

## DERECHOS HUMANOS EN FRANCISCO DE VITORIA: ¿NATURALES O PERSONALES?

Santo Tomás abre su estudio sobre la justicia con esta interrogante: *Utrum jus sit objectum justitiae?*<sup>1</sup>. Una reflexión sobre la respuesta del doctor y de los comentarios a la misma obliga a distinguir *tres planos* distintos en la estructuración de la justicia: el *ordo justus*, dentro del cual a cada uno debe dársele lo suyo; la *lex praeceptiva*, que determina los cauces precisos del «ordo justus»; la «*facultas subjectiva*» o potestad que tienen los diversos sujetos para actuar dentro del «ordo justus». El hecho de la circulación viaria pone ante los ojos estos tres planos. En ella distinguimos netamente el orden circulatorio establecido; el reglamento circulatorio; el derecho del ciudadano a circular. Al preguntar en el aula cuál de los tres planos era el primario, me responde inmediatamente un joven alumno: el *derecho a circular*. Le repliqué que pensaba muy en conformidad con nuestro momento histórico, en el que priman los derechos subjetivos de la persona. Pero, ¿fue siempre así? Nuestros clásicos pensadores, Vitoria en primer término, ¿razonaron sobre los derechos humanos desde el orden de la naturaleza humana o desde la dignidad de la persona?

Para hacer más tensa esta pregunta nos permitimos un cotejo exclusivamente histórico entre la encíclica *Libertas*, de León XIII, y la declaración del Vaticano II, *Dignitatis humanae personae*, sobre la *libertad religiosa*. León XIII ve en la libertad el supremo don de Dios al hombre. Pero advierte muy luego la fragilidad de la misma, a la que Dios providencialmente socorre con su ayuda. En el plano meramente natural la ley viene a ser una ayuda de la libertad, sea esto dicho contra el ambiente antilegalista que respiramos. León XIII se eleva entonces de la situación contingencial, en que actúa la libertad humana, al orden universal establecido por Dios. En el campo moral de este orden distingue tres leyes que lo regulan: la ley eterna, la ley natural y la ley positi-

1 *Summa Theologica*, I-II, q. 57, a. 1.

va. Fundamento último de todo el orden moral es la *ley eterna*, de la que deriva la *ley natural*, reflejo de la eterna en la inteligencia del hombre. La *ley positiva* precisa las múltiples relaciones de la convivencia humana. Desde este esquema mental, León XIII cuestiona el ejercicio de las libertades humanas. En primer término, el ejercicio de la *libertad religiosa* <sup>2</sup>. Por las primeras palabras de la declaración, *Dignitatis perso-humananae*, advertimos que el Vaticano II razona desde el tercer plano que hemos señalado en el campo del derecho. Es decir, desde la *facultas* que posee la persona por su excelsa dignidad. En el n. 9, ya en el corazón mismo de la declaración, leemos este atestado, que resume el contenido de la misma: «Cuanto este Concilio Vaticano declara acerca del derecho del hombre a la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo presentes cada vez más a la razón humana a través de la experiencia de los siglos» <sup>3</sup>.

Estas palabras conciliares ponen en máximo relieve la tensión entre los tres planos estructurales de la justicia. En efecto, León XIII razona desde el *ordo justus*, cimentado en la ley natural y eterna. El Vaticano II no se desentiende, en verdad, del orden eterno establecido por Dios. Al contrario, lo recuerda expresamente cuando escribe: «Todo esto se hace más claro para quien considera que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su amor» <sup>4</sup>. Pero el clima de la declaración nos lo hacen respirar las palabras que hemos citado, en las que la dignidad de la persona humana tiene máxima significación para cimentar la libertad religiosa.

Según esto, ante la historia de los derechos humanos, el contraste entre León XIII y el Vaticano II hace insoslayable la pregunta sobre si estos derechos hay que cimentarlos en las exigencias del orden natural o en la dignidad de la persona. A esta pregunta quisiéramos responder, prestando especial atención a las enseñanzas de F. Vitoria. Hoy se dice y se escribe que éste defendió los derechos de la persona humana. Pero, ¿cuál fue el enmarque cultural de esta defensa?, y, ¿qué lección recibimos hoy de su enseñanza? Intentemos aclarar este aspecto del pensamiento de Vitoria.

2 León XIII, Enc. *Libertas*. Colección de encíclicas y documentos pontificios. Trad. e índices de Pascual Galindo, Madrid 1962, pp. 63-79.

