



EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

Los derechos humanos en Francisco de Vitoria

Human Rights in Francisco de Vitoria

Carlos Bretón Mora Hernández

En-claves del Pensamiento, vol. VII, núm. 14, julio-diciembre, 2013, pp. 35-62.
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de
México Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

LOS DERECHOS HUMANOS EN FRANCISCO DE VITORIA

CARLOS BRETÓN MORA HERNÁNDEZ*

Resumen

El presente artículo representa un esfuerzo que pretende distinguir la correlación de la doctrina que aparece dispersa en algunas de las obras de Francisco de Vitoria, tales como las reelecciones *Sobre el Poder Civil y Sobre los Indios*, entre otras. A partir de tal correspondencia surge el sustrato doctrinal sobre los que se erige la brillante concepción vitoriana de los derechos humanos, tanto en su fundamentación filosófica y en su aplicación jurídica.

Así, con la finalidad de desentrañar las aportaciones vitorianas a los derechos humanos, la metodología que seguiremos resulta fundamental, misma que implica el análisis de la concepción de dignidad del ser humano en el dominio y su relación con el poder político; de tal relación se decantan una serie de derechos y libertades de la persona individual, como titular de derechos subjetivos inalienables. Por último, se establece desde una perspectiva doctrinal en qué tipo de fundamentación filosófica se encuadra la concepción vitoriana de los derechos humanos. Dada la metodología implementada, el presente artículo guarda en sí mismo cierta originalidad que lo hace sugerente.

Palabras clave: derechos humanos, Dios, poder político, libertad e igualdad, dignidad humana.

* Docente e investigador de la Universidad del Mar, Campus Huatulco, México, <cbreton@huatulco.umar.mx>.

Abstract

This article represents an effort that seeks to distinguish the correlation of a doctrine which is scattered in various works of Francisco de Vitoria, such as the relection of *Civil Power* and those relating to the *Indians*, among others. From this correspondence, arises a doctrinal substrate which stands on Vitoria's brilliant conception of human rights, both in its philosophical foundation and its legal implementation.

Thus, in order to unravel Vitoria's contributions to human rights, the methodology to follow is essential, it involved the analysis of the concept of human dignity in the Dominican and its relationship to political power; therefore from such a relationship, decanted a series of rights and freedoms of the individual person as the holder of inalienable individual rights. Finally, it establishes, from a doctrinal perspective, what kind of philosophical foundation fits the conception vitorian of human rights. Due to the implemented methodology applied, this article is evocative.

Key words: Human rights, God, political power, freedom and equality, human dignity.

Introducción

La doctrina del maestro Francisco de Vitoria, tanto en su fundamentación filosófica como en su aplicación jurídica, ha dado importantes aportaciones —con sus debidos matices— al movimiento mundial de los derechos humanos. Así, en el dominico encontramos sustanciosa doctrina sobre el tema, pero ésta aparece dispersa. Por consiguiente, primero recopilamos elementos doctrinales que se encuentran esparcidos en algunas de sus obras, para organizarlos de tal forma que nos permita visualizar y comprender con nitidez las aportaciones del universo vitoriano.

En primera instancia nos corresponde desentrañar la fundamentación filosófico-jurídica del sagrado postulado de dignidad humana en el fraile. Una vez cumplido este cometido, nos remitimos a un profundo estudio del poder político, para después relacionarlo con el individuo y los derechos que le son inherentes, como son: la libertad en sus diferentes acepciones, el dominio y propiedad, la vida, la igualdad, la seguridad jurídica y otros, son conceptualizados y ordenados en un sistema que nos permite ver con gran claridad las contribuciones vitorianas a los derechos humanos.

Una vez cumplido lo anterior, analizamos y encuadramos desde una perspectiva doctrinal, la concepción adoptada por el dominico con relación a su fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Ahora bien, también resulta primordial para dilucidar tales aportaciones, ubicarnos en el descubrimiento, conquista y colonización de América, escenario histórico que sirve como caldo de cultivo para que este insigne hombre nos brindara a toda la humanidad una obra monumental sobre los derechos humanos.

La dignidad humana

Francisco de Vitoria cuestiona el hecho del descubrimiento de América y los comportamientos de los españoles desde el punto de vista de la teología práctica y del derecho natural. Llevó a cabo un trabajo de investigación donde se propuso, utilizando como base el hecho conflictivo de la Conquista del entonces llamado Nuevo Mundo, superar los intereses en liza y hacer una teoría desde nuevas bases antropológicas.

En *De Relectio Indis*, inicia su argumentación preguntándose si eran los indios recientemente descubiertos dueños de sus bienes, tanto en lo público como en lo privado.¹ Para responder a tal pregunta, empieza marcando unos principios claros, precisos y fijos, deducidos desde la teología y razonados desde el derecho natural. Tal argumentación la supo conjugar con maravillosa maestría y aunque las bases fluían de la doctrina precedente de Tomás de Aquino, supo bajarlos al campo de la teología práctica y del derecho, dando forma jurídica a los principios del mensaje evangélico: igualdad, fraternidad universal de los hombres y su dignidad de personas libres.

Así, el hombre vitoriano aparece como un ser sustancial compuesto de cuerpo y alma, con sus dimensiones de racionalidad y de libertad. Dueño de sus actos, cada hombre tiene un fin trascendente que ha de alcanzar por el camino de la libertad. Por su condición de ser racional y libre, no es un simple vestigio de su Creador, sino que es su imagen. El ser *imago Dei* comporta, por su elevación al orden sobrenatural, la filiación divina alcanzada por la obra redentora de Cristo.²

Tal concepción le conduce a establecer un principio de largo alcance: que los derechos que enuncia no dependen ni pertenecen a una religión, ni a una cultura, ni a un pueblo determinado, sino que tienen su fundamento en la

¹ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Ed. y trad. de Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 17.

² *Ibid.*, p. 18.

misma naturaleza humana —racional— y, por lo tanto, se pueden establecer como criterios universales para todos los hombres y pueblos. Se trata de un ser humano que distingue los planos natural y sobrenatural, sobre el principio de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que únicamente la perfecciona.

Su naturaleza no ha sido intrínsecamente corrompida. La luz natural de la razón,³ que no llegó a extinguirse con el pecado, ha sido potencia con el *lumen fidei*. Esta visión de la fe supone, en el hombre, una capacidad de discernir que no ensombrece, sino que potencia su libertad. Es él quien decide libremente en su vida, es una libertad creada y, por tanto, limitada y dependiente; pero auténtica libertad.⁴

Vitoria inicia su argumentación con una cita del Génesis: “hagamos al hombre a imagen y semejanza de Dios, para que domine sobre los peces del mar”.⁵ En consecuencia, conforme a la filosofía tomista, pone el fundamento de la dignidad del hombre, y ésta por cuanto es imagen de Dios por sus potencias racionales. Por esa calificación le corresponde el dominio y la titularidad de derechos fundamentales.

El padre dominico comienza cuestionando si los indios, como no creyentes, podían tener la capacidad de dominio. Al contrario de teóricos anteriores, que unían los derechos de propiedad con el derecho divino, éste defendió que la posesión y el dominio se basaban en el derecho natural y, por tanto, no se destruían por una cuestión de fe.⁶ Siempre que los indios tuvieran razón, podrían reclamar los mismos derechos naturales poseídos por cualquiera de los europeos cristianos. Sus derechos naturales significaban que eran poseedores verdaderos de sus bienes antes de que llegaran los españoles, tanto en lo privado como en lo público.⁷

³ Ocaña García menciona que la racionalidad es lo constitutivo del ser humano, aquello sin lo cual no puede darse un hombre. Para él, la racionalidad es lo constitutivo radical; pero la razón en el caso del hombre, al menos viene necesitada por otra característica igualmente constitutiva, si bien derivada de la razón o exigida por ella: el lenguaje, y que a través de la palabra, implica y exige una tercera realidad, igualmente constitutiva: la sociabilidad. Entonces, la racionalidad, ya que, siendo lo específico, lo realmente constitutivo del ser hombre, de cada hombre, conlleva indisolublemente unidas, en un trenzado compacto de unidad, la palabra y la sociabilidad. De ahí que para Vitoria, si los indios son hombres, no puede decirse que carezcan de racionalidad, ni en consecuencia, de razón; razón que se manifestará por el lenguaje y por la organización social en la que viven; racionalidad que demostrará que son partícipes de la misma naturaleza humana que los españoles, dotados, en consecuencia, de los mismos derechos y prerrogativas que de tal naturaleza se derivan. (Marcelino Ocaña García, *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid, Pedagógicas, 1996, pp. 78-79.)

⁴ F. de Vitoria, *op. cit.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, pp. 14-31.

