

UN CASO DE “IUS NATURAE” EN EL DERECHO POLITICO

Pompeyo Ramis Muscato
Maestría en Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
ramis1@telcel.net.ve

Resumen

En el Acta de la Independencia venezolana destaca de modo especial una visión racional y desapasionada de los principios de derecho político, tal como aparecen expuestos a través de la tradición clásica y moderna del derecho natural y de gentes. Estamos ante un documento que dista mucho del estilo roussoniano que se podía esperar en tiempos de influencia enciclopedista y al calor de los acontecimientos peninsulares recién sucedidos. En lugar de un memorial de agravios y de una actitud vindicativa, se aprecia en el Acta una serena alusión a la doctrina del derecho natural con respecto a la posesión de los propios territorios y la competencia de dominio y autoridad sobre ellos.

Palabras clave: Independencia, autoridad, dominio, libertad, racionalidad, voluntarismo, razón, naturaleza, gracia, derechos naturales.

A CASE OF “IUS NATURAE” IN THE POLITICAL RIGHTS

Abstract

In the main document relating to its Independence, the new State of Venezuela keeps a rational and objective vision of the principles concerning natural rights, as have been exposed through the classical and modern tradition. We are considering a document, which looks very far from the roussonian style, that could be supposed in the age under the “encyclopedical” influence, and in full view of the happenings in the Spanish peninsula. The document is not a display calling to the mind all the offences of the past, but a quiet reference to the doctrine of the natural rights concerning the possession of the own territory, and to the autonomy of its government.

Key words: Independence, authority, dominion, liberty, “rationality”, “voluntarism”, nature, grace, natural rights.

Hoy , cuando todavía se plantean problemas de legitimidad de los poderes públicos y tantos territorios siguen en reclamación, más que nunca es oportuno recordar los clásicos principios de derecho político que defendían los iusnaturalistas de la Escolástica renacentista, así como los de la Ilustración dieciochesca. Como los modelos históricos de aplicación de aquellos principios fueron varios en diversos países en vías de emancipación colonial, sólo dedicaremos nuestra atención al Acta de la Independencia de Venezuela, del 5 de julio de 1811. Haremos una breve exposición de los que, a nuestro juicio, son sus principales aspectos: la racionalidad de la del movimiento emancipador y los derechos a la posesión territorial y a la formación de un gobierno propio.

Basta una simple lectura del documento para notar la serenidad que respira. Ningún gesto de exaltación roussoniana, ni en el estilo ni en las ideas; y esto a los solos treinta y tres años de la muerte de aquel tribuno de la plebe que algunos dan por inventor de la democracia y de la soberanía popular. Lo único que en el Acta resalta de modo especial son tres aspectos de un *ius naturae* de puro corte salmantino: la racionalidad de la acción emancipadora, el derecho de posesión territorial y el de formar un gobierno propio.

1. Racionalidad de la independencia

Todo el mundo hubiese aceptado como algo muy natural que el Acta de la Independencia hubiese reflejado encendidos sentimientos, vindicta de un pueblo que había vivido en sumisión colonial durante tres largos siglos. Es probable que si el estilo de aquella proclama hubiese incurrido en excesos de fondo y forma contra tan prologada dominación extranjera, el mundo espectador de aquella época, y, posteriormente, el de la Historia, no habrían mostrado extrañeza ni reproche alguno. Al contrario, los habrían comprendido como reacción justa y natural. Pero en su lugar se encuentran ante un testimonio de frío contenido doctrinal.

En efecto, no otra cosa que una apelación a la razón natural son las expresiones que desde las primeras líneas nos hablan de “patentizar al universo las razones[...], autorizar el libre uso que vamos a hacer de nuestra soberanía” (Cf. *Antología documental de Venezuela*, compilación de Santos Rodulfo Cortés, Caracas, 1960, p. 187). Un pueblo que había sufrido por tanto tiempo el imperio de la voluntad por encima del de la razón, se presentaba en cambio, desde el primer momento de su independencia, anteponiendo la segunda a la primera.

