece Aristóteles y produce un enorme cambio. Ciertamente, los escritos de la *Antigua lógica*¹⁶⁴ ya se conocían gracias a los comentarios de Boecio a la obra de Porfirio; pero en 1130 aparece la *Lógica nueva*.¹⁶⁵ Si estos textos causaron impacto, cuantimás los libros dedicados a la física, a la metafísica, a la moral y a la política.¹⁶⁶

Las traducciones entraron por distintos puntos de Europa: en Sicilia se tradujo a Aristóteles directo del griego, y en España se le hizo partiendo del árabe. Persas, árabes y sirios habían conservado las obras aristotélicas para los latinos. No se puede eludir la pregunta de Josef Pieper: ¿por qué no fue uso generalizado traducir a Aristóteles directo del griego? La respuesta del mismo dice que la complejidad de Aristóteles demandó la interpretación árabe para poder asimilarlo.¹⁶⁷ Pero ¿a qué se debía la complejidad de la obra de Aristóteles? Por un lado —dice Pieper— a la confrontación con el pensamiento religioso cristiano; por otro, al pensamiento predominante agustino, más cerca de Platón que de Aristóteles. Por último, la razón de más peso: Aristóteles no escribió textos, como ahora lo hace un universitario; su obra la constituyen fragmentos de difícil comprensión.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶⁴ La *Antigua lógica* era el estudio sobre el concepto y el juicio, de las *Categorías* y el *Perihermeneias*.

¹⁶⁵ Esto es, los tratados sobre el silogismo, de la prueba de la argumentación de los sofismas.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 83.

Pieper nos deja esta historia:¹⁶⁸ Nestorio, persa de nacimiento e influido por la escuela teológica de Antioquia, acentuaba lo humano e histórico de la figura de Jesucristo. Esta visión era próxima a la de la filosofía de Aristóteles. Un centro nestoriano se encontraba en la ciudad siria de Edessa en los años cuatrocientos. La escuela teológica de Nestorio fue condenada por herética en el 431, durante el concilio de Éfeso; por tanto, pasó a estar prohibida en todo el Imperio romano. Todos los nestorianos se refugiaron en Persia (Nísibe), y con ellos los aristotélicos, con quienes se vinculaban.¹⁶⁹ Ahí se formó una escuela importante de aristotelismo, que fue el modelo de universidad para la cristiandad. En esta escuela sirio-persa-nestoriana se conservaron y estudiaron los textos aristotélicos (así como los de Euclides, Hipócrates, Galeno, Arquímedes). Estos textos fueron traducidos al sirio, luego seguramente al persa y después al árabe. Hay que recordar que hacia el año 800 el árabe era la lengua científica del mundo culto. En este idioma llega Aristóteles a los occidentales atravesando los montes Pirineos.

El estudio de Aristóteles tuvo grandes comentadores, como Avicena, nacido en Persia en el año 980 (médico, teólogo y filósofo). Éste aseveró haber leído la *Metafísica* de Aristóteles sin comprenderla cabalmente, pero cuando la memorizó, ese día se abrió su entendimiento (tradicción pura musulmana: memorizar para entender). Otro gran comentarista fue el jurista, médico y filósofo Averroés, nacido en Córdoba en 1126. Pieper nos recuerda que estos autores influyeron más en Occidente que todo el islam. Un tercer hombre importante para la recepción de Aristóteles fue el judío Moisés Maimónides, también de Córdoba, nacido en 1135, y quien utiliza a Aristóteles para argumentar a favor de la fe judía, para aquellos que habían perdido la fe de sus mayores y necesitaban recuperarla (ahora vía la razón). En aquel entonces, nadie podía suponer que la filosofía árabe y judía iban a tener una enorme influencia en el mundo cristiano.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 86.

Si se atiende el asunto de las traducciones, hay que anotar que en 1085 los visigodos habían recuperado Toledo y toda la parte norte de España. En esta ciudad había una importante escuela de traductores que vertían al latín toda la cultura judeo-árabe. Aún se conserva una obra de Avicena, y junto con ella la forma como su traductor, Dominicus Gundissalvus (siglo XII), procedió en su trabajo. Se traducían palabra por palabra: primero del árabe al castellano medieval y después del castellano al latín. Historiadores y filólogos de la filosofía medieval han dejado ver su asombro respecto al producto final; o sea, asombro de que el producto final fuera inteligible.¹⁷¹ La cuestión es que, con las traducciones, entra al horizonte cultural cristiano toda la cultura medieval judeo-árabe.¹⁷²

Aristóteles cimbró al mundo occidental medieval, y esto por dos razones, a saber: 1) por la rapidez con que se conoció su pensamiento, y 2) por la preocupación que causó respecto a que hubiera una ruptura con la tradición.¹⁷³ Por ello, no se hizo esperar la prohibición de la Iglesia sobre la lectura de Aristóteles, sobre todo entre los años 1210 y 1263. Lo más interesante es que no sólo fue la Iglesia, sino además los sabios laicos universitarios los que se oponían al novedoso pensamiento de Aristóteles. Pero la prohibición se da paralelamente al estudio intensivo del *Filósofo*. En plena prohibición, santo Tomás elogia a Aristóteles y a su comentador musulmán, Averroés. El papa Urbano IV, que en 1263 repite las prohibiciones contra el *Filósofo*, permite las traducciones de éste directamente del griego. Y la Universidad de París acoge el estudio y a los estudiosos de la obra de Aristóteles en 1255, apenas unos años antes de que se refrendara la prohibición de su estudio.¹⁷⁴