⁷ *Idem.*

El hombre, según Vitoria, es el centro de la Creación, sujeto responsable de derecho por su naturaleza racional y titular de derechos en cuanto ser racional, con independencia de la fe y de la cultura. Así pues, se aparta de las tesis morales y de fe, para razonar desde el derecho natural, porque el hombre sigue siendo imagen de Dios aunque lo ignore y aun lo escarnezca.⁸

Como en una lógica sucesiva establece un conjunto de derechos del hombre; él los considera válidos para todo tiempo y lugar, puesto que se encuentran enraizados en la misma naturaleza del ser humano, con su dignidad y con su tendencia natural a su máximo perfeccionamiento individual y social.

En correspondencia con Aristóteles afirma en la relección *Sobre el poder civil* que el hombre es por naturaleza civil y social,⁹ y en *Sobre los indios* advierte al contrario que Hobbes, que el hombre no es un lobo para el hombre,¹⁰ sino que la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre todos los hombres.¹¹ La amistad es también algo que concierne al derecho natural.¹²

El derecho de amistad entre las personas se aplica también al hombre como ser social y es la base de las relaciones internacionales e interestatales. Vitoria está convencido de la rectitud de la naturaleza humana, pues de lo contrario el hombre estaría perdido en su caminar, sin base en sus requerimientos y exigencias, sin posibilidad de relación social. Para él, Dios no sólo es el creador de la naturaleza del hombre, sino de todas sus tendencias e inclinaciones.¹³

A partir de todo ello, uno de sus intereses fundamentales, es dejar suficientemente claro el carácter sociable del hombre; sociabilidad que, si bien es una cualidad derivada, no por eso es menos importante. Por tanto, no quiere conformarse con dejar clara la sociabilidad del hombre, sino que insiste y recalca que dicha característica no es algo impuesto, sino que se deriva de la misma naturaleza humana, que ha sido puesta por Dios en las entrañas mismas del hombre.¹⁴

Y es que para Vitoria, las mismas carencias y cualidades humanas apuntan a la necesidad de vivir en sociedad. Sin ésta, todas ellas quedarían sin posibilidad

⁸ *Idem.*

⁹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*. Est. prel., trad. y notas de Luis Fraile Delgado. Madrid, Tecnos, 1998, p. 11.

¹⁰ Hobbes señaló que el estado natural equivale a la guerra y, por lo tanto, es un estado de inseguridad absoluta, es la guerra de todos contra todos. De ahí nace su famosa frase *homo hominis lupus*. Es evidente que su concepción antropológica difiere radicalmente de la del maestro Vitoria. (Thomas Hobbes, *Leviatan*. Londres, Pelican, 1968.

¹¹ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 81.

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ Teófilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Madrid, Católica, 1960, p. 192.

¹⁴ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 158.

de desarrollo. Y no ya las cualidades secundarias, sino las propias facultades típicas del hombre —el entendimiento y la voluntad—, quedarían sin posibilidad de progreso y perfeccionamiento.¹⁵ Y es que junto al entendimiento —que permanecería rudo y sin posibilidad de desarrollarse en soledad—, la voluntad se encontraría insatisfecha y desgraciada alejada del consorcio humano.¹⁶

Asimismo, el hombre, en concreto, no sólo tiene razón —razón capaz de regular y encauzar cualquier inclinación por muy atractiva que resulta para el hombre exterior—, sino que, además, el hombre posee una característica especial, esencial y distintiva de su naturaleza, con base en la cual puede elegir a su antojo y, por supuesto, bajo su estricta responsabilidad todas las acciones que determinán realizar bajo el control y la estricta incumbencia de su libre albedrío.¹⁷

De tal forma que el hombre no es un ser fabricado en serie, ni siquiera es un ser perfectamente acabado —es perfectible—, sino un ser cuya realidad última está en constante e ininterrumpido hacerse a sí mismo. El instrumento configurador de su propia realidad es, precisamente, su libertad, su capacidad de decisión y actuación, es decir, su libre albedrío. De ahí también el carácter de persona, que es propio de todo hombre y que impide la consideración del mismo como si se tratase de un simple medio o instrumento, dado que ontológicamente tiende a su propia y plena realización personal.

Hay, pues, en él una exigencia que implica, a su vez, la facultad de poder echar mano de los medios que le son necesarios para alcanzar su perfeccionamiento. Y esto tanto a nivel de cuerpo, como a nivel de espíritu. De ahí su sociabilidad. Ésta aparece como una exigencia ineludible de su naturaleza.

Así, tenemos imbricadas, trenzadas en la unidad del individuo las características específicas del ser humano, constitutivas y definitorias de su realidad última, de su naturaleza específica. La racionalidad según esta concepción, es el fundamento y la razón del ser.¹⁸ La razón se hace evidente o se manifiesta a través del lenguaje, o sea, de la palabra, que funge como intermedia entre

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ T. Urdanoz, *op. cit.*, p. 196.

¹⁸ Para Vitoria, siguiendo la línea tomista, la dignidad de la persona resulta de su mismo ser esencial y también de algunas operaciones, es decir, de su mismo acto sustancial y de otros actos operativos. Así, la dignidad está radicada en su esencia o naturaleza racional. Por ello dice santo Tomás: "cualquier hombre individual es más digno que todas las creaturas irracionales" (Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, In I Perihermeneias, lect. 10, n. 9). Entonces, el hombre tiene una dignidad sustancial, en el sentido de que brota de su propio ser espiritual de persona; pero también tiene un lado accidental, porque todavía requiere las virtudes —que son accidentes, hábitos / cualidades de la sustancia humana—. (Cf. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*. México, FFL, UNAM / Siglo XXI, 2004, pp. 51-55).

la razón y la sociedad. Sin la palabra la razón quedaría muda, inexpresiva, incomunicable, estéril. Pero sin la sociedad, la palabra sería un eco vacío, un sonido sin sentido.

La palabra entonces, apunta por un lado a la racionalidad que patentiza y, por otro, a la sociabilidad inevitable, sin la que caería en el agujero negro de la inutilidad y la incompreensión.¹⁹

Estas características —razón, lenguaje, sociabilidad amistosa y libre albedrío—, hacen al hombre, a todo hombre —incluidos indios— imagen y semejanza de Dios, dignidad del ser humano en la que se sustentan los derechos humanos en Francisco de Vitoria.

De esta manera aplicó sistemáticamente los principios del derecho natural tomista para defender los derechos humanos de los indios. El precepto tomista de que todos los humanos poseen el don divino de la razón, significa que todos los individuos, cristianos y paganos, poseen el derecho y la obligación por derecho natural, de ordenar su vida social y política por medios racionales. Según el fraile, si se esclaviza a los nativos de las Indias, los colonos españoles violaban el derecho natural, pues se les negaba la potestad de auto regularse y la autonomía.²⁰

Entonces como ya es evidente, el fundamento teórico de toda su apología se sustenta en la dignidad de la persona humana y, aunque no use el término de forma expresa, de ahí hace derivar los derechos humanos. Es verdad que inicia su argumentación con un fundamento teológico, el ser humano es imagen de Dios, pero puesta esta base, traslada todo su contenido al orden ético-jurídico porque el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por sus potencias racionales —ley natural.

Para Luciano Pereña éste constituye el orden ontológico previo, pero una vez que ha sido creado el hombre tiene una autonomía y libertad para hacer su propia sociedad. Como quiera que Dios haya hecho al hombre le ha dejado a su propio albedrío, para que se rija por sus potencias racionales, las cuales, con independencia de que actúen bien o mal, son las responsables de sus actos y los titulares de los derechos impresos en la naturaleza humana.²¹ Estos

¹⁹ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 155.

²⁰ *Idem*.

²¹ Luciano Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid, Mapfre, 1992, pp. 106-109. Vitoria, de acuerdo a la doctrina tomista, establece que la razón inclina al conocimiento de la verdad y a la vida virtuosa en sociedad —aceptando que éstas sean “inclinaciones naturales”, ¿Por qué *debemos* seguirlas? ¿Cómo se sigue una obligación de estos hechos, si son hechos? Santo Tomás responde que eso ocurre porque esas cosas hacia las que tenemos inclinación natural son aprehendidas por la razón como siendo buenas y consiguientemente como objetos de seguimiento—. Asimismo, se pregunta si todos los actos de las virtudes son de ley natural. Responde

derechos de orden natural, son propios de todo ser humano por el hecho de serlo, por lo que se han de considerar como innatos y prevalecientes en las relaciones humanas.

El religioso establece un universo absoluto con la amplitud de la naturaleza humana, comprensivo de todo ser humano y esto le lleva a descubrir y enunciar el principio de universalidad de los derechos innatos del hombre, ya que considera sujeto de estos derechos a cada uno de los individuos que constituyen este universo, por el hecho de pertenecer a él.