3 Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. BAC, Madrid 1965. *Declaración sobre la libertad religiosa*, n. 9, p. 691.

4 O. cit., n. 3, p. 681.

## 1. ORDEN COSMICO, UNIVERSAL, HUMANO

La apertura de la memorable encíclica *Pacem in terris* nos introduce de lleno en este gran tema del orden cósmico en toda su amplitud. Sus primeras palabras testifican que la paz deseada por todos tan sólo podrá establecerse sobre el orden establecido por Dios. De admirar es, anota a continuación, cómo los adelantos técnicos demuestran la grandeza de la obra creada por Dios, que obliga a cantar con el salmista: «¡Cuántas son tus obras, Señor, cuán sabiamente ordenadas!» (Salm. 104, 24). «Resulta, sin embargo, sorprendente —sigue escribiendo la Encíclica— el contraste que con este orden maravilloso del universo ofrece el desorden que reina entre los individuos y entre los pueblos... Sin embargo, en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente. *Los hombres muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigos de su conciencia*» (San Pablo, Rom. 2, 15)<sup>5</sup>.

La lectura ulterior de la *Pacem in terris* pone ante los ojos que la dignidad de la persona humana está muy presente en la misma, al formular de modo preciso y coherente los derechos humanos, tal como hoy deben respetarse y vivirse en nuestra situación individual, nacional, internacional y mundial. Y, sin embargo, en el punto de partida de esta formulación la encíclica se sitúa dentro del orden universal y eterno establecido por Dios. La historia de las ideas constata que esta mentalidad prevaleció en los razonamientos de nuestra cultura en su fundamentación de los derechos humanos.

En el plano cósmico, este orden eterno y universal halla formulación grandiosa en los últimos versos del himno de Cleantes a Zeus. En ellos canta el poeta estoico la «ley universal», a la que deben vasallaje tanto los hombres como los dioses<sup>6</sup>. En el plano moral, este orden eterno y universal lo atestigua la conciencia íntima. La encíclica recuerda el pasaje en que San Pablo testifica cómo la conciencia de cada uno percibe en su íntimo ser la presencia de esta ley. Anteriormente a este atestado del apóstol, la ejemplar mujer Antígona tuvo la heroica audacia de proclamar esta ley eterna, no escriba en documento humano, sino en la propia intimidad. Y enfrenta, por primera vez en nuestra historia, esta ley eterna con la ley temporal, dada por los hombres en la convivencia ciudadana. Es muy de notar para la marcha de nuestro estudio que en este primer conflicto entre leyes distintas no se menciona a la persona humana con su alta dignidad.

5 *Ocho grandes mensajes*, edic. preparada por J. Iribarren, BAC, Madrid 1972. Juan XXIII, *Pacem in terris*, nn. 2-5, pp. 211-212.

6 *Cleanthis carmina. Himnus in Jovem*, v. 37-38.

Vive este contraste entre la ley eterna y la ley temporal la mente del gran tribuno romano Cicerón. Entusiasta del *jus civile*, vigente en Roma por obra de sus legistas, admira otra ley que no es la de Roma, ni la de Atenas, sino la que se halla vigente, a perpetuidad, en todos los pueblos y gentes. La apellida *lex sempiterna et inmutabilis*. Tiene por autor a Dios, quien es de esta ley «inventor, disceptador, lator»<sup>7</sup>. Tampoco Cicerón, en sus altas reflexiones sobre el orden moral establecido por la ley, hace referencia a la persona.

Pudiera objetarse a esta perspectiva histórica que el pensamiento antiguo fue poco vidente en sus análisis de la persona. ¡Si hasta se duda que llegara a una elemental noción de la misma! Esto, sin embargo, no puede afirmarse de Santo Tomás, que dijo de la persona lo máximo que de ella puede decirse: «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura*»<sup>8</sup>. Y, sin embargo, al razonar sobre el orden moral no tiene en cuenta, en un primer plano, a la altísima dignidad de la persona, sino el orden perenne establecido por Dios.

Un canto al orden en prosa metafísica hace sonar su meditada *Summa contra Gentiles*. En la obertura del primer capítulo da el tema de esta sinfonía del espíritu con esta sentencia: «*Sapientis est ordinare*». Lógico, con esta sentencia ve Santo Tomás que al frente del mundo se halla un sabio ordenador. De él se dice en este primer capítulo: «*Primus autem auctor et motor universi est intellectus*». Esta frase tan repetida —la leímos largos años en el frontis de un grupo escolar de esta ciudad de Salamanca— es la clave de bóveda del orden del universo, contemplando por la mente de Santo Tomás. En nuestros días su discípulo entusiasta, J. M. Ramírez, ha estructurado este orden con exquisita precisión en su obra *De ordine placita quaedam thomistica*<sup>9</sup>.