El primer teólogo de la Alta Edad Media que encara el pensamiento de Aristóteles es Alberto Magno.¹⁷⁵ Él se propone ha-

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷² *Ibidem*, p. 88.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

cer inteligible la obra entera del estagirita, no obstante que él no conoce los textos en griego, sino sólo en sus traducciones latinas. Alberto emprende una batalla contra los “retrógrados”, que quieren reprimir el estudio de la obra sin haberla conocido antes. Alberto Magno, al igual que Aristóteles, toma una afición por conocer la naturaleza que antes era inusual en los sabios medievales. Incluso su interés por la naturaleza lo lleva a contradecir al maestro griego y decir, por ejemplo, que las anguilas no viven en el fango. San Alberto Magno causó seguramente una revolución cuando pretendió dar a conocer a toda la latinidad la obra de Aristóteles.¹⁷⁶ El gran salto revolucionario se produjo cuando Alberto Magno asentó el principio aristotélico del conocimiento como indispensable para *todo* conocimiento (incluso el teológico), a saber: todo conocimiento comienza por la experiencia inmediata de los objetos.¹⁷⁷ ¿Qué significaba esto en el mundo medieval? Que la autoridad decisiva en el conocimiento era la experiencia del hombre y su razón, y no más las sagradas escrituras o las autoridades eclesiásticas.

Ciertamente, los estudiosos de la alta Edad Media pensaban que la naturaleza era obra de Dios y, no obstante, la estudiaban como si no lo fuera. Esto fue obra de Alberto Magno: la naturaleza debía ser comprendida en sí misma y luego en relación con la divinidad, lo que implicaba que el hombre, y todo lo demás en la naturaleza, que había sido aprehendido siempre desde su dependencia con la divinidad, era, a partir de san Alberto (y Aristóteles), considerado para su conocimiento como algo valioso en sí mismo.¹⁷⁸ La consecuencia fue el rechazo progresivo de argumentos teológicos en el estudio de las ciencias naturales. Alberto Magno, por ejemplo, exigía a sus hermanos de orden (los dominicos) ponerse al corriente en el desarrollo científico para poder seguir haciendo teología.¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷⁷ *Idem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 94 y 95.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 95.

Por ello, se ha dicho que Alberto Magno efectuó un cambio en la alta Edad Media respecto a la relación entre razón y fe religiosa; porque para él, la razón no sería nunca más entendida en su aspecto formal o lógico, ni tampoco como la encargada de aclarar las verdades de la fe, sino sería la capacidad humana para conocer la realidad “por cuenta propia”.¹⁸⁰ De este modo, la sentencia de Boecio (escrita en su dedicatoria a Juan Diácono cuando le envía su libro sobre la Trinidad): “une la fe con la razón tanto como puedas” (*fidem si pateris rationemque coniunge*), significará después de Alberto Magno, no dar sentido al mundo desde la fe, sino a la fe desde el mundo. Esto implicó a su vez buscar una armonía entre las verdades reveladas con aquellas obtenidas del conocimiento del mundo.¹⁸¹ Y, ciertamente, no se puede dejar de intentar armonizar fe con razón si se considera que ambas revelan una faceta auténtica de la existencia humana.

Armonizar fe y razón representó una doble tarea en el medievo: la primera, interpretar y analizar el mensaje evangélico, expresado tanto en parábolas como en acontecimientos históricos, tanto desde el contexto cultural como desde su relevancia dogmático-teológica, utilizando para ello todo el bagaje del conocimiento humano.¹⁸² La segunda tarea consistió en hacer armonizar el acervo teológico-religioso con el científico.¹⁸³ Desde Boecio hasta Duns Escoto ésta fue, sin lugar a dudas, la doble tarea de toda la filosofía, como en la antigüedad helena, la tarea de Platón fue buscar una interpretación que pusiera al descubierto la verdad de los mitos griegos. En este sentido, toda filosofía es des-mitologización de la realidad y anhelo de conocimiento verdadero.

Santo Tomás, que propuso una visión global de la realidad, no dejó de afirmar que una armonía de fe y razón, una visión

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² *Ibidem*, p. 104.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 104 y 105.

completa y cerrada, eran imposibles. Y esto valía tanto para la razón como para la fe; porque también la teología debía adoptar una actitud de apertura para aceptar el aumento permanente de conocimiento sobre las sagradas escrituras.¹⁸⁴ La filosofía moderna heredó la humildad del Aquinate y abandonó el anhelo de un conocimiento completo y cerrado del mundo, para conformarse con la permanente revisión desde la duda escéptica cartesiana.