Según Juan Goti Ordeñana, encontramos en todo ello una personalización de los derechos humanos, expuesta con razonamientos concisos. Para él, Vitoria afirma este carácter de los derechos sin detenerse en su explicación, aunque lo demuestra explícitamente en su intento de aplicarlo a los indios como seres humanos, con independencia de la cultura a la que pertenezcan y aun ignorando ellos de que sean titulares de tales derechos. Es la conclusión necesaria de su visión universalista de estos derechos, e independientes de los sistemas jurídicos de los Estados.²²

El mismo Juan Goti menciona que una vez puesto el fundamento de los derechos en la dignidad de la persona con una nueva antropología, Vitoria argumenta en el campo del derecho y situado en la esfera secular, rechazando

que se puede hablar de tales actos en dos sentidos: en cuanto actos virtuosos y en cuanto actos que constituyen ciertas especies. Si del primer modo, todos pertenecen a la ley natural, pues inclinan al hombre según la naturaleza de éste. Y, como su naturaleza es la razón, y la razón inclina a actuar según la virtud, ésta pertenece a la ley natural. Pero si se consideran según sus especies, no todos pertenecen a ella, pues no inclina a ellos la razón como tal, sino después de la investigación de lo que es conveniente para vivir bien (*Summa Theologica* a. 3, c.) En cuanto a la naturaleza humana, santo Tomás dice que puede decirse tal aquella que es propia del hombre: y según esto todos los pecados, en cuanto van contra la razón, también van contra la naturaleza. Se pregunta además si la ley natural es una para todos. Responde que sí, ya que a ella pertenecen las cosas a las que el hombre está inclinado naturalmente, entre las que está el actuar conforme a la razón. Así, por lo tanto, debe decirse que la ley natural, en cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos, tanto según la rectitud como según el conocimiento. Mas en cuanto a ciertas cosas propias, que son como conclusiones de los principios comunes, es la misma para todos en cuanto a la mayoría, tanto según la rectitud como según el conocimiento; pero en cuanto a la minoría puede fallar tanto en cuanto a la rectitud, a causa de algunos impedimentos particulares —como también las naturalezas generables y corruptibles fallan en cuanto a la minoría, a causa de los impedimentos—, como también en cuanto al conocimiento; y esto a causa de que algunos tienen una razón depravada por la pasión, o por la mala costumbre, o por la mala disposición de la naturaleza. (Cf. M. Beuchot, "Ley Natural en santo Tomás y Leo Strauss", en *Convivium, Filosofía, Psicología, Humanidades*, Barcelona, vol. 8, 1995, pp. 16-18.)

²² Juan Goti Ordeñana, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*. Valladolid, Universidad de Valladolid / Secretaría de Publicaciones e Intercambio Científico, 1999, pp. 271-273.

todas las teorías contrarias, basadas en prejuicios teológicos que venían de épocas anteriores y que defendían la incapacidad de los pecadores para ser titulares de derechos. Esto lo hace cuando defiende la tesis en la cual sostiene que la sociedad tiene sus propios valores y normas de actuación y que tienen validez porque el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, le dan legitimidad con independencia de alguna calificación religiosa.²³

De aquí que para el dominico los indios del Nuevo Mundo que no han tenido medios para conocer la cultura cristiana, no pueden ser privados de los derechos que les corresponden como hombres, por el mismo orden natural, por más calificaciones de orden religioso o jurídico positivo que pudieran sostener lo contrario.²⁴

Una vez constituido ese universo, como campo de los derechos humanos, definidas las personas individuales como sujetos de esos derechos y basada su titularidad en la naturaleza racional, con independencia de una calificación religiosa o moral que condicione el valor jurídico de la actuación humana, se sigue necesariamente la afirmación de que todos los hombres son libres e iguales en lo que respecta a estos derechos.

Si Victoria considera al hombre como titular de derechos humanos en cuanto ser racional, como lógica consecuencia defiende la natural libertad de los indios y la negación de cualquier derecho de los españoles a someterlos. Contra toda pretensión de esclavismo o de servilismo natural, afirma en *Sobre el poder civil* que el hombre fue creado en libertad,²⁵ y en *Sobre los indios* defiende que por derecho natural todos los hombres son libres.²⁶ Establece el derecho de libertad que corresponde a las personas como seres racionales y a las sociedades que éstos han formado, con independencia del nivel cultural que hayan alcanzado.

También pone de relieve el principio de igualdad, como base de toda su construcción, pues el hombre es titular de derechos, por sus potencias racionales. Y la racionalidad, que define la titularidad de los derechos, es una cualidad que corresponde a todo hombre por igual.

Como se puede ver, para encontrar esa igualdad ha ascendido a un universo absoluto, comprensivo de todo ser humano, más allá de las culturas y poderes conocidos que condicionan los derechos positivos, y ha definido como un campo de aplicación del derecho sin ningún tipo de limitaciones por clases ni privilegios. En ese universo todo ser humano es igual y participa de los derechos de un modo igualitario.

²³ *Idem.*

²⁴ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 31.

²⁵ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 17.

²⁶ *Relectio de Indis*, p. 36.

Con esta formulación conceptualiza la dignidad del ser humano —racionalidad, lenguaje y sociabilidad amistosa, libre albedrío— como fuente de derechos, caracterizados como innatos y personales y, al mismo tiempo, establece los principios de libertad e igualdad. Por consiguiente, se puede considerar que ha dejado descritos y definidos los derechos humanos que son inherentes a la naturaleza humana, pero aún debemos añadir que ha calificado estos derechos con las notas de: inalienabilidad, inviolabilidad, igualdad y universalidad.

La inalienabilidad porque para Vitoria, son derechos unidos al mismo ser racional del hombre, por lo que no se pierden en ninguna ocasión, ni aun en el caso en que no se puedan ejercitar por las limitaciones que pudiera imponer el derecho positivo.

La inviolabilidad porque a lo largo de sus reelecciones invoca el respeto sobre estos derechos; respeto que afirma en defensa de los indios y se basa en la dignidad e integridad de la persona, el honor debido al hombre, el respeto a sus posesiones y formas de administración política.

La igualdad viene a ser también una cualidad necesaria de los derechos humanos, derivada de la misma formulación, al establecer como campo de derechos el universo de todo el género humano, es decir, propugna que todos los seres humanos deben disfrutarlos por igual.

Y la universalidad porque los derechos humanos se enuncian y reconocen para todo ser racional. El carácter humano es lo que determina la base de todos estos derechos, porque son propios a su misma naturaleza.

Debemos de advertir que no nos encontramos ante un proyecto para hacer un listado de los derechos humanos al estilo de nuestras actuales declaraciones, tampoco en esa época era previsible. La idea de Vitoria era dar respuesta y solución a los problemas que se habían presentado por la conquista y la colonización de las tierras recientemente descubiertas, y su labor se ordenó a encontrar unas bases ontológicas de los derechos humanos para las culturas aborígenes, aunque de su obra se deduzca una Carta Magna de los derechos de los indios, aplicables a todo hombre.

Con esta construcción el fraile cambió la tradición que venía de la Antigüedad, donde se afirmaba que los derechos correspondían al ser humano por pertenecer a una comunidad o a una cultura o profesar determinada religión;²⁷ había en consecuencia el derecho del ciudadano griego o romano, luego el del cristiano o sarraceno, y cada categoría condicionaba tales derechos. Rompe estos límites afirmando la universalidad de los derechos humanos, que corres-

²⁷ J. Goti Ordeñana, *op. cit.*, pp. 271-276.

ponden a toda persona por pertenecer a la humanidad, imprimiéndoles de esta forma, una categoría de absolutos.

Pues bien, hasta ahora hemos conceptualizado la dignidad del ser humano en Vitoria y los derechos que le son consustanciales, con sus particularidades de inalienabilidad, inviolabilidad, igualdad y universalidad —categoría de absolutos—. Sin embargo, para comprender el alcance, la fuerza, así como la vigencia con la que apela a tales derechos, resulta primordial revisar qué nos dice el dominico sobre la relación que hay entre el poder político, y el hombre como ser individual y social, así como sus citadas prerrogativas.

El poder político y el individuo

En la reelección *Sobre el poder civil*, Vitoria nos señala que los ciudadanos están ordenados como miembros a la integridad del todo y conservación del bien común.²⁸ Asimismo, afirma como propio del Estado e inherente a él, un derecho a la defensa de sí mismo y a salvaguardar lo suyo contra los actos antijurídicos de sus propios miembros o de los enemigos exteriores.²⁹ Es importante manifestar que tal concepción supraindividual del Estado, no significa para él la negación del valor propio e indeclinable de la personalidad individual.

La teoría vitoriana del poder político no puede tener una derivación semejante y basta con recordar sus presupuestos en el campo de la concepción del mundo. Dentro de toda actitud espiritual cristiana de conjunto ante el mundo y la vida, el hombre, que por naturaleza es un ser social y una parte de la sociedad, es también por naturaleza una sustancia individual racional, una persona, un ser para sí, sólo a Dios subordinado y que, por tanto, no puede ser absorbido ni anegado en el Estado.