Dentro del campo moral, el orden da la pauta a la parte segunda de la *Summa Theologica*. Santo Tomás, al proponer el plan general de su obra, señala el tema de esta segunda parte con esta breve fórmula: *De motu rationalis creaturae in Deum*. Este movimiento de la creatura racional hacia Dios debe seguir el orden establecido por Dios mismo. Y en observar este orden consiste la esencia de la vida moral humana.

Para mejor alcanzar su meta se le ha dado al hombre la ley para dirigirle y orientarle. Brota, por lo mismo, la ley de la exigencia que tiene toda creatura de alcanzar su fin. Y como Dios, con su *ley eterna* da a cada creatura su peculiar fin, se sigue de ello que esta ley eterna es la fuente última de toda ley cósmica-universal-humana. Por este motivo, al meditar el doctor sobre la

7 Cicerón, *De Republica*, 1, III, c. 32.

8 *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

9 J. M. Ramírez, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae 1963.

*ley natural* —la que ahora especialmente nos atañe— la contempla con luz derivada del eterno foco de la luz eterna. Da entonces de ella una definición de tanta validez como la verdad que encierra: «*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*»<sup>10</sup>. Según esto, el orden y la ley enmarcan la moral que el hombre ha de cumplir con su voluntad libre.

Este predominio del orden y de la ley en la concepción moral del doctor angélico lo hacen patente dos obras de nuestros días, escritas aquí, en Salamanca, a la sombra de Santo Tomás. Ya hemos citado una ellas: *De ordine placita quaedam thomistica*. Asombra, en verdad, que J. M. Ramírez, en un tema clave para la moral de Santo Tomás, no haya mentado el vocablo *persona* en el índice analítico, que se prolonga por más de cien páginas. La razón de este silencio parece hallarse en la poca significación que tiene, dentro de este orden tomista, la aportación subjetiva de la persona, pese a su alta dignidad<sup>11</sup>.

Posteriormente a la obra de J. M. Ramírez es la tesis presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca, año 1969, por Antonio Osuna: *Naturaleza, valor y límites del pensamiento católico sobre la ley natural*<sup>12</sup>. Aquí es más extraño el silencio sobre la persona, porque la tesis enfrenta la concepción de la *ley natural*, tal como el pensamiento cristiano, y más en concreto la Iglesia, la han propuesto contra el jusnaturalismo moderno. Muy ponderada la tesis en sus razonamientos, éstos buscan enraizarse en la tierra jugosa del orden moral establecido por Dios, en su *ley eterna* y *ley natural*. Esto lo subraya la tesis frente al positivismo de los pactos humanos, que presiden en gran parte al pensamiento moderno. En todo ello el autor se vincula a Santo Tomás. Más de soslayo se vincula también a Vitoria. Nos parece esta vinculación a Vitoria justamente fundada. Sobre ella vamos ahora a reflexionar detenidamente.

## 2. LA LEY DENTRO DEL ORDEN MORAL SEGUN VITORIA

De los tres planos del inmenso campo moral, orden justo, ley preceptiva y potestad de obrar libremente, F. de Vitoria tiene preferencia por el plano de la ley, dentro del cual enmarca preferentemente sus razonamientos. Bien

10 *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 2.

11 J. M. Ramírez, o. cit., *Index rerum analyticus*, pp. 267-369.

12 Antonio Osuna Fernández-Largo, *Naturaleza, valor y límites del pensamiento católico sobre la ley natural*, tesis para el doctorado. Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Filosofía (publicado un extracto de la misma bajo el título *Pervivencia del pensamiento jusnaturalista clásico*, Salamanca 1970).

es verdad que tiene muy en cuenta el orden establecido por Dios. No hace cuestión de ello. Más bien es una convicción de su íntimo pensar. Bien lo da a entender cuando justifica que la Iglesia tiene verdadera potestad espiritual. Se eleva entonces a contemplar a la Sabiduría divina que «va de un confín a otro, según el texto bíblico, y lo dispone todo con suavidad». Advierte que esta Sabiduría pudo prescindir de príncipes y súbditos, de prelados y de inferiores, en el gobierno de las cosas creadas. Pero quiso más bien ordenarlo todo de tal manera que en vez de parecer el mundo un cúmulo desordenado y casual de cosas, apareciera como un cuerpo con sus miembros o un edificio con todas sus partes, demostrando una hermosura digna de su Hacedor»<sup>13</sup>. El orden cósmico, reflejado en el orden eclesial, proclama este lenguaje de Vitoria.