El espíritu de la filosofía de santo Tomás de Aquino se encuentra antes que en su *Suma teológica*, en sus *Cuestiones disputadas*, que eran ejercicios medievales sobre cualquier cuestión de interés. La condición para una discusión semejante era el *principio de racionalidad*: solamente se podía abordar algún tema si se reconocían los supuestos del tema en cuestión.¹⁸⁵ Las *Cuestiones disputadas* translucen el *espíritu de la época* (de la alta Edad Media) de mantenerse abierto a cualquier tema y de tratarlo con la razón natural.¹⁸⁶

XXIV. CONCLUSIONES PARA LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS

¿Cómo es posible recuperar en la actualidad el pensamiento medieval? ¿Qué validez tiene para la fundamentación de los derechos humanos?¹⁸⁷ Para responder, es necesario entender cómo se constituyó el pensamiento escolástico medieval. Josef Pieper recopila los elementos primordiales de éste: 1) pueblos históricamente jóvenes del norte y oeste de Europa; 2) apropiación de la herencia cultural grecorromana y judeocristiana en una síntesis original; 3) recintos especiales donde se llevó a cabo la síntesis cultural heredada, a saber; monasterio y universidad, y 4) lo más importante o característico: la filosofía fue desarrollada preminentemente por

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 97.

clérigos, motivados por planteamientos teológicos; por eso, la filosofía medieval es una filosofía cristiana.¹⁸⁸

La actualidad de la “edad media” o pensamiento cristiano se encuentra en uno o varios de estos elementos mencionados. Primero, si la filosofía medieval es una filosofía cristiana, determinada temáticamente por la teología, entonces, reconocer su valor actual implica asumir como verdadero el mensaje evangélico. Y quien no vea verdad alguna en el cristianismo, no verá valor alguno en la filosofía medieval.¹⁸⁹ Si se rechaza que Jesús de Nazaret reveló información válida para la filosofía, entonces la “filosofía cristiana” es un desatino.¹⁹⁰ Segundo, el impulso de la época medieval para filosofar fue teológico, lo que a decir verdad pertenece al pasado. Actualmente el punto de partida es la realidad histórica, psicológica o el de las ciencias naturales, pero no la teología. Desde estas dos perspectivas vale preguntar hasta qué punto es aún vigente para la fundamentación de los derechos humanos el mensaje cristiano y el espíritu con que éste fue recibido en toda la Edad Media.

Tercero, la filosofía medieval comenzó la tarea de reconciliar la fe con la razón, la religión con la filosofía, el mito con el *logos* (casi como un intento de comprender lo incomprensible).¹⁹¹ Si se acepta que hay una verdad revelada, ésta adquiere de facto una importancia mayor a cualquier otro saber. Entonces, la filosofía cristiana no fue y no puede ser para un creyente un tipo de filosofar entre muchos; es, antes bien, la única forma de filosofar, porque la *verdad* es que Dios se ha hecho hombre para habitar entre los hombres. Por tanto, hoy día el problema no reside en encontrar una armonía entre saber del mundo y verdades teológicas: ¡no!, más bien es una discusión sobre la pertinencia de ser o no cristiano. Frente a esto, el mismo Josef Pieper, filósofo católico, concluye que el valor o actualidad del espíritu cristiano y de la fi-

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 103.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 110.

lososofía medieval es entender “arqueológicamente” (a la Foucault) el fenómeno humano; así, sí seguirá siendo relevante comprender la relación entre fe y razón. Esta tarea no ha perdido sentido para Pieper, pero la respuesta que se dé hoy día deberá diferir de la medieval por razón necesaria de la historia, y será insuficiente para fundamentar los derechos humanos universales y laicos.

XXV. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDAD MODERNA

Curiosamente, en el inicio de la era Moderna, el estoicismo anti-guo no se olvidó, sino por el contrario, cobró nueva vida. En esto jugó un papel importante la concepción de la naturaleza racional de los hombres, así como la doctrina de las obligaciones, brindando nuevo hálito al derecho natural en el humanismo de fines del siglo XVI. Especialmente del ámbito religioso del protestantismo y calvinismo surgieron muchos pensadores de los derechos humanos, como el holandés Hugo Grocio o el alemán Juan Altusio o los ingleses Thomas Hobbes y John Locke, o incluso el francés Jean Jacques Rousseau.

También tuvo lugar un cambio en el acervo de las ideas: los derechos políticos a la participación en el poder y la administración pública cobraron significación, y para ello se necesitó un nuevo fundamento teórico, a saber: la doctrina del contrato social. El derecho natural se alejó, debido a las distintas corrientes secularizadoras, de sus raíces cristianas, y tomó su fundamento principalmente en la razón humana, y no más en la ley divina. El interés de los individuos ganó preponderancia como fin de la organización social, de tal forma que el Estado tenía como encomienda principal no tanto el fomentar la felicidad, sino tan sólo su conservación en paz y tranquilidad.

Se pueden distinguir dos formas de contrato social: en la primera, se parte de un estado natural indeseable que se desea corregir con la firma de un contrato de gobierno civil. En el segundo, los hombres gozan en estado natural de libertad e igualdad;

por ello, los firmantes del contrato desean preservar sus derechos naturales. En ambos casos, los integrantes de la nueva sociedad civil entregan al gobernante el poder para gobernar y se comprometen a obedecer, estableciendo así un conjunto de obligaciones mutuas. Un representante de la primera forma de contrato social fue el inglés Thomas Hobbes, y un representante de la segunda fue su coterráneo John Locke, quien fue el primero en definir la tríada de los derechos humanos, a saber: derecho a la vida, al trabajo y a la propiedad. Éstos son derechos humanos porque se adquieren con el nacimiento y se fundan en el estado natural de los hombres. Para preservarlos, los hombres deben vivir en comunidad; por ello, la finalidad única de la sociedad es preservar esos derechos y el orden judicial que los posibilita.

En Inglaterra¹⁹² y otras regiones de Europa, lucharon las clases nobles con el fin de contener las arbitrariedades del soberano. Ya en el Estado absolutista se siguieron limitando más y más los privilegios del rey; sin embargo, en su prolongada agonía se apropió de todos los espacios que pudo de la vida pública. El monarca resultó el único representante de la comunidad, arrebatando muchas veces el poder a los nobles e impidiendo la emancipación de la creciente burguesía. El resultado fue una lucha cada vez más encarnizada entre gobierno y gobernados, tanto en el orden real como en el de las ideas, que confirió su impronta a los tiempos de la era moderna.