Por todo ello, para Vitoria el mejor gobierno es aquel que sabe administrar de tal modo el bien de la sociedad, pero que respeta el mayor número y mejor calidad de las libertades individuales. En este sentido, son de fundamental importancia los derechos de la persona y, sobre todo, la libertad en la concesión del poder. Es así que los derechos subsecuentes derivados de esta libertad, representan un límite a la autoridad en el ejercicio del poder, pues no puede atentar contra el universo de estos derechos, pues de lo contrario, habría un abuso de poder.

El límite más general del poder es, entonces, la libertad de los individuos, que conlleva los diversos derechos que esa libertad origina en los ciudadanos. La

²⁸ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

autoridad que ostenta el ejercicio del poder no es omnipotente. Debe haber un equilibrio entre libertad y poder, cuya alteración en cualquier sentido representa los consecuentes vicios de la anarquía, por un lado, y del absolutismo, por el otro.

Resulta obvio que este pensamiento sólo podría plasmarse dentro de un régimen político en el cual se decanten ciertas características democráticas, por lo que es importante revisar si en la teoría del poder político en el dominico encontramos tales particularidades. La base o sustrato en la que fundamenta su teoría del poder, nos refiere indefectiblemente a la filosofía aristotélico-tomista, y particularmente a santo Tomás de Aquino. En una de las magistrales obras de Vitoria, a la que ya hemos aludido en algunas ocasiones, —*Sobre el poder civil*—, se contiene la concepción ético-político-teológica vitoriana sobre el poder político y la constitución de la sociedad civil.

Como ya lo hemos mencionado, si el ser humano ostenta una naturaleza social, entonces la potestad pública es creada por derecho natural; y teniendo al derecho natural a Dios por autor, entonces a partir de ello se manifiesta que el poder público viene de Dios —causa eficiente— y no está constreñido por ningún accidente humano, ni por el derecho positivo. Así, para el religioso el poder civil tiene su origen en la naturaleza civil y social del hombre,³⁰ según la conocida idea de Aristóteles.³¹ Así, esta necesidad natural referida a la existencia de la sociedad se extiende a la institución del poder o autoridad política, puesto que la sociedad no podría existir sin una autoridad que la rija.³²

De esta forma, apela a una institución de derecho natural, cuya justificación jurídica no es la voluntad de los hombres, sino la ordenación divina.³³ Aquí aparece Dios como autor, no como causa universal sino como autor inmediato de la naturaleza y de sus derechos y facultades. Por consiguiente, el poder político no constituye una casualidad o una determinación accidental de la vida humana, sino una dimensión ontológica de su ser, algo fundado y ahincado en su más íntima entraña.

No obstante, el poder político no se produce como una mera fatalidad de los acontecimientos naturales, puesto que el hombre es un ser racional y libre, y ha de convertirlo en objeto de su querer reflexivo y de su libre intervención, que vienen determinados por los impulsos más primarios y radicales de su propio ser. Así, la naturalidad del fenómeno estatal, no excluye de él la intervención del libre hacer del hombre. Aun cuando el poder político es un producto natural

³⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

³¹ Cf. Aristóteles, *La política*. Trad., introd. y notas de Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid, Istmo, 2005, pp. 29 y ss.

³² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, pp. 13-14.

³³ *Idem*.

y está condicionado por un impulso primario del hombre, él, a diferencia de lo que ocurre en las agrupaciones que se dan en la vida animal, puede y debe querer voluntariamente la agrupación política, determinarla libremente y asistirle de espontáneo consentimiento.

Ahora bien, según el dominico la causa material en la que dicho poder reside es, por derecho natural y divino, la misma República —principio democrático fundamental—. Para la mayoría de los estudiosos del pensamiento del dominico, en esta tesis descansa gran parte de su principio democrático: “No parece que se pueda responder con mayor rigor técnico ni con mayor claridad al problema de la titularidad del poder, ni que quepa negar la nitidez democrática de la tesis, ni relegar el texto al olvido”.³⁴

Para Salvador Lissarraga aquí queda claro el fundamento ontológico del poder. La potestad viene de Dios y pertenece a la República; en la República o en la totalidad del pueblo radica, en ella se asienta y a nadie más que a ella le pertenece; pero una vez constituida como tal poder, tiene sus propios fueros y está asistida del derecho divino.³⁵

A continuación Vitoria señala que la causa final del poder político es el bien común, el bien de la comunidad, el bien de la República o del pueblo, como totalidad supraindividual. Dada su formación escolástica, destaca la importancia que tiene enfocar el tema bajo un ángulo visual finalista.

Así, podemos concluir que el poder político viene de Dios —causa eficiente—; que la causa material en la que tal poder reside por derecho natural y divino es la misma República, a la que compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común.³⁶

Empero, si ninguna sociedad puede subsistir sin una fuerza y una potestad gobernante previsoras. ¿Quién o quiénes deben ejercer la titularidad de la referida potestad? Como dice el dominico: teniendo la República potestad sobre las partes de la República y no pudiendo ser ejercida por la multitud de los que la constituyen, dado que la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, fue necesario que se encomendara la administración de ese poder a alguno o algunos que se dedicaran a eso.³⁷

Conforme al criterio de Emilio Naszalyi, para Vitoria la potestad regia es la mejor opción para que la República delegue la titularidad de la autoridad única-

³⁴ Eustaquio Galán y Gutiérrez, *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*. Madrid, Reus, 1944, p. 17.

³⁵ Salvador Lissarraga, *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. 65.

³⁶ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p.18.

mente como simple administrador.³⁸ A esta misma tesis se adhiere María del Carmen Rovira Gaspar y Antonio Gómez Robledo³⁹ cuando mencionan que la República no le transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad.⁴⁰

Truyol y Serra nos dice que la preferencia teórica por la forma monárquica de gobierno, templada por representaciones estamentales, era tradición de la escolástica. Se veía en el gobierno de uno el reflejo del gobierno universal de Dios sobre la creación. Pero desde el punto de vista histórico se reconocía que cualquiera de las tres formas denominadas puras —monarquía, aristocracia y democracia— podía ser la más aconsejable, según la circunstancia, el carácter o las preferencias del pueblo, etcétera. Lo esencial era, en cada caso que se gobernara hacia el bien común.⁴¹

En congruencia con lo anterior, el dominico acepta otras opciones en cuanto al ejercicio de la titularidad de la autoridad —no potestad— que la República transfiere para su debida administración:

Así divide Aristóteles el principado, en monarquía o principado de uno solo; aristocracia, principado de la nobleza; y democracia, principado popular o de la multitud [...] Pero es verdad que la administración y el principado más seguro parece ser mixto, compuesto de los tres, cual parece ser el de los españoles.⁴²

Desde el momento que la República tiene el derecho de administrarse a sí misma, todo lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Luego puede aceptar la política que quisiere, incluso aunque no sea la mejor, como Roma tuvo la forma de política aristocrática.⁴³

En las anteriores citas textuales, Vitoria acepta expresamente la posibilidad del ejercicio del poder político por una de las denominadas formas puras de gobierno —aristocracia, por ejemplo—, aunque evidentemente para él, no se trate de la mejor.

Por consiguiente, independientemente de la forma de gobierno, quien o quienes ejercen el poder se entiende que originariamente lo han recibido de manos de la República o comunidad, es decir, que nunca lo tienen originariamente a título personal o exclusivamente en una única forma de ejercer el poder político.

³⁸ Emilio Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*. Madrid, Cultura Hispánica, 1948, p. 241.

³⁹ A. Gómez Robledo, *Política de Vitoria*. México, UNAM, 1948, pp. 30 y ss.

⁴⁰ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*. México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2004, p. 167.

⁴¹ Antonio Truyol Serra, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Madrid, Cultura Hispánica, 1946, p. 45.

⁴² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 23.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

Esta concepción democrática acerca de la titularidad del poder, tiene su complemento en la admisión de la decisión de la mayoría como método para la transferencia del poder. Así no lo dice el mismo Vitoria:

Si la República puede entregar el poder a uno cualquiera, y esto en provecho de la misma República, es cierto que no es obstáculo la discrepancia o de algunos pocos, con tal de que los demás puedan proveer el bien de la República. De otro modo la República no estaría suficientemente protegida si se exigiera que todos estuvieran de acuerdo, siendo así que eso no sucede casi nunca tratándose de una multitud de gente.⁴⁴

No obstante, el bien común —finalidad de la República— limita el principio de mayoría, es decir, éste no puede responder a un voluntarismo jurídico. Si la causa final de la República por derecho divino y natural, es el bien común, sólo bajo este postulado puede aplicar el principio de la mayoría.