Sin embargo, volvemos a repetir que es la *ley* el centro de su perspectiva. Cuatro tiene muy presentes: la ley divina, la ley natural, el derechos de gentes y la ley positiva. Aunque la *ley divina* se interpreta comúnmente como *ley positiva* dada por Dios, también a veces se incluye en ella la *ley eterna*, que es divina por antonomasia. Vitoria, no dando importancia a esta distinción, pasa fácilmente de una a otra.

Un ejemplo de su razonar desde estas diversas leyes lo ofrece cuando impugna que el emperador es dueño del orbe contra la opinión vigente en la Edad Media. Se prueba que no lo es, escribe textualmente, «porque el dominio puede provenir del derecho divino, del derecho natural o del derecho positivo. Mas por ninguno de estos derechos hay un señor del orbe, luego...»<sup>14</sup>. Excusado es decir que en este su razonamiento Vitoria considera correlativos la ley y el derecho. Pues bien, primeramente se detiene a exponer cómo el emperador no puede ser dueño del orbe por derecho natural, ya que bajo este derecho todos los hombres son iguales y nadie puede pretender el dominio sobre los demás. Menos aún, ser dueño universal. Más largamente se detiene a declarar que nadie puede alegar ser dueño del orbe, porque Dios a nadie ha concedido tan enorme atribución. Finalmente niega esta atribución por *derecho positivo*, porque este derecho, de estar vigente, se fundaría en una ley que nadie ha podido dar al mundo entero.

No alega en esta ocasión el *derecho de gentes* por parecerle impropio en esta ocasión. Pero lo lleva muy de la mano con el derecho natural. En sus *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* se pregunta: *Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali?* La respuesta ha sido muy

13 *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. T. Urdanoz, BAC, Madrid 1960, *De potestate Ecclesiae prior*, n. 12, pp. 253-4. (Citamos a Vitoria siempre por esta ed., no crítica, pero autorizada, completa y muy a mano).

14 *De indis recenter investis relectio prior, De titulis non legitimis*, n. 1, pp. 669-670.

cuestionada por sus comentadores<sup>15</sup>. Para nuestro propósito es de notar que Vitoria considera el derecho de gentes una derivación del derecho natural. Y que además ha recibido común aceptación en todos los pueblos. Vitoria ha potenciado con ricos contenidos este derecho de gentes. Sus reflexiones han venido a ser punto de partida del *derecho internacional moderno*.

En esta ocasión, sin embargo, nos interesa sobremanera detenernos en la *ley natural* y en el *derecho natural* anejo a la misma. Sobre tres temas quisiéramos especialmente reflexionar al exponer esta vertiente importante de la doctrina de Vitoria: a) autonomía del orden natural; b) optimismo ante la naturaleza; c) norma moral fundada en la misma.

a) Por lo que toca a la autonomía natural, propuesta por Vitoria, se ha de encuadrar en la encrucijada histórica en que le tocó vivir. En ella chocaban dos tendencias extremas. Primeramente, la de quienes proponían un naturalismo radical, al margen de toda preocupación que no fuera meramente terrena, como el naturalismo de Maquiavelo en política, el cual irá cundiendo por los diversos campos de la cultura. Frente a esta tendencia todavía se hallaba parcialmente vigente el *agustino político* con intento de absorber el poder político en el espiritual, según una mentalidad muy prevalente en la Edad Media.

Contra ambas tendencias reacciona Vitoria en esta encrucijada. Lo hace desde su «*sano naturalismo tomista*». Con esta fórmula declaramos ante todo que se trata de un *verdadero naturalismo*, puesto que Vitoria adjudica plena autonomía a la naturaleza en su campo frente al orden sobrenatural. Esta distinción es pareja a la tan conocida entre filosofía, obra de la razón, y teología, fundada en el dato revelado. El autorizado historiador W. Windelband interpreta esta distinción como un implícito aceptar la teoría de la *doble verdad*. Estaría vigente, según dice, no sólo en la baja Edad Media, sino también en el Renacimiento y en gran parte de la Edad Moderna<sup>16</sup>. Mucho da para hablar tema tan cimero. Pero parece suficiente recordar aquí que el máximo impugnador de la doble verdad fue Santo Tomás. Y, sin embargo, este doctor patrocinó decididamente la distinción entre filosofía y teología. Motiva Santo Tomás su oposición a la doble verdad en que tanto la filosofía como la teología proceden de una única fuente: la *Verdad de Dios*.