En el siglo XVII fueron colocadas otras dos piedras fundamentales de los derechos humanos. Cuando Carlos I,¹⁹³ rey de Inglaterra de 1600 a 1649, pretendió asegurarse la soberanía para sí solo a través del cobro de impuestos, la Casa de los Comunes se opuso, y en 1627 presentó una petición de derechos que contenía una serie de garantías para la protección de la persona y la propiedad. Debido a la presión, el rey tuvo que aceptar y tolerar que el Parlamento detentara en el futuro el poder de aprobar o quitar

¹⁹² Schöder, Hans-Christoph, *Englische Geschichte*, München, C. H. Beck, 1997, pp. 28-37.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 51.

impuestos. De la misma forma, se estableció por escrito la libertad de los ciudadanos, la inviolabilidad de la propiedad privada y, en el caso de apresamiento, la obligación de presentar el motivo y disfrutar de un juicio rápido.

El *habeas corpus* del acta de 1679 fortaleció esos derechos y los extendió a los habitantes de las colonias. Diez años más tarde, en 1689, se dio un paso más con la Carta o Declaración de los Derechos (*Bill of Rights*), una vez terminada la *Revolución gloriosa* de Guillermo de Orange. En ella se pusieron por primera vez por escrito los derechos del parlamento inglés, con lo cual se limitaba el poder del rey y se establecía el fundamento del Estado parlamentario. Los derechos conquistados consistían en poder crear o eliminar impuestos junto con el rey, decidir sobre la manutención del rey y del ejército con fondos nacionales, contar con libertad de elección, reunión y expresión parlamentaria. Todo esto fue posible después de la expulsión de los católicos partidarios de los Estuardo (Carlos II y Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia).

XXVI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS ALLENDE EUROPA

El siguiente avance en la declaración de los derechos humanos tuvo lugar en suelo americano. En Norteamérica¹⁹⁴ aparecieron los derechos con una intención táctica y programática, como medio de lucha y justificación de la guerra de independencia. También sirvieron para darle una finalidad moral a la nueva forma política de Estado.

La guerra de independencia adujo tanto razones económicas como políticas: primero, el comercio de los americanos hacia la India fue prohibido por los ingleses. Esto ocasionó el surgimiento del tráfico ilegal de mercancías y la respuesta de las autoridades inglesas con allanamientos a propiedad privada y prisiones preventivas. Los colonos americanos interpretaron esto como una

¹⁹⁴ Dippel, Horst, *Geschichte der USA*, München, C. H. Beck, 1996, pp. 7-18.

violación del acta de *habeas corpus* de 1679. A esto se sumó el aumento de la carga impositiva, que tuvo una reacción política por parte de los colonos: “No taxation without Representation” (no gravación sin representación). Además, los inmigrantes americanos experimentaron en la fundación de sus colonias una situación semejante a la descrita en el *Estado natural*, porque la convivencia de los asentamientos descansaba en contratos sociales acordados por todos los integrantes. Esa experiencia fortaleció la fe en las teorías del contrato social y su justificación del poder político, por lo cual sus lineamientos principales aparecieron sostenidos en la Declaración de Derechos de Virginia del 12 de junio de 1776. Esto se ve claramente desde el primer artículo:

Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden ser privados o postergados; en esencia, el gozo de la vida y la libertad, junto a los medios de adquirir y poseer propiedades, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad.¹⁹⁵

La misma formulación aparece nuevamente en la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, allí se dice: “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.¹⁹⁶

XXVII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Dentro del desarrollo francés de los derechos humanos fue especialmente importante el pensamiento del barón de Montesquieu

¹⁹⁵ Disponible en: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-Virginia.html>.

¹⁹⁶ Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2698/22.pdf>.

referente a la división de poderes; porque si la protección de las garantías individuales tiene lugar sobre todo frente al poder del Estado, la división de poderes controlaría el abuso de poder por parte del gobernante.

Otro aspecto importante fue la exposición del estado natural y voluntad general de Jean-Jaques Rousseau, porque dejaba claro quién constituye el poder soberano en una sociedad republicana y cómo es la naturaleza humana para desde allí considerar al individuo inocente y a las estructuras sociales perversas, cuando éstas no respetan la igualdad de los hombres y someten unos al beneficio de otros.

Por el lado económico, las ideas de los fisiócratas, entre todos Mirabeau, propusieron la acción libre del hombre en la economía como fundamento de su desarrollo (del individuo y la economía). De las ideas de los fisiócratas se derivaban derechos, como elección libre del oficio, derecho al trabajo, generosidad y educación, etcétera.

Ideas como éstas impulsaron las protestas de la grey francesa y exigieron que fuera erigida una sociedad política para la declaración y conservación de los derechos.¹⁹⁷ Para ello era necesario que éstos fueran previamente puestos por escrito. En la asamblea nacional hubo confrontaciones muy serias entre los 1,200 diputados. No obstante, fue posible después de ocho días de discusión, redactar la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano el 26 de agosto de 1789.