Es muy importante resaltar este rasgo en cuanto a la fundamentación objetivista en el dominio ya que tiene importantes consecuencias sobre la limitación en el ejercicio del poder. Si por derecho natural o divino la potestad de la República reside en la misma República —principio democrático fundamental—; y si es la misma República que por el principio de mayoría puede determinar a quién le otorga la autoridad este poder —también principio democrático—; solamente esto puede ser aplicable si tales principios democráticos se dirigen por derecho natural y divino hacia el fin último de la República: el bien común.

Los gobernantes habrán de considerar siempre que el fundamento esencial del poder por derecho natural y divino está en la misma comunidad o pueblo. Por consiguiente, su voluntad constituye el más originario título justificativo del ejercicio del poder y, por lo tanto, la última instancia humana en la decisión del destino histórico común.⁴⁵ Gómez Robledo señala que la *Relectio*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ Con este pensamiento Vitoria puede significar una continuidad y superación de los principios anteriores, que va a servir de hilo conductor al proceso teórico del Estado moderno, de tipo absolutamente racionalista y crecientemente individualista, que se va a desenvolver en Francia. Por consiguiente, se podría decir que él es un antecedente necesario de Rousseau porque lo que hay debajo de Vitoria, es una realidad estatal moderna, son preludios futuristas, y no simplemente secuencias medievales. Ahora bien, aunque es evidente que para Vitoria el poder político tiene el sentido de un hecho voluntario, de una coincidencia de voluntades, de alguna forma de convenio entre hombres, se debe aclarar que no llega a concebirlo en el sentido puro individualista-racional, pues para tal contractualismo, el contrato es el único fundamento originario del poder político. Esto es en razón de que en la concepción vitoriana, el fundamento último del Estado radica en la naturaleza social del hombre, cuya realización debe ser querida, racionalizada y libremente intervenida. Así, el contrato no es para el dominico fundamento constitutivo de este poder, sino sólo fundamento

de *Potestate Civili* debería ser considerada con toda propiedad, una teoría del Estado.⁴⁶

Una vez visualizada la concepción democrática —con sus matices— vitoriana del poder político y su relación con el postulado de dignidad humana y los derechos que le son consubstanciales, se decantan una serie de derechos y libertades específicas para todo hombre. Estas prerrogativas constituyen un cúmulo de derechos públicos subjetivos que son exigibles ante el Estado.

Libertades y derechos específicos

Libertad de religión. En primera instancia revisemos qué entiende Vitoria por la libertad de religión, situación que nuevamente nos remite al contexto de la conquista y colonización de América. En cuanto al proceso de evangelización que se iniciaba en las tierras recientemente descubiertas, Vitoria asume lo siguiente:

- Los españoles tenían el derecho a predicar de forma pacífica el Evangelio a quienes deseaban oírlo, por ser verdad y por amor fraternal.
- Si el pueblo o jefes indios lo impedían, los españoles podían hacerlo en contra de su voluntad, aceptando o declarando los derechos de guerra. Lo mismo pasaba si impedían la conversión libre de los que habían aceptado la fe católica.
- Nadie podía ser obligado en el fuero de la conciencia a abrazar la religión católica.

De lo anterior se desprenden dos posiciones que pudieran parecer antagónicas; por una parte, el dominico defiende la libertad en el fuero de la conciencia para abrazar la fe católica y, por la otra, el derecho de la Corona española en la labor evangelizadora. En este sentido, no se puede coaccionar al infiel para abrazar la religión católica, pues la conversión debe ser por consentimiento propio y con más razón si no son súbditos.

Del párrafo inmediato anterior se desprende que hay un quiebre al que el dominico como hombre de su tiempo no se puede sustraer, y éste implica el caso paradigmático de la cultura cristiano-occidental, misma que a final de cuentas deben asimilarse las culturas que se consideran menos evolucionadas

explicativo, es decir, el convenio tiene un canon regulativo, y no un principio ontológico constitutivo.

⁴⁶ A. Gómez Robledo, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra. Francisco de Vitoria*. México, Porrúa, 1974, p. xxxvi.

o que ostentan una cosmovisión que difiere de tal modelo. Por ello, en caso de verse coartados en el ejercicio del derecho a predicar el evangelio, justifica el uso de la fuerza, pero únicamente para tal cometido, dado que los españoles no podían llevarlo a cabo en detrimento de los derechos fundamentales de los indígenas.

Entonces, a final de cuentas nos debemos preguntar si Vitoria llega a conceptualizar la libertad de religión como un derecho en el que está implicada la autonomía de todo individuo para decidir la práctica religiosa que más le acomode, o bien, para abstenerse de ésta. Parece ser evidente que no. Vitoria reconoce la herejía en términos del derecho divino, aunque supeditada a los designios del derecho natural, es decir, el hereje está fuera de la gracia divina, pero no en detrimento de sus derechos humanos. Es así que él consideraba legítimo burlar las decisiones de la Santa Inquisición en lo que atañe a tales prerrogativas, sobre todo en lo concerniente a la vida.⁴⁷

A partir de lo anterior se decanta que el religioso separa las esferas natural y no natural, o por decirlo de otra forma, el derecho divino y el derecho natural y, aunque para él, el derecho natural está supeditado a la voluntad divina, señala de forma por demás brillante sus respectivos ámbitos de competencia en su aplicación terrenal.⁴⁸ Pero ¿por qué? o ¿para qué?

⁴⁷ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*. Ed. preparada por Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932, p. 150.

⁴⁸ Bárbara Díaz menciona que la distinción vitoriana entre los órdenes natural y sobrenatural ha de ser interpretada adecuadamente, ya que para ella el burgalés no establece una independencia total sino una autonomía relativa. Dice Vitoria: "la gracia no se opone a la naturaleza sino que la perfecciona, y perfecciona también la inclinación natural". Esto significa que, si por la gracia se recibe la caridad, o sea el amor sobrenatural a Dios y al prójimo, ésta debe de estar fundada en una inclinación de la naturaleza humana, pues de lo contrario no podría desarrollarse. Y dicha inclinación es la de querer el bien común. Dice Bárbara Díaz, que el dominico, por un lado, afirma la inclinación primera de la naturaleza humana hacia el bien y, por otro la unidad intrínseca del ser humano y del hombre cristiano, ya que aunque los órdenes natural y sobrenatural son distinguibles, se encuentran íntimamente entrelazados.

El cristiano no puede disociar su vida en dos: ser hombre y ser cristiano. Es hombre y cristiano en unidad personal. Por lo tanto, es en su vida terrena que labra su destino. El bien común temporal debe proporcionarle las condiciones necesarias para su perfección: si es pagano, esa perfección estará en el orden de la naturaleza: vivir en paz con sus conciudadanos y practicar las virtudes especialmente aquéllas relacionadas con la vida social como la justicia, la generosidad y la obediencia a las leyes. Si es cristiano, al practicar esas mismas virtudes estará, a la vez, construyendo la ciudad temporal y labrando su felicidad eterna. Por consiguiente, según la autora, el bien común temporal es distinguible del bien espiritual, pero no absolutamente distinguible de él. (Cf. Bárbara Díaz, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Navarra, Universidad de Navarra, 2005, p. 62.)

Creemos que el dominico tenía dos preocupaciones fundamentales:

- La conversión pacífica y genuina de los indios.
- El respeto de los derechos humanos de los indios en la tarea evangelizadora.

Así pues, podemos concluir que la libertad de religión en Vitoria no es una visión completa, mas bien podríamos hablar de cierta tolerancia religiosa porque acepta el respeto a los cultos de los infieles, siempre y cuando no contravengan el derecho natural. Asimismo, propugna por la libertad en el fuero de la conciencia para convertirse a la religión católica. Sin embargo, proclama a la religión católica como la única verdad revelada y, por ende, el consecuente derecho para evangelizar en primera instancia de forma pacífica, y aún con el uso de la fuerza cuando este derecho sea coartado.

En el entendido de que Vitoria fue un teólogo y un hombre de su época, nos ofrece una visión original, sugerente y hasta revolucionaria en lo concerniente a la tolerancia religiosa. Como él diría, la coexistencia, la tolerancia y el diálogo son derechos humanos con sus correlativos deberes, que deben manifestarse principalmente en el orden del pensamiento y de la religión.⁴⁹

Libertad de tránsito. En cuanto a la libertad de tránsito, para el dominico si el hombre tiene por naturaleza una disposición a la sociabilidad amistosa y a la comunicación, entonces se desprende un derecho a comunicarse con los demás. Como consecuencia de tal prerrogativa, el hombre puede recorrer las diversas regiones de la tierra y permanecer por algún tiempo en ellas, sin que ninguna autoridad pueda impedirselo, a menos que el transeúnte cometa un daño a esas regiones o a sus habitantes.⁵⁰

Libertad de comercio. Y como consecuencia de la referida sociabilidad natural, por necesidad mutua el hombre tiene derecho a comerciar con otros hombres con el fin de satisfacer sus necesidades, aun en el caso en que se pertenezca a regiones distintas.⁵¹ Así se decanta la libertad de comercio en el dominico.