Decimos ulteriormente que el naturalismo de Vitoria es *tomista*, por vincularse explícitamente a Santo Tomás. Este, al principio de su *Summa Theo-*

15 Francisco de Vitoria, *Comentarios a la «Secunda secundae» de Santo Tomás*, edic. preparada por V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1934, t. III: *De justitia et jure*, q. 57, a. 3, pp. 12-16.

16 W. Windelband, *Storia della filosofia moderna*, traduz. di A. Oberdorfer, Valecchi edit., Firenze 1942, vol. 1, p. 5.

*logica*, enuncia este principio, punto de apoyo y de referencia del naturalismo de Vitoria: «*Cun igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat...*»<sup>17</sup>. Según esto, la relación entre naturaleza y gracia no pide oposición y lucha, sino mutua complementariedad. Además, esta relación entre ambas es la que se halla conforme con el designio divino, que es al mismo tiempo creador y redentor. No hay, por lo mismo, afinidad alguna entre el naturalismo de Vitoria y la teoría de la doble verdad. Siguiendo a su maestro, Vitoria cumple aquí la consigna: *separar para unir*.

Damos también el calificativo de *sano* a este naturalismo de Vitoria porque se atiene al plan divino, que pide intercomunicación entre naturaleza y gracia. Y esto volvemos a repetir que lo afirma Vitoria frente al naturalismo radicalizado, que sólo tiene en cuenta los poderes y exigencias del hombre, y contra el ultraespiritualismo político —y no político— que se desentiende de las exigencias autónomas del orden natural. En la encrucijada renacentista de Europa, Vitoria mostró la vía media y equilibrada que el pensamiento y la praxis del mundo moderno debió seguir.

b) La concepción optimista de la naturaleza propuesta por Vitoria merece reflexión muy detenida. Nos hallamos aquí, más que en una encrucijada, en un conflicto de nuestra cultura renacentista entre católicos y protestantes. Estos, radicalizando la tesis cristiana del pecado original, juzgaron que por él la naturaleza humana quedó lastrada de incurable corrupción moral. Vinculado a la ortodoxia de la primera hora, el autorizado teólogo protestante de nuestros días, George Crespy, mantiene con decisión que el hombre dejó, por el pecado original, de ser imagen de Dios, imagen que sólo por Cristo puede recuperar. Rehúsa hablar de naturaleza humana, por opinar que la Biblia desconoce este concepto, pues el hombre, para ella, no es una esencia, sino un *destino histórico*<sup>18</sup>. Al intentar realizar el hombre su destino, toma siempre en su caminar un mal atajo, debido al pecado de origen. Este pesimismo protestante fue, en verdad, réplica lamentable del *sano naturalismo tomista*, que debió haber sido su iluminada rectificación.

Acaeció, con todo, que cuando vinieron las luchas internas de las escuelas católicas en torno al probabilismo, los jansenistas aceptaron, más o menos íntegramente, el pesimismo protestante sobre la naturaleza caída. Y rehuyeron comprender sus humanas exigencias.

Recuérdese a Pascal, reprochando a su hermana las ternezas que tenía como madre cariñosa. Otra corriente, la de los defensores del probabilismo, no fue tan radial. Pero es lo cierto que el ambiente antijesuitico que se creó

17 *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8.

18 Gerge Crespy, *Le problème d'une anthropologie théologique*, Faculté de la théologie protestante de Montpellier 1950, pp. 46-50.



en torno al mismo, contribuyó a desacreditar la comprensiva doctrina naturalista patrocinada por los jesuitas. Nos parece esta tendencia jesuita muy acorde con el optimismo naturalista de Vitoria. Y no es de olvidar que el probabilismo, tan abierto a lo humano, nace a los pies de Vitoria por obra de Bartolomé Medina.

A una fórmula del Concilio de Trento quiero aludir, para sopesar mejor este tema. El Concilio, después de atestar que el hombre fue despojado de sus dones sobrenaturales por el pecado original, afirma que fue también *vulneratus in naturalibus*. En mis juveniles estudios de teología, el profesor interpreta esta fórmula en *sentido histórico*. Es decir, que antes del pecado la naturaleza del hombre funcionaba sin tensiones internas, en perfecta armonía. Lo que ahora no acontece. Pero surge la pregunta: ¿en su misma naturaleza el hombre, después del pecado, ha perdido posibilidades y valores en el dinamismo de sus potencias?