Esta Declaración logró convencer a la mayor parte del pueblo (por lo menos al Tercer Estado). Y de la misma forma que en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América, aquí también sonó la misma voz:

Artículo 1o. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común. Artículo 2o. La meta de toda asociación política

¹⁹⁷ Hartmann, Peter, C., *Geschichte Frankreichs*, München, C. H. Beck, 1999, pp. 37-52.

es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.¹⁹⁸

Más adelante fue agregada la libertad de opinión e imprenta. Esta declaración tuvo históricamente la mayor repercusión en toda Europa. El súbdito sin privilegios sería considerado de ahora en adelante ciudadano libre, y en el nuevo régimen constitucional podría desarrollarse como tal. Este nuevo régimen sería erigido para la protección de la vida, entendida como derecho a la propiedad privada; por ello, sería un producto de la cultura burguesa.

XXVIII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XIX

En la revolución de 1848, conocida como la Primavera de los Pueblos,¹⁹⁹ se buscó ampliar el Código Civil napoleónico agregando los derechos fundamentales. En las discusiones llevadas a cabo se tocaron temas como la obligación de educación estatal, protección de minorías sociales, inviolabilidad de la propiedad privada, y temas sociales, como la protección de los desposeídos y protección de los trabajadores. Si bien al final se evaporó la Revolución de 1848 en el fracaso, tiempo después retornaron los ideales de la revolución y se materializaron en las Constituciones de las distintas regiones europeas.

La realización de los derechos a libertad y protección se debieron a los movimientos liberales obreros, porque la Revolución Industrial creó en el siglo XIX una situación insoportable para la clase trabajadora. De allí nacieron sus demandas de protección dentro del sistema de producción capitalista, circunscritas a la participación en las elecciones y servicio de beneficencia pública.

¹⁹⁸ Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>.

¹⁹⁹ Hein, Dieter, *Die Revolution von 1848-49*, München, C. H. Beck, 1998, pp. 11-54.

La insuficiencia de las mismas fue revelada por los estudios de Karl Marx y Friedrich Engels. Ellos veían en el orden capitalista una imposibilidad de origen para hacer efectiva la igualdad de todos los hombres, porque el sistema burgués estaba diseñado para favorecer a la clase en el poder y para utilizar todas las herramientas del Estado en la conservación de sus privilegios. La solución única y efectiva era abolir la propiedad privada, piedra angular del Nuevo Régimen capitalista. Ello solamente era posible con la participación de todos los desheredados mediante una revolución armada. Previamente era necesario despertar las conciencias de los oprimidos.

El acento en la conciencia colectiva inicia la época del pensamiento social y de los derechos fundamentales de todos los hombres. Pero no sería hasta entrado el siglo XX cuando se plantearía un Estado social de derecho.

XXIX. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XX

En el siglo XX fue fundada la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como respuesta a los crímenes del fascismo y nacional-socialismo. La finalidad era defender los derechos fundamentales de los hombres, como dignidad y valor de la persona humana, igualdad de derechos entre hombre y mujer, así como entre las naciones. La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue firmada el 10 de diciembre de 1948, con la abstención de los países del bloque socialista. Ésta contenía treinta artículos, entre los que tienen mayor significado el primero, porque afirma que todos los hombres son nacidos iguales en dignidad y derechos, dotados con razón y conciencia moral, y deben convivir en espíritu y fraternidad.

También la carta contiene exigencias legales, como el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad, a la ciudadanía y al trabajo. Estos artículos valen para todos los hombres, como afirma el numeral 2o., independientemente de su raza, color, sexo,

lengua, religión, convicciones políticas, o de cualquier otro tipo, procedencia nacional o social, riqueza, nacimiento o cualquier otro estatus.

Durante la negociación de la Carta hubo fuertes controversias entre los países del Este y del Oeste en cuestiones sobre su fundamento, conceptualización (como la definición clásica de la libertad convertida en atributo individual) o la relevancia del contexto social y económico para su cumplimentación. Esas controversias han continuado hasta el día de hoy, solamente que ahora se mueven en el contexto de las diferencias de tradiciones y costumbres de las naciones, y no de las diferencias ideológicas propias de la guerra fría.

Debido a las diferencias culturales y de desarrollo económico de las, llega a haber tensiones mundiales. ¿Por qué debería India ser una defensora de los derechos humanos, cuando la religión nacional enseña que los seres humanos son diferentes y, por ello, están divididos en castas, que no deben ser anuladas por arbitrio humano? Las dificultades para aceptar los derechos humanos universales se manifiestan en cada una de las dos reuniones de la ONU, como en 1966, durante la Convención Internacional sobre Derechos Culturales, Sociales y Económicos, o la Convención sobre Derechos Políticos y Civiles, donde solamente firmaron 35 Estados.

En los años setenta del siglo XX tuvieron lugar otras convenciones, pero lo que hasta el día de hoy falta es un tipo de comisario observador y garante de los derechos mundiales. En la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos, que entró en vigor en 1953, fue colocada por vez primera la protección a la nacionalidad como derecho y libertad fundamental. Ésta afirma en su primer artículo la “...obligación de respetar los derechos humanos: Las Altas Partes Contratantes reconocen a toda persona bajo su jurisdicción los derechos y libertades definidos en el Título I del presente Convenio”.²⁰⁰

²⁰⁰ Disponible en: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SPA.pdf.

Solamente la Unión Europea (UE) ha creado en Estrasburgo una comisión de los derechos humanos y una corte europea para asegurar el cumplimiento de éstos.