Derecho a la ciudadanía. Ahora bien, el hombre que emigra y se queda permanentemente en el lugar donde se trasladó, tiene derecho a la ciudadanía y al

⁴⁹ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*. Pról. de Luis Getino, Barcelona, [Gráficas Uguina], 1939, pp. 188-193.

⁵⁰ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 81.

domicilio en esa ciudad por haber tomado consorte en él o por las otras razones o costumbres por las que los hombres suelen hacerse ciudadanos. También en razón del nacimiento de su prole, misma que deberá gozar originariamente de tal prerrogativa. En este derecho están implicados los privilegios y las cargas que sean comunes a los otros ciudadanos.⁵²

Libertad de vocación. En los *Comentarios a la Secunda Secundae*, reconoce que el hombre es libre para optar por lo que considere su vocación o la realización de su personalidad, y la familia y la sociedad deben respetar y favorecer el desarrollo de esa vocación.⁵³

El dominio y la propiedad. Vitoria señala que Dios pone la creación completa al servicio de todos los hombres.⁵⁴ Por consiguiente, el hombre tiene dominio sobre su vida y sus miembros y sobre los demás bienes materiales de toda la tierra. El dominio es fuente de derecho y en lo que respecta a la conquista de América, su defensa se vuelve fundamental.

No obstante, Vitoria hace importantes acotaciones. Si por una parte reconoce a todo ser humano su facultad de dominio, en lo referente al derecho de propiedad señala que no se trata de un derecho natural, sino de algo que concierne al derecho positivo.⁵⁵

Entonces, si por derecho natural o divino no se sustenta la propiedad privada ¿por qué por derecho positivo el hombre ha establecido el derecho de propiedad? El fraile español considera la alternativa de la división de las cosas para evitar discordias y guerras. Así que el hombre al ser el dueño de las cosas, cree más conveniente dividir las.⁵⁶ Tal visión representa una clara divergencia de la concepción sostenida por algunos filósofos del *ius naturalismo racionalista*,⁵⁷ quienes

⁵² *Ibid.*, p. 90.

⁵³ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*. Ed. de Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932, p. 204.

⁵⁴ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, pp. 71-73.

⁵⁵ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*. Pról. de Luis Getino, Barcelona, [Gráficas Uguina], 1939, p. 74.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 323-325.

⁵⁷ Hugo Grocio se ordenará a mostrar la propiedad existente originariamente antes de la intervención de la ley del Estado. Así, el hombre tenía un derecho natural a apropiarse de las cosas que necesitaba para sobrevivir, fundándolo en la propiedad esencial que cada hombre tiene sobre sí mismo. El origen de la propiedad que instituyen las leyes positivas se encontraría en aquello que naturalmente es lo propio de cada uno: el "*suum*" que cada hombre tiene por naturaleza y que la ley natural sanciona como una propiedad o dominio inviolable, anterior incluso al establecimiento de los gobiernos. Se puede extraer del Tratado de la Guerra y la Paz, una sustancial teoría de la propiedad. (Cf. Grosio Hugo, *Sobre el derecho de guerra y paz*, París, 1625.) Por su parte, Pufendorf, en su *De iure nature et gentium* (1672), al tratar el derecho de propiedad indica que no

llegan a consagrar a la propiedad como un derecho natural de primer orden.

Derecho a la vida. Para Francisco de Victoria no es lícito matar a un hombre inocente, incluso en el caso de los hijos de los sarracenos que podían ser peligrosos en el futuro. Este derecho cobra vital importancia cuando hace alusión a las costumbres inhumanas de los indios, como en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. De hecho, en los títulos legítimos de su *Relectio De Indis*, el dominico expone los supuestos por los cuales los españoles tienen el derecho y obligación de intervenir a efecto de que no se lleven más a cabo estas prácticas inhumanas.

También menciona que cuando alguien ha sido condenado a la pena de muerte, le es lícito huir aún siendo culpable en el fuero de la conciencia. Nadie, excepto Dios tiene derecho para decidir sobre el máximo de los bienes: la vida. Este derecho lo eleva a su máxima expresión y lo liga directamente al fin último del ser humano: la felicidad eterna. Si ni el mismo hombre es dueño de su propia vida, mucho menos, personas ajenas, pues esto solamente le incumbe a Dios como instancia final y eterna.⁵⁸

Derecho al juego y al suficiente descanso. En las *Sentencias morales II* el dominico menciona que las distracciones, los juegos, la exhibición de habilidades, son un derecho del hombre, igualmente que el suficiente descanso.⁵⁹ Aquí reconoce que los juegos son necesarios para el desarrollo integral del ser humano.

se fundamenta en la autoridad del derecho civil, sino que fluye de la misma razón natural. Así, que desde estos presupuestos se llegase a decir que la propiedad era un derecho natural e ilimitado que se basaba en el dominio que la persona tenía sobre sí y sobre el producto de sus acciones, y que además era el fundamento de la sociedad política, mediaba tan sólo un paso. De este modo, el proceso de subjetivación de la propiedad privada alcanzó por fin su definitiva consolidación con el pensamiento de Locke. Él menciona que la propiedad de las cosas existe en el estado de naturaleza, en virtud de la ley natural; que ella —la propiedad— no debe su existencia a la convención positiva. De ello se seguirá que la propiedad es un derecho absoluto e ilimitado. Para él, si el hombre, libre en el estado de naturaleza es dueño de sus actividades, ese poder se aplica al producto de su actividad; por ello los bienes, incluso los inmuebles, no tienen valor sino para el trabajo que los hace producir: el propietario de un campo, obtiene legítimamente su derecho de la actividad creadora del antepasado que la ha desplegado. Y ese derecho se encuentra confirmado por la ley natural que protege el trabajo humano porque quiere la conservación y el progreso de cada persona. (Cf. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno*. Madrid, Aguilar, 1969.) La codificación fue la expresión final de los propósitos del derecho natural racionalista. Lo que más penetró fue la tendencia individualista, sancionando positivamente, lo que este *iusnaturalismo* había proclamado como derechos innatos del hombre: libertad, propiedad e igualdad.

⁵⁸ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*, pp. 323-325.

⁵⁹ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*, p. 58.

La diversión y esparcimiento son importantes para el crecimiento armónico del hombre. De esta forma, reconoce la importancia de que el tiempo de ocio sea empleado para estos fines.

Derecho a la buena consideración. Para el religioso, la dignidad de la persona humana conlleva un derecho a la buena consideración, por lo que dañar en la fama y en el honor es mayor mal que dañar en los bienes.⁶⁰ Este derecho lo dimensionaríamos dentro de la esfera moral, pues la dignidad humana conlleva el respeto a nosotros mismos, pero sobre todo también a nuestros semejantes.

Tributos justos y equitativos. En relación con las cargas o tributos manifiesta que es injusto por derecho natural exigir más tributos de lo debido o exigir más a los que menos poseen, estableciendo con ello un principio de proporcionalidad equitativa. Asimismo, considera que el tributo es únicamente para el bien de la República y nunca para el bien personal del rey, por lo que cuando el tributo es injusto no obliga en el fuero de la conciencia. También comenta que jamás puede un particular imponer tributos, esto solamente le compete al Estado.⁶¹

Igualdad de oportunidades. Ya he comentado que para el dominico, por derecho natural, todos los hombres son iguales, por lo que es contra derecho la preferencia de personas en la distribución de los bienes y de los cargos oficiales, pues todas esas cosas son comunes a la República y deben distribuirse según los méritos de cada uno.⁶² En este sentido, para él cada uno con su propio esfuerzo se ganará los emolumentos y cargos que merezca, situación que nos remite al principio de igualdad de oportunidades.

Seguridad jurídica. También Vitoria expresa diversos principios que son análogos a lo que hoy conocemos como certeza o seguridad jurídica. En primera instancia indica que la persona privada puede defenderse, pero no vengarse, ni castigar;⁶³ que el rey o gobernante debe poner buenos ministros y que éstos deben hacer cumplir las leyes existentes en la República y obedecerlas ellos mismos;⁶⁴ que para que una ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, es necesario que sea conforme al derecho natural,

⁶⁰ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, p. 79.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 230-231.

⁶² *Ibid.*, p. 127.

⁶³ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*, p. 280.

⁶⁴ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 89.

útil a la República y armónica o acorde con las demás;⁶⁵ que nadie debe ser condenado sin haber sido escuchado⁶⁶ y que la confesión obtenida por la tortura no puede ser motivo de condena.⁶⁷

La expropiación. Para finalizar, el religioso manifiesta que solamente mediando causa justa, puede la República disponer de los bienes de los particulares, porque los bienes de éstos, son más de la República que suyos.⁶⁸ Esto nos lleva al principio de la utilidad pública como sustento de la expropiación.