La declaración de la Independencia no es un acto de exacerbación volitiva, incitador de un uso compulsivo de la libertad y soberanía largamente anheladas, sino una visión intelectual de unos derechos naturales que por fin se imponían a favor de un pueblo que emprendía por sí mismo la ruta hacia un nuevo destino. Los representantes del pueblo venezolano no consideran la necesidad de un alegato clamoroso en forma de espectáculo, sino que, al contrario, empiezan proponiendo un olvido de agravios. Como si trataran de llevar a la práctica el principio que dice que “nadie es buen juez en causa propia”, dejan que sean los espectadores imparciales quienes ponderen los derechos a la recuperación de unos territorios y al ejercicio de la soberanía sobre ellos. No se adivina ningún afán reivindicativo, sino una razón escudriñadora de los más íntimos motivos, pretextos y excusas que suelen acompañar a los hechos políticos y sociales. De hecho, aparecen clarificados dos tipos de acontecimientos: los *humanos*, protagonizados por fracciones de conquistadores carentes del sentido del derecho y la justicia; los *políticos*, que eran las actitudes claudicantes del trono español en las estipulaciones de Bayona y todas las convulsiones derivadas de la pérdida de un poder moral, más que de un poder político.

Parece que el documento no quiso insistir en la denuncia del primer tipo de acontecimientos que, por ser los más sentidos en carne propia, podían poner mejor de relieve el fenómeno emotivo de aquellos momentos, que habría excusado ante el mundo cualquier acto irreflexivo. No menos probable parece que el Acta quisiera considerar sólo a las personas en sí, prescindiendo de las acciones ya pasadas, muchas de las cuales se suponían repu-

diadas por la misma conciencia de sus protagonistas. Se reconocía implícitamente la posibilidad de que algunos de los antiguos opresores se sintieran de buena fe instalados en el marco jurídico del derecho de conquista en que ellos creían; suposición que llevaría también a creer que no todas las empresas de los conquistadores llevaban sello negativo. Las que fueran positivas quedarían absorbidas en la razón común: no se repudiarían jamás.

Por eso el ámbito de racionalización se centró más en los acontecimientos políticos, que no dejaban tanto campo a la emotividad. Desde cierto tiempo la Colonia intentaba justificar ante los americanos la degeneración de una autoridad que había perdido el respaldo legítimo, al entender el gobierno y la ley como fundados en la voluntad más que en la razón. El Acta desmiente aquellas falsas justificaciones, oponiéndoles los clásicos principios del derecho natural y de gentes. Efectivamente, un poder que había caído en la ilegitimidad, fraccionándose en poderes múltiples desprovistos de orientación común, no podía menos que ser sustituido por una autoridad que se constituyera en verdadera causa formal de la sociedad. (Cf. *ibid.*, p. 188).

Toda la efectividad racional del Acta de la Independencia estriba en haber puesto en claro, una vez más, las clásicas distinciones entre autoridad y poder. El poder es respaldado por la autoridad, la cual supone una facultad moral, o un “estado de preeminencia”, que dimanen de la misma naturaleza de la sociedad, en cuya esencia se halla su propia necesidad de ser dirigida hacia la consecución de sus objetivos.

Atestigua el documento que los españoles hacían gala de un poder por el que les era dado “insultar” y reprimir impunemente “una parte de la nación”. Pero faltaba a ese poder el apoyo de la autoridad, que va acompañada de las condiciones antes citadas. Con esto los firmantes del Acta salían al paso de la última y definitiva catástrofe que puede sufrir una sociedad: la disolución de su causa formal.

Grandes juristas del Renacimiento, como Vitoria, Soto y Suárez, haciéndose eco de viejas doctrinas, ya se habían mostrado concordes en admitir que no puede haber sociedad alguna sin una autoridad que oriente y unifique la

multiplicidad y dispersión que suelen surgir cuando se trata de tomar decisiones relacionadas con el bien común. Nos bastará recordar las lecciones de derecho político que dictaba en las aulas de Salamanca el primero de los autores citados: “Porque si cada fracción, según su sentencia y arbitrio, tiende hacia la diversidad, necesariamente se distraerá la república y se disolverá la ciudad, a menos que intervenga alguna providencia unificadora en procura del bien común. [...] Así como el cuerpo del hombre no puede conservar su integridad sin una fuerza ordenadora que disponga la actividad de todos los miembros en función de todo el compuesto humano, de modo semejante es necesario que intervenga en la sociedad una potencia ordenadora hacia el bien público”(Vitoria, F., *De potestate civili*, 6).

De esta manera la nueva nación independiente razona desde las alturas del derecho natural y se antepone como primera finalidad la de la conservación de su pueblo. En efecto, eso era, para Miranda el movimiento emancipador: una acción encaminada a conservar a un pueblo en la estabilidad de un régimen fundado en la razón natural. Y la sustitución del gobierno colonial no debía interpretarse como el momento de la vindicta, sino como el de la aplicación de unos postulados del derecho de gentes. De aquí que el Acta trate de limpiar las áreas de cuanto suponga memoria de agravios. “Nos gloriamos” —dice— “de fundar nuestro proceder en mejores principios”. Si tal era el pensamiento que al fin se había impuesto, no es de extrañar que el precursor Miranda instara a los venezolanos a que manifestasen ante el mundo las *razones*, y no los pretextos, que inspiraban su empresa emancipadora. No los pretextos de sentimientos como el odio o la venganza, sino las razones de la justicia y de la propia conservación. (Cf. Miranda, F. de, *Textos sobre la Independencia*, selección de José Nucete Sardi, ed. Sesquicentenario de la Independencia, Caracas, 1959, p. 116).