XXX. REFLEXIÓN FINAL SOBRE EL SIGLO XXI

En estos nuevos tiempos que comienzan con el arranque del siglo XXI, en donde hay que combatir el terror internacional, se ve un gran peligro para los derechos humanos y civiles. Las medidas de seguridad adoptadas con motivo de los atentados de principios del siglo (11/11/2001) han concedido a los servicios de inteligencia (servicios secretos) facultades excesivas. Cuentan con la facultad de investigar cuentas de bancos, correos electrónicos, bitácoras de vuelos, etcétera, y lo pueden hacer sin una orden judicial o consultar con una fiscalía indispensable para cualquier investigación.

Por ello, se puede decir que el Estado de derecho involucre y considere a cada ciudadano como un potencial agresor. La situación actual exige que cada cual tenga que ser investigado para que no haya duda sobre su inocencia. Antes de los atentados y de la declaración de las medidas de seguridad hubiera sido esto impensable.

En los países promotores de los derechos humanos, como los Estados Unidos de Norteamérica, se gestan limitaciones y violaciones que nos devuelven a los tiempos de los Estados totalitarios; por ejemplo: extranjeros pueden ser hechos prisioneros por tiempo indefinido sin la necesidad de presentar los motivos de su detención (como en la prisión de Guantánamo). Esto es una violación del artículo 9o. de la Declaración de los Derechos Humanos, en donde se dice que nadie puede ser hecho prisionero, mantenido en prisión o expulsado del país, sin una justificación judicial.

Otras violaciones están presentes en las medidas de seguridad que refuerzan las fronteras y expulsan a los refugiados sin investigación suficiente previa. También hoy día es posible ex-

pulsar a extranjeros a sus países de origen en donde han sido condenados a muerte. En todos estos casos, documentados en lo que va del siglo XXI, se evidencia un retroceso en lo alcanzado con la promulgación de los derechos humanos, y lo peor es que no existe ninguna posible defensa, como sí la hubo en la promulgación de la ley de Estado de emergencia (o excepción) en los años sesenta del siglo pasado, que otorgaba poderes extraconstitucionales al gobernante, como confiscar propiedades, organizar y controlar los medios de producción, confiscar materiales, asignar fuerzas militares en el exterior, instituir la ley marcial, confiscar y controlar todo el transporte y las comunicaciones, regular el funcionamiento de la empresa privada, restringir los viajes y etcétera.

1. *Dignidad humana*

El 10 de diciembre de 1948 se promulgó en las Naciones Unidas la Carta Universal de los Derechos Humanos. En ella se dice: "...considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tiene por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...". Con esta declaración se introdujo el concepto de *dignidad humana* en el orden jurídico internacional como un "algo" inherente a la humanidad entera (y a cada hombre particular), y que no depende de ninguna condición externa (es decir, lugar de nacimiento, clase, raza, sexo, nacionalidad, etcétera). Correspondientemente, cuando el 10 de junio del 2011 se incorporaron los derechos humanos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se introdujo también el concepto de *dignidad humana* en el orden jurídico nacional, para convertirse en un valor inalienable, y que le confiere a todo mexicano el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, etcétera. Desde entonces, la dignidad humana ha sido entendida en el contexto jurídico mexicano como ese "algo" presente en cada individuo, no adquirido por alguna acción o condición especial (aparte del hecho de pertenecer al gé-

nero humano), y que sirve de faro de orientación para toda legislación posterior y para el ejercicio del poder por parte del Estado frente a los ciudadanos (pero también de ellos entre sí).

No puede negarse que la *dignidad humana* es un elemento extrajurídico (es decir, filosófico) al orden constitucional (y al derecho en general). Por ello, vale preguntarse por la evolución y repercusiones de los elementos filosóficos en el ámbito jurídico (y así retomar el tema de la relación entre filosofía y derecho). El concepto de dignidad humana debería servir para establecer derechos mínimos, así como deberes y obligaciones. La tesis de este capítulo es que, al fundamentar los derechos humanos en el concepto filosófico de *dignidad humana*, surge también la necesidad de fundamentar los deberes humanos; pero si se ignora el aporte filosófico (como es el caso), entonces no hay forma de tomarlos en cuenta.

2. Las raíces históricas de la dignidad humana

Dentro de la tradición judeocristiana se relaciona la *dignidad humana* con la creación del hombre a imagen y semejanza divina, como se dice en el Génesis 1: 26-28: “Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra y en todo animal que se arrastra sobre la tierra”. Con ello se presenta la imagen del hombre como aquello que lo coloca en un lugar preponderante frente a todas las creaturas (aunque su creación haya tenido lugar el último día); porque, al ser *imagen de Dios*, es *corona de la creación*, representante de Dios en la Tierra y *con poder de explotar y dominar sobre ella*.

Esta afirmación no difiere de otras de la antigüedad oriental (en Babilonia, Asiria y Persia, etcétera), donde el rey aparece descrito como *imagen de Dios*, con poder sobre los hombres y las cosas. Pero en el contexto del pueblo de Israel, la *imagen divina* se derrama sobre todos los hombres; se “democratiza” (por decirlo así), y eleva o diviniza a todo el pueblo. Lo que implica dos cosas: por

un lado, el que toda característica humana (puramente humana) quede fuera de lo que es digno de valor y reconocimiento (por su creador y creación) y, por otro lado, que el hombre precise de una “coartada” (véase Georges Bernanos) para justificar su dominio sobre el mundo. Por ello, el tener dignidad (o ser una imagen divina) conlleva para el pueblo judío no sólo la concesión de derechos (humanos), sino también de deberes o responsabilidades; en este caso, frente a Dios y la tierra. Tal vez por ello, en otro de los textos hebreos escritos después del exilio (Salmos 8, 4-7) se halle una alocución incesante sobre la magnificencia celestial, que contrasta con la insignificancia humana.