Pues bien, para Vitoria todo esto son libertades y derechos específicos que se decantan del postulado de dignidad humana y de su relación con el poder político. Su tesis es clara, tales prerrogativas se constituyen en derechos públicos subjetivos y, por lo tanto, deben ser respetados con un máximo nivel de observancia. Así pues, introduce el principio personalista y lo aplica a estos derechos frente al Estado, pues son colocados en una esfera superior. Esta doctrina, aunque tiene su base en la teoría nominalista, supo asumirla e introducirla en el campo jurídico dando con ello plena justificación al sujeto voluntario.

Por último, corresponde analizar y encuadrar desde una perspectiva doctrinal, la concepción adoptada por el dominico en relación a su fundamentación filosófico-jurídica de los derechos humanos.

Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Vitoria

A continuación corresponde analizar y encuadrar, desde una perspectiva epistemológica y doctrinal, la concepción adoptada por Vitoria. Para tal fin me parece muy ilustrativo retomar lo mencionado por Gregorio Peces-Barba sobre lo que llama la historia de las doctrinas *iusnaturalistas*. Para él, es la noción de naturaleza y, en función de ella, que la propia definición del derecho natural se ha plasmado en distintas concepciones que pueden reconducirse en tres posturas fundamentales:

1. La idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁶ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*, p. 284.

⁶⁷ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, p. 150.

⁶⁸ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 93.

2. La naturaleza como cosmos, es decir, como las leyes que rigen el mundo físico del cual forman parte los hombres, que se hallan sujetos a su legalidad a través de sus instintos y necesidades naturales.
3. La naturaleza como razón, como cualidad específica del ser humano que le permite establecer autónomamente sus normas básicas de convivencia.⁶⁹

Con base en esta división, nos percatamos que la fundamentación que adopta el dominico corresponde en un sentido estricto a la primera de las tres, es decir, a la “idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales”. Pero también Vitoria menciona que la naturaleza misma del hombre es la razón —de ahí se desprende su concepción de dignidad humana—, por lo que del mismo modo hace una tenue referencia sobre la tercera vía presentada por Gregorio Peces-Barba.

Por tal motivo, el insigne catedrático menciona que Vitoria y los clásicos *iusnaturalistas* españoles —La Escuela de Salamanca—⁷⁰ fueron en la historia, el eslabón entre el derecho natural clásico y el moderno, lo que se refleja en su concepción de la racionalidad práctica que, como toda doctrina de transición, presenta rasgos ambivalentes. Por una parte, siguen fieles a una fundamentación metafísica del orden jurídico, a unas razones últimas de tipo ontológico que

⁶⁹ Gregorio Peces-Barba Martínez *et al.*, *Historia de los derechos fundamentales*, I. Madrid, Dykinson / Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas / Universidad Carlos III, 1992, p. 509.

⁷⁰ El fecundo magisterio de Francisco de Vitoria se refleja y continúa en un grupo de pensadores que, en la cátedra y en sus escritos, perpetuarían y amplificarían su obra, dándole una magnitud y un peso fuerte en la encrucijada política de su tiempo. No se trata de epígonos. Supieron pensar por cuenta propia, hacer replanteamientos nuevos, alumbrar nuevas soluciones, proyectándose sobre la realidad tal y como ellos la percibían. La fe en el indio y en su capacidad de libertad define la nueva ética de la conquista. La humanización de las relaciones entre indios y españoles condiciona su moralidad. Y el redescubrimiento del hombre y su realización histórica se constituyen en objetivo prioritario de su tratamiento metodológico. La Escuela de Salamanca adquiere su propia unidad dinámica en la comunidad de pensamiento y en ese esfuerzo común que culmina en grandes síntesis académicas. Si al principio el burgalés tuvo que defenderse de los legistas que se resistían a aceptar sus hipótesis sobre la conquista y le acusaban de invadir campos ajenos, fue progresiva la irrupción de su doctrina en la facultad de leyes. Foco de irradiación doctrinal, los teólogos de Salamanca se caracterizaban por el dinamismo de su pensamiento, por su conciencia de unidad y por su fuerza de expansión. Profesores universitarios trabajaban sobre unas mismas fuentes y suman su propia reflexión al esfuerzo colectivo de la Escuela. De esta forma, las ideas proclamadas por el genio de Vitoria son cálidamente expandidas y desarrolladas por los miembros de la Escuela. (Luciano Pereña, *La Escuela de Salamanca: Proceso a la conquista de América*. Salamanca, Caja de Ahorro y Monte de Piedad, 1986, pp. 58-60.)

conforman el substrato axiológico material de sus construcciones; pero, como contrapunto, llevan hasta sus últimas consecuencias el postulado tomista de la autonomía del orden humano regido por la racionalidad natural, respecto al orden trascendente de la fe y de la gracia.⁷¹

Por eso Peces-Barba indica que a los clásicos *iusnaturalistas* españoles les incumbe un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural Racionalista. Tampoco carece de interés recordar que uno de los argumentos que arguyen los críticos de la escuela española es su pretendido abandono del objetivismo ontológico en función de un subjetivismo que preanuncia la modernidad.⁷²

Coincidimos con Peces-Barba sobre el hecho de que Vitoria y sus discípulos son el puente o eslabón que aparece entre una escuela y otra, sin embargo, haciendo alusión a Antonio Pérez Luño,⁷³ consideramos que la fundamentación que hacen Vitoria y sus sucesores, surge y se encuadra más específicamente dentro de la fundamentación objetivista de los derechos humanos. Conforme a ésta, se afirma la existencia de un orden de valores, reglas o principios que poseen validez objetiva y universal con independencia de la experiencia de los individuos —aunque aceptan su aplicación analógica—; estos principios son otorgados por Dios a los hombres quienes pueden participar de ellos a través de la razón natural.⁷⁴

Siendo más precisos, cabría decir que doctrinalmente dicha fundamentación la podríamos encuadrar en el objetivismo ontológico cristiano⁷⁵. Según Pérez

⁷¹ G. Peces-Barba, *op. cit.*, pp. 510-512.

⁷² *Ibid.*, pp. 516-520.

⁷³ Para Antonio E. Pérez Luño, como balance general de las tesis objetivistas entiende que su principal virtud, su pretensión de fundar los derechos humanos en valores objetivos no sometidos a discusión por su evidencia y conexión metafísica con el absoluto, constituye al propio tiempo su mayor limitación. En efecto, para él es difícil universalizar esta fundamentación respecto a quienes no creen en la trascendencia o que, sin excluirla, prefieren una justificación racional e inmanente para una realidad radicalmente humana como lo son los derechos humanos [...] Entiende que el horror que inspira a los partidarios del objetivismo ontológico, es la anarquía de los valores y el consiguiente peligro de disolución del orden universal, estable y objetivo en el que poder fundamentar los derechos humanos, por lo que les ha inducido a una exagerada acentuación de carácter absoluto y heterónomo de la ley natural. Para ello han vuelto los ojos a lo que el autor ha denominado “estrella polar inmovible en medio de las tempestades de la historia del mundo”. Ahora bien, por último el catedrático menciona que quizás hayan olvidado que lo que hace a la ley moral natural más digna de admiración, es el comprobarla operante en nuestro interior, más que contemplarla en el cielo estrellado de los valores externos. (Antonio E. Pérez Luño, *derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 137.)

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Pérez Luño divide las posturas en tres posibles: objetivista, misma que ya ha sido explicada y donde se encuadra Vitoria; la postura subjetivista, que supone la reivindicación de la autonomía

Luño, la afirmación acorde con la tradición *iusnaturalista*, de que el hombre tiene desde su nacimiento la evidencia racional de un rango y una dignidad propios, que proceden de su naturaleza intrínseca antes que de cualquier concesión, es para Lachance el punto de partida de cualquier justificación de los derechos humanos. Estos derechos son universales, como lo son los supuestos naturales y espontáneos de la razón humana que los capta y formula. De ahí que para establecer los principios de un derecho humano basta con recurrir a la naturaleza y a la razón, sin que la confianza en ésta dispense, cuando se pasa al plano de las realizaciones, de invocar el auxilio de Dios.⁷⁶

Asimismo, el autor hace referencia a Martín Kriele, quien considera que la idea central de los derechos humanos, como valor de la divinidad del hombre, es un concepto metafísico, ya que en la historia del derecho natural, tal orden de valores se han fundado o bien en la revelación o bien en el supuesto de que están escritos en el corazón del hombre y se manifiestan en la conciencia—esto vendría siendo el hábito, la sindéresis en la filosofía tomista—. ⁷⁷ Así, el concepto de naturaleza humana del que se derivan los aspectos prácticos de la prosperidad, expresados por las exigencias de la razón práctica, que sirve de fundamento a los derechos humanos, no es un concepto empírico, sino una noción metafísico-teleológica.⁷⁸