Dejo a los doctos teólogos que den plena respuesta a tan inquietante pregunta. Aquí me toca tan sólo cuestionarla desde la lectura de Vitoria. Esta lectura hace ver que de modo directo Vitoria no responde a la misma. Pero sí parece hacerlo indirectamente y de modo muy claro. Tiene lugar esto cuando insiste en que el hombre, cristiano o pagano, tiene dominio sobre las cosas, por venirle este dominio de que es permanentemente *imagen de Dios*. Razona así Vitoria: «El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal»<sup>19</sup>.

Ante este razonamiento victoriano me place citar un pasaje del citado teólogo protestante G. Crespy. Pone muy de relieve el contraste que divide el pensar cristiano sobre el tema. «Toute la différence —escribe— entre les positions catholiques et réformées procède ainsi d'une divergence fondamentale sur la capacité naturelle de l'homme à connaître Dieu et à faire sa volonté. Les catholiques sont conduits, d'une part à statuer la permanence de la qualité d'image de Dieu; d'autre part à la limiter à la raison et au libre arbitre. Par leur négation, les Réformés sont vamenés à prononcer sa disparition et à la situer sur le plan des conduites et non de l'essence de l'homme. Du point de vue d'une saine théologie biblique, c'est au Réformés qu'il faut donner raison»<sup>20</sup>.

Desde una perspectiva histórica parece justo afirmar que la tesis pesimista sobre la naturaleza humana, resumida en este texto de G. Crespy, ha sido una gangrena que ha desvirtuado el pensar y el sentir cristiano de los últimos siglos. El optimismo equilibrado de Vitoria pudo haber dado la pauta serena

19 *De indis...*, *relectio prior*, o. cit., n. 6, p. 654.

20 G. Crespy, o. cit., pp. 68-69.

para enfrentarnos con el mal personal e histórico desde nuestras inmensas posibilidades para el bien.

c) Que Vitoria viera en la naturaleza una *norma moral* parecerá a más de un crítico naturalismo desbordado. Que en verdad no lo es, lo testifica de modo solemne esta su consigna mental: «*Quae enim apud omnes naturalia sunt, a Deo, auctore naturae, sine dubio sunt*»<sup>21</sup>. Con ella Vitoria dejó sin base justificativa el naturalismo laico de los últimos siglos: el de la Ilustración, afincado exclusivamente en la naturaleza con exclusión de toda referencia al Ser Transcendente. Vitoria oye en la voz de la naturaleza al mismo Dios. De aquí que si la ley natural viene a ser la misma ley eterna, la naturaleza es quien muestra el orden eterno que debe ser realizado en nuestro mundo sensible.

Gusta ver cómo Vitoria, en uno de los momentos mejores de su pensar, razona en este clima naturalista. Me refiero al primer título legítimo que alega, para justificar la presencia de los españoles en Indias. Hoy se tiende a juzgar de esta presencia desde los brutales hechos que en más de una ocasión la acompañaron. Vitoria asciende de los hechos a los principios morales de la humana convivencia. A la larga son los que deciden el vivir histórico. Los hechos pasan. Son ineludiblemente singulares. Los principios son estrellas fijas, lucientes en el firmanento de la historia. A ellos seguimos mirando para que nos den orientación.

Vitoria vio la convivencia humana inicialmente anclada, siguiendo a Aristóteles, en la radical insuficiencia del hombre al venir a la existencia. En contraste con las criaturas inferiores, éste entra por la puerta de la vida en total desamparo. La institución familiar, más tarde la organización ciudadana, suplirán la indigencia inicial con continuas aportaciones, cuidadosas y benéficas. Dios ha planeado atender al hombre por estas instituciones, las cuales, por lo mismo, tienen un origen divino. Ellas posibilitan el pleno desarrollo humano y la convivencia de unos con otros en la vida social<sup>22</sup>.

Mas en la iluminada exposición del primer título de la presencia hispana en Indias, Vitoria percibe la convivencia humana, no sólo desde la mutua necesidad de ayuda, sino también —y primariamente— desde las exigencias del *mutuo amor* que la naturaleza pide a todos los humanos. «*Jure naturali* —dice textualmente— deben amarse los nativos del Nuevo Mundo y los hispanos»<sup>23</sup>. Dicho amor mutuo lo juzga refrendado por este principio jurídico: «*Inter homines omnes cognationem quamdam constituit*». Según esto, la naturaleza humana estableció un cierto parentesco —*cognationem*— entre los

21 *De potestate civili*, o. cit., n. 6, p. 159.