En el versículo 5 de ese libro se formula la pregunta: ¿qué es el hombre? Aquí la respuesta refiere no sólo a la esencia del hombre, sino también a su pequeñez y fragilidad, comparable a la de un crío. El salmo dice que Dios ha creado al hombre coronado con honor y esplendor, *pero inferior a él*. Esta inferioridad se traduce en un requerimiento de coartada y justificación: Dios no tiene por qué explicarse, ¡el hombre sí! El hombre tiene que justificarse y responder por sus actos; justificar su dominio sobre las otras creaturas. ¿Cómo? Cumpliendo con la voluntad del creador. Únicamente así Dios se complace en el hombre y lo ve con beneplácito.

Ciertamente, este concepto religioso de “dignidad humana” resulta inútil en contextos donde la religión no es *teocrática* (como en la Grecia antigua), o donde la sociedad se funda en el contrato libre y voluntario de los hombres, y ni qué decir del contexto de una sociedad laica o incluso multicultural, donde no predomina la visión judeocristiana. Por tanto, se precisa de una visión histórica más amplia para rastrear la evolución de la dignidad humana hasta los tiempos actuales, de posguerra y laicidad.

3. *Marco Tulio Cicerón*

Dentro de la antigüedad helena, el concepto de dignidad humana fue prácticamente desconocido o solamente tangencial-

mente referido (ya sea en los presocráticos o en el mismo Platón y Aristóteles). Con Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) aparece por primera vez en la antigüedad romana y formulado como *dignitas hominis*.

Desde su origen, dos términos lo componen: el de humanidad y el de dignidad. Gracias a su herencia estoica, Cicerón no hace referencia a una tribu, etnia o pueblo en particular, sino a la humanidad entera. Y gracias a su formación filosófica (es decir, racional), Cicerón no hace referencia a una dignidad o cualidad mística, propia de las religiones mistéricas, sino principalmente a una cualidad inherente al hombre por el hecho de ser hombre: su racionalidad. Este es principalmente (y desde entonces) el aporte de la filosofía al derecho (romano): una concepción racional del mundo (natural y humano).

Primeramente, *dignitas hominis* fue un concepto utilizado por Cicerón para distinguir al hombre del animal, y en un doble sentido, a saber: como depósito de derechos, pero también de obligaciones (voluntariamente asumidas). La dignidad es el reconocimiento de la sociedad a un individuo (o persona) gracias a su trabajo o esfuerzo para el bien de todos. Un hombre se hace digno cuando trabaja para el bien común. Su dignidad humana consiste en el derecho a reconocimiento (véase G. W. F. Hegel), conquistado mediante el esfuerzo; un merecimiento ganado por la fuerza de la voluntad al cumplir con sus obligaciones (y no simplemente por haber sido creado por Dios).

Esto es evidente en su obra *De los oficios* (concebida en el año 44 a. C.), donde estudia el afán de supervivencia como el cumplimiento de una obligación ciudadana, y no como respuesta refleja del instinto. Por ello, en esa obra también habla del correcto comportamiento frente al placer corporal (o del deber del hombre para consigo mismo):

Con esto queda claro que el placer corporal no tiene ningún lugar preponderante y que, por ello, debe ser despreciado y rechazado. Pero cuando alguien pone valor en él, entonces debe de atender

a la medida en su disfrute. Por eso, el hombre debe cumplir con la alimentación y el cuidado del cuerpo, así como con la conservación de su salud y fortaleza, y no servir al placer por el placer mismo... Cuando ponemos atención en la excelencia y dignidad que hay en nuestra naturaleza, entendemos lo dañino que es entregarse a excesos y vivir en la pusilanimidad. Por el contrario, ser honesto significa llevar una vida frugal y de continencia.

Para Cicerón, la dignidad humana siempre poseerá una dimensión ética, entendida como un deber hacer y no como un simple ser o estar. El quehacer moral racional lo dignifica y hace merecedor de reconocimiento, a la vez que lo aleja del animal. Y otra vez sea dicho: si el hombre puede dilatar o disipar su dignidad es porque ella depende de su esfuerzo (del trabajo), y no de algo natural u obtenido por la gracia divina. Pero, aunque para Marco Tulio Cicerón el trabajo (social) confiere al hombre su dignidad (y no su creador), hay que aclarar que nunca practicó ateísmo alguno (el ateísmo no aparece sino hasta el siglo XVIII europeo). Antes bien, el pensamiento de Cicerón siempre tiene presente a Dios. En su obra *Disputaciones tusculanas* (primer libro, 69 y 70) escribe: “Si contemplamos todos los campos y los mares subordinados a la utilidad del hombre... ¿podemos dudar que a éstas las preside un hacedor... o regidor de una obra y edificación tan grande?”.