Por ello, en polémica abierta con las premisas de la filosofía analítica, Pérez Luño menciona que John Finnis no considera a la razón práctica como la fase última de la auto perfección, ni admite que sus principios deriven de un supuesto imperativo categórico en sentido kantiano, sino que los vincula a su necesaria participación en el plan divino⁷⁹. Por tal razón señala el insigne jurista, que partiendo de este enfoque, Finnis alude al carácter absoluto, inviolable y universal de las exigencias que se expresan en los derechos humanos.⁸⁰

humana como fuente de todos los valores. Para él esta postura en relación con el origen de los valores, aunada a un racionalismo ético, que sitúa en la razón antes que en el arbitrio de la voluntad la regla próxima de conocimiento y actuación de los valores, se ha considerado como la gran aportación de la tradición *iusnaturalista* racional, por último, tenemos a la fundamentación intersubjetivista, destinada a explicar y fundamentar consensualmente la verdad de los argumentos y la corrección de las normas que regulan la actividad social, en cuanto manifestaciones de la *praxis* comunicativa. A partir de ahí, la validez o invalidez de un argumento o de una norma social se puede medir por su idoneidad para el logro de un entendimiento ínter subjetivo. Como ejemplo de este tipo de fundamentación se pueden revisar las tesis de Apel y Habermas. (*Ibid.*, pp. 140 y ss.)

⁷⁶ Louis Lachance, *apud* A. E. Pérez Luño, *op. cit.*, pp. 142 y ss.

⁷⁷ M. Kriele, *apud idem*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 198, *apud idem*.

⁷⁹ John Finnis, *apud idem*.

⁸⁰ *Idem*.

Por su parte, Lachance afirmará que junto a la universalidad, connotan a los derechos humanos su carácter de imprescriptibles, por corresponder a desarrollos específicos de la naturaleza humana, y de indefectibles, por su necesaria tendencia hacia el bien.⁸¹

Ese bien se plasma en unos valores objetivos susceptibles de intelección por parte de todos los hombres. La razón práctica no funciona en el vacío; tiene por cometido la regulación concreta de la existencia, para lo que parte del orden vital que impone a la persona su condición de ser humano, así como los imperativos de su medio físico y social. El hombre desde su nacimiento se encuentra en situación, se halla en un contexto físico y social, que ni ha creado, previsto o elegido. De otro lado, estos factores anteriores a su nacimiento han sido, a su vez, condicionados por la presión ejercida sobre ellos por esos órdenes peculiares de personas y medios que forman las instituciones familiares, educativas, económicas, sociales y religiosas.⁸²

Ese orden objetivo de valores, del que todo derecho es expresión, es la base de las normas objetivas de la acción humana, que son independientes de la libertad y superiores a ella. El fundamento inmediato de esos valores lo constituyen los propios datos objetivos y necesarios del orden natural e histórico, tal como son comprobados por la razón práctica; su fundamento remoto se halla en la sabiduría y en el orden eterno. De ahí se deriva una subordinación de lo intelectual a lo colectivo, de lo particular a lo general, de lo subjetivo a lo objetivo.⁸³

Pues bien, después de revisar estas tesis en relación a la fundamentación filosófica de los derechos humanos en Francisco de Vitoria, podríamos concluir que:

1. Doctrinalmente se encuadra dentro de las fundamentaciones objetivistas de los derechos humanos; específicamente en el objetivismo ontológico cristiano, por haber unos valores objetivos, necesarios —con matices en su gradación— y universales, independientes a la experiencia humana que pueden apelarse en todo tiempo y lugar. Aunque conforme a la filosofía escolástica, debemos aceptar su posible contextualización en virtud de su aplicación analógica.
2. En el orden epistemológico corresponde a lo metafísico-teleológico. Metafísico porque ese orden de principios objetivos nacen o se originan en la razón divina —ley eterna— y el hombre puede participar de éstos

⁸¹ L. Lachance, pp. 19 y ss.

⁸² *Ibid.*, pp. 122 y ss; J. Finnis, *apud idem*.

⁸³ L. Lachance, *apud idem*.

por su naturaleza racional —ley natural—,⁸⁴ esa sería la fuente de su conocimiento; teleológico porque la finalidad de ese orden de valores objetivos entregados por Dios a los hombres, es el mismo bien de los hombres —virtud cristiana.

3. Por último, es importante mencionar que Vitoria apela a este orden de valores para su aplicación en el orden práctico. Es por eso que entiende al derecho natural como lo justo que es conocido por la razón natural, y lo justo conlleva una relación con el otro por definirse en términos de equidad e igualdad. Por consiguiente, a final de cuentas, él entiende al derecho natural como base de todo el orden humano de relaciones justas.

Conclusiones

El derecho natural De Vitoria no cabe identificarlo como un conjunto de normas en un sentido ético, es decir, como un simple derecho moral o ideales y valores de justicia puramente abstractos. Él apela a una vigencia normativa del derecho natural que es puesta en el mismo plano real del derecho estatal y aún con mayor fuerza que éste. Lo prueba el signo de validez existencial que para el derecho natural invoca y la fuerza coactiva con que los declara respaldados.

⁸⁴ Para santo Tomás, al hablar de la diversidad de las leyes, introduce primero la ley eterna, que es la ordenación de Dios como gobernante universal, por la que marca el orden de todo el universo. Ya que ese orden universal es una idea de Dios, es su mismo intelecto; y ya que su intelecto no piensa en el tiempo, por eso se llama ley eterna. Ahora bien, la ley natural es derivada de la ley eterna, pero no como una inferencia, sino como una participación o plasmación suya en la naturaleza, esto es, como una concordancia de la naturaleza con el intelecto divino. Esto se da en la creatura racional, que puede adecuarse al orden de Dios. (Santo Tomás, *Summa Theologica*, q. 91, a. 1, c.) Así, el sentido de la ley natural en santo Tomás, pues, tiene que ver principalmente con la naturaleza del hombre, que es la razón, no con la naturaleza inferior a él, como la de los animales. Se dice que los primeros principios de la ley natural manifiestan el fin natural del hombre y su inclinación natural a él, pertenecen al entendimiento y a la voluntad como tales, y son captados por el hábito de la "sínderesis", que hace efectivos los principios de la razón práctica. Los primeros principios son conocidos de manera evidente. El bien está sometido a la consideración de la razón práctica que se dirige al mundo de lo activo. Todo ser que actúa se dirige a su fin, y como ese fin tiene naturaleza de bien, el precepto fundamental de la Ley Natural es: haz el bien y evita el mal. Todos los preceptos de la ley natural encontrarán su fundamento en este primer precepto porque si la naturaleza del hombre tiene inclinaciones, los preceptos del derecho natural tienen que irse acomodando a ellas, así entendido, las demás conclusiones del derecho natural son conocidas por la acción comparativa de la razón misma. (Cf. M. Beuchot, "Ley Natural en santo Tomás y Leo Strauss", en *op. cit.*, pp.18-21.)

También, para este derecho natural reclama Vitoria, la última característica de lo jurídico, que es su inherencia en lo social, es decir, como ordenador de la vida social. Justamente, él desarrolla el *ius naturae* bajo esa función suya especial de principio de toda ordenación comunitaria.

Así nos lo demuestra su conformación del poder político, en la que hay una dimensión ontológica-teleológica del poder, así como también sustanciosos elementos democráticos. En tal construcción doctrinal se manifiesta una relación dialéctica entre el poder político y las libertades específicas y derechos que se desprenden del postulado de dignidad humana. Por consiguiente, éstos se constituyen en derechos públicos subjetivos, porque son exigibles con un máximo nivel de observancia ante el Estado.

Prerrogativas tales como, la tolerancia religiosa, la libertad de tránsito, la libertad de comercio, la libertad de vocación, el dominio y sus acotaciones sobre el derecho a la propiedad, el derecho a la vida, el derecho al juego y descanso, el derecho a la buena consideración, el derecho a la ciudadanía y al domicilio, la legitimidad de los tributos, la igualdad de oportunidades y ciertas garantías de seguridad jurídica, entre otros.

Esta concepción de Francisco de Vitoria de los derechos humanos es un legado monumental que se desprende de la correlación de diversas obras suyas. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el dominico no nos entrega un catálogo o una declaración —aunque se vislumbran ciertos preludios— de derechos humanos como las conocemos en nuestros días, pero gracias a las bases que él puso, la era siguiente entró en el análisis de esos derechos. Porque una cosa es la formalidad de cómo éstos han aparecido y otra el contenido esencial que tienen, que es lo que describe con gran precisión la doctrina vitoriana, esto es, el descubrimiento de la humanidad como base de derechos y de la persona individual como titular de derechos subjetivos inalienables, imprescriptibles y universales.

Fecha de recepción: 10/09/2012

Fecha de aceptación: 02/10/2012