22 O. cit., nn. 3-4, p. 154.

23 *De indis...*, *relectio prior. De titulis legitimis*, o. cit., n. 3, p. 709.

hombres. Presenta este principio un contraste frontal con la cruel consigna, dada un siglo más tarde después de Vitoria: «*Homo homini lupus*». Pero más que el contraste con esta fórmula implacable del mal vivir moderno, place ahora subrayar el sentido clásico de la expresión que Vitoria retoma del derecho precedente: de las *Pandectas*. Sabido es que los romanos distinguían netamente entre la *agnatio* y la *cognatio*. Era la primera una vinculación legal: estaba la segunda ligada a la sangre. Sus preferencias por lo legal motivaron que los romanos se atuvieran más a la *agnatio* que a la *cognatio*. Pero en este su razonar Vitoria sitúa la *cognatio* en alto relieve, para hacer sentir que la voz de la sangre es una fuerza moral que aglutina a todos los hombres y pueblos. Cuántos lamentos hubiera ahorrado a nuestra despiadada historia moderna este brillante principio moral ligado a la voz misteriosa de la sangre <sup>24</sup>.

En todo caso es patente cómo Vitoria va siguiendo las huellas que señala la naturaleza humana con sus ineludibles exigencias, para proclamar desde la misma cuáles deben ser las sendas tranquilas y serenas por las que la humanidad ha de hacer su itinerario histórico. De lo que deducimos la significación primaria que da Vitoria a la naturaleza humana en la formulación de los derechos fundamentales del hombre. Parece, sin embargo, no hallarse sensibilizado a los problemas de la persona y a sus derechos inalienables. ¿Será esto verdad?

### 3. PRESENCIA Y AUSENCIA DE LA PERSONA EN VITORIA

Que la persona, con su alta dignidad, se halle presente en el pensamiento de Vitoria, bastaría a presumirlo estas citas de dos de sus comentaristas en nuestros días. L. Pereña proclama a Vitoria defensor de la libertad natural y general, «*inherente a la dignidad de la persona humana*» <sup>25</sup>. Igualmente, R. Hernández, residente en el convento de San Esteban de Salamanca, donde vivió Vitoria, escribe: «El hombre en sí mismo racional y capaz de perfección. Es esta la raíz de los derechos del hombre, y es por aquí por donde es necesario empezar. Sin esta base firme de la dignidad de la persona humana, todo el edificio de tan numerosas y complicadas plantas se vendría abajo frente al impulso de los utilitarismos, siempre al acecho de los poderosos».

<sup>24</sup> O. y loc. cit. Para la distinción entre *agnatio* y *cognatio* nos remitimos a P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1933, pp. 51-52.

<sup>25</sup> Luciano Pereña, *Carta magna de los indios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1987, p. 106.

De notar es el fácil trasvase que se hace aquí del orden de la naturaleza a la dignidad de la persona humana, corroborado por cuanto a continuación se sigue escribiendo: «La naturaleza humana ha dotado al hombre de la razón y de la virtud para su defensa y perfeccionamiento frente a los medios puramente corporales con que dotó a los otros seres vivientes»<sup>26</sup>.

De estos comentarios se deduce que Vitoria tuvo presente la alta dignidad de la persona al razonar sobre los derechos naturales. Y de seguro leyó muchas veces, aunque apenas lo mencione, el texto citado de Santo Tomás, en el que éste juzga a la persona «*id quod perfectissimum in tota natura*». Y, sin embargo, sus razonamientos sobre temas morales los funda preferentemente en las exigencias hondas de la naturaleza humana. Bien lo explicita el mismo R. Hernández, al mostrar cómo Vitoria contrapone al hombre frente a los demás animales, pues si a éstos la naturaleza los dotó de medios adecuados para protegerse y multiplicarse, dio al hombre la razón y la virtud. Tal diferencia entitativa motiva la esencial elevación del hombre. Y aquí se halla igualmente la raíz de todos sus derechos.