4. *Renacimiento*

Aunque Cicerón fue el primero en introducir en la filosofía el concepto de dignidad humana, el primero en dedicarle un libro completo fue Pico della Mirandola (1463-1494). La dignidad humana consiste para él en su libertad o capacidad de autodeterminarse; por ello, no está petrificada o definida de una vez y para siempre, porque a través de su libertad se puede labrar otra distinta a la heredada. En su obra sobre la dignidad humana (*Oratio de hominis dignitate*) pone en labios del creador:

Nosotros no te hemos dado ninguna residencia definitiva, Adán, ninguna apariencia propia ni ninguna gracia, con el fin de que tú elijas tu residencia y apariencia según tu deseo y determinación. La naturaleza del resto de las creaturas ha sido conferida de manera definitiva y es limitada por nosotros a través de las leyes. Tú tienes que determinarte sin limitaciones ni restricciones y según tu capacidad de ponderación que yo te he dado. Yo te he colocado en medio del mundo para que tú puedas desde allí observar cómodamente lo que hay. Ni te hemos creado celestial ni terreno ni eterno ni mortal para que tú, escultor de ti mismo, seas con honestidad, decisión y creatividad señor de la forma de tu elección. Tú podrás denigrarte en un animal, pero también puedes engrandecerte y elevarte hasta renacer en algo divino, siempre y cuando tu alma así lo decida.

Si el Antiguo Testamento insistió en la semejanza del hombre con Dios para hablar de su dignidad frente a los animales y Cicerón lo hizo reparando en su capacidad de trabajo y esfuerzo por el bien común (incluso en menoscabo del personal), Pico della Mirandola continuó la reflexión dentro del cauce abierto por la tradición, pero subrayando la libertad y capacidad de autodeterminación.

5. *Dignidad humana en la Ilustración alemana (Pufendorf, Kant, Schiller)*

El pináculo conceptual de la dignidad humana tuvo lugar en el siglo XVIII, si bien desde los albores de la Ilustración el concepto prosperó gracias al iusnaturalista alemán Samuel von Pufendorf (1632-1694), quien vinculó la dignidad humana al entendimiento y su capacidad de libre determinación. Él consideró que el hombre posee una elevada dignidad debido a estar dotado de un alma esclarecida por el entendimiento, capaz de juicios morales y elecciones libres. Gracias a Pufendorf (*De iure naturae et gentium*), la dignidad humana será en adelante entendida casi exclusivamente como una cualidad moral, manifiesta en cada acción humana y responsable de su diferencia respecto a todo lo demás.

Immanuel Kant (1724-1804), en su escrito sobre la metafísica de las costumbres, dilucida y fundamenta la dignidad humana tal como se debió asumir en la carta de la ONU. Nuevamente, la razón constituirá el núcleo de la dignidad, debido a su capacidad de autonomía (darse sus propias leyes) y de juzgar sobre el bien y el mal. La dignidad goza de un valor práctico e intrínseco (valor en sí mismo), por lo que no puede ser comprada ni tampoco subordinada a un fin. Entonces, la dignidad pertenece al hombre por ser hombre, y no por algo ocasional o adventicio. Kant escribió: “hay, a saber, algo en nosotros que no podemos dejar de admirar cuando lo vemos y es lo que hace pensar en que la humanidad posee dignidad y no puede ser concebida a través de la simple experiencia sensorial”. Para Kant, el hombre no puede existir sin reglas de comportamiento, sean máximas o imperativos, estén supeditadas a una recompensa o a ninguna condición. Si el hombre se eleva sobre su género y decide ser moral, entonces la manera más egregia de serlo es asumiendo para su vida imperativos categóricos que tendrán como beneficio inmediato su libertad. El hombre digno será aquel que asuma su libertad a través del cumplimiento del deber, sin otro motivo consecutivo que el deber mismo.

Entre las críticas de Kant (la de la razón pura, la práctica y la crítica del juicio), sin lugar a dudas la mayor es la que desemboca en su sistema moral. Posteriormente, el idealismo alemán no podrá desprenderse de la sombra de Kant, porque en toda reflexión estará presente alguna resonancia de su pensamiento. Ese es el caso de Friedrich Schiller (1759-1805), quien concibe a la libertad como aquello en que reside la dignidad humana y establece la diferencia entre hombres y animales. Por ello, la dignidad humana surge cuando el hombre se eleva sobre su instinto natural para ganar en dignidad y gracia (haciendo uso adecuado de su libertad). En su texto *Sobre gracia y dignidad* (*Über Anmut und Würde*), escribió Schiller: “También la dignidad tiene sus matices y deviene noble allí donde se acerca a la gracia y belleza, pero allí donde raya en lo descomunal, entonces deviene elevación. El

grado más alto de la gracia es la fascinación, y el de la dignidad la majestad”.

Como en el caso de Pufendorf y Kant, la dignidad es para Schiller algo unido a la voluntad y a su afán de llevar una vida moral; por ello, no es algo natural o una propiedad lograda con el nacimiento. Ciertamente, esto no es lo que sugiere la Carta Universal de los Derechos Humanos, porque allí aparece la dignidad como una propiedad innata, inherente a la humanidad de manera permanente y, por ello, inalienable. Consecuentemente, nunca se pierde; pero tampoco nunca se engrandece: se es ser humano de una única forma. Si los grados o matices (Schiller), el esfuerzo y empeño (Cicerón) o el uso aguzado de la racionalidad en la elección (Della Mirandola) incrementan la dignidad, entonces tiene sentido hablar de hombres dignos e indignos, así como de una obligación de mantener y acrecentar esta dignidad humana.

El concepto filosófico de dignidad humana permite tanto hablar de derechos humanos como de obligaciones. Sin embargo, en la Carta de la ONU se echa de menos este requisito u obligación en su prurito de anclar perennemente la dignidad frente a las violaciones fascistas del nacionalsocialismo.