Se da, por tanto, una clara ausencia de motivaciones fundadas en la persona humana, al exponer Vitoria en sus célebres *relecciones* las bases doctrinales de los derechos humanos. Parece esto chocante desde nuestro clima mental. Y, sin embargo, nos parece muy explicable desde la historia de las ideas. Dos motivos influyen en Vitoria para silenciar, consciente o inconscientemente, la dignidad de la persona humana al fundamentar los derechos humanos: el *clima epocal* y el *subjetivismo protestante*.

El clima lo hemos señalado en el primer apartado de esta reflexión: orden cósmico, universal, humano. Era el clima en que respiraba Vitoria. En este clima la reflexión del teólogo tuvo que polarizarse al orden señalado por la ley: divina, natural, derecho de gentes... Es dentro de este mundo grandioso, ordenado por la ley, donde Vitoria se siente como en un templo para meditar en las sendas que ha de seguir el hombre en su caminar dentro de este orden divino y humano. En nuestros días se ha reído tanto «l'ordre établi» que resulta fastidioso para muchos contemplar a Dios como *Ordenador*. Pero no es cosa de hacer transferencia de nuestros fastidios a otras épocas. En la que vivía Vitoria se juzgaba primer deber moral aceptar el plan de Dios y tratar de cumplirlo. Además, dentro de este plan podían florecer todos los auténticos valores humanos. El naturalismo de Vitoria es en este punto contundente. Mas al razonar sobre tales valores, prefería verlos a la luz de la ley natural y eterna. La dignidad de la persona humana quedaba, en Vitoria, en segundo plano contra lo que acaece hoy día en nuestro clima de radical *subjetivismo*.

26 Ramón Hernández, 'Pautas sobre los derechos humanos en Francisco de Vitoria', en *Revista Española de Teología* 43 (1983) 118.

Este vocablo, *subjetivismo*, nos aboca al segundo motivo que puede explicar el silencio de Vitoria acerca de la persona. No podemos pensar que éste entrevistara la falsa trayectoria que sigue el subjetivismo moderno. Se encarna primero en el Yo religioso de Lutero. Asciede en el yo pensante de Descartes. Culmina en el Yo transcendental del Idealismo Absoluto. Mas este Yo, con pretensiones de mayúscula, se ha fragmentado a nuestros ojos en tantos yos como individuos personales. Este personalismo caótico parece hoy envolvernos, amargando nuestro vivir. Por fortuna, ha surgido potente un personalismo cristiano que es actualmente una de nuestras mejores esperanzas por las sendas del pensar.

Esta breve trayectoria histórica, dada en escorzo, hace sentir al vivo por qué nosotros tenemos preferencia por la persona en la defensa de los derechos humanos. El que éstos hayan sido tan conculcados en nuestro siglo es otro motivo ulterior y muy urgente. Pero si atendemos al punto de partida de esta trayectoria, advertimos que el *subjetivismo protestante* pudo incitar a que Vitoria se desentendiera de la subjetividad, aún legítima, de la persona en la defensa de los derechos humanos.

A estos dos motivos añadimos una reflexión última. Nos la brinda la tragedia de Sófocles, *Antígona*. Contra la orden, dada bajo pena de muerte, por Creonte, rey de Tebas, de no dar honra fúnebre al cuerpo de Polinice, pasto de los perros en la calle, Antígona habla con su hermana Ismene sobre la obligación que tiene para con su hermano. A los alegatos de Ismene, Antígona le da esta suprema respuesta: «*Es mi hermano y también tuyo, aunque no lo quieras*»<sup>27</sup>. Estas palabras de la heroica Antígona ponen en evidencia que el alto nivel moral de esta inolvidable tragedia no lo da la dignidad de la persona de Polinice. Es el vínculo de la sangre. Y desde este vínculo, enraizado en lo más hondo del ser de Antígona, ésta razona y obra con ejemplar heroísmo.

Este recuerdo de la tragedia griega hace ver, contra exagerados personalismos del día, que las exigencias de la naturaleza son más amplias que las de la persona. Hasta poder afirmar que todo lo personal está inserto en la naturaleza humana. Pero no todo lo que pide la naturaleza humana puede considerarse exigencia de la persona en cuanto tal.

Por todo lo dicho nos parece haber puesto en clara luz la pregunta inicial sobre si Vitoria optó por los derechos naturales o personales. Con respuesta decidida hay que afirmar que defendió los unos y los otros, por implicarse mutuamente. Pero que en su razonar se atuvo a exponer, más bien, los derechos dados por la misma naturaleza humana. Ateniéndose a ella, razona, motiva y sentencia.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

27 Sófocles, *Antígona*, v. 45.