Encuadrado el movimiento emancipador dentro del marco de esta racionalidad, no podía menos que despertar expresa o tácita aprobación a los ojos del mundo, sin excluir a los de la parte más conspicua de los peninsulares. Tal vez por eso se explique la escasa opinión que provocó ante los intelectuales españoles. Si las ideas favorables a la independencia, que desde tiempo indefinido ya circulaban por España, se hubiesen considerado moti-

vo de insulto para la causa nacional, habrían alzado su voz apóstoles de esta causa como un Donoso Cortés o un Balmes, quienes, por cierto, nos dejaron con ganas de conocer sus opiniones personales en torno a la emancipación hispanoamericana y sus justificaciones doctrinales.

Bien es cierto que Balmes nos la trasluce con su doctrina del predominio de la razón sobre la voluntad en el ejercicio del poder civil. Y al referirse a la independencia norteamericana, nos la presenta como “una causa de la razón y la justicia”, en contraste con la orgía de sangre que caracterizó a la Revolución Francesa. Y encuentra que la principal diferencia entre la revolución de Estados Unidos y la de Francia está en que la primera era de signo democrático, mientras que la segunda no fue más que una sucesión de poderes destructivos. (Cf. Balmes, J., *Obras Completas*, Biblioteca Perenne, Barcelona, 1948, vol. I, p. 1537).

Es precisamente el carácter pacífico otra de las notas que se hacen resaltar en el Acta, entendiendo la insurrección como una cuestión de dignidad recuperada por la espontánea y pacífica vía de una eventualidad política como la de los “sucesos” que acababan de ocurrir en la península. Así la “dignidad natural” aparece como la primera conquista del pueblo venezolano: un hecho de evidencia objetiva que no es necesario descubrir mediante teorías roussonianas. La emancipación venezolana, en fin, viene a ser semejante a lo que fue la norteamericana en opinión de Balmes: “una causa de la razón y de la justicia”.

2. Derecho de posesión sobre el propio territorio

Recobrada su independencia, queda la nación instalada en su propio territorio, que tendrá que administrar como dueña y señora. Es la primera condición material para constituir un gobierno también propio e independiente. Por consiguiente, el derecho a la posesión territorial está enmarcado dentro de la racionalidad del movimiento emancipador

Siendo así, la Independencia supone al mismo tiempo la recuperación de un conjunto de bienes materiales que un día fueron injustamente enajena-

dos a sus legítimos dueños. Al recuperar Venezuela el territorio que le pertenecía, se crea ella misma un conjunto de condiciones externas y objetivas para la iniciación de una república fundada en “una ordenación de la razón hacia el bien común”. Efectivamente, en toda república debe realizarse la soberanía dentro de unas delimitaciones territoriales que en principio pertenecen al Estado en cuanto que soberano, pero que, en acto directo de posesión, están también destinadas a cualquiera de sus miembros particulares, en la medida en que cada uno de ellos está ordenado a ejercer una función parcial dentro del bien común.

En resumen, con la posesión territorial Venezuela entra en uso y disposición de aquel grupo de bienes que conforman el bien común externo, base indispensable para la extensión del derecho subjetivo de posesión aplicable a todos y cada uno de los ciudadanos de la nueva república.

Los hechos acontecidos implican, sin embargo, la aclaración de que aquellos bienes externos y objetivos no los gana o conquista Venezuela con su emancipación, sino que los *recupera*. Lo que significa que no estamos ante una situación de *hechos consumados*. A partir de aquellos momentos se hace verdad práctica y evidente lo que en tiempos de Vitoria y Domingo de Soto, y sólo dentro de su ambiente académico, no pasaba de ser una verdad teórica. Quizás el primero que la planteó *sur le vif*, al contacto directo con las acciones depredadoras de algunos conquistadores, fue Fr. Bartolomé de las Casas. Reconocía el jurista dominico que no eran pocos los que, pretextando razones de evangelización, invadían por la fuerza tierras ocupadas por legítimos dueños y se las apropiaban, creyendo, de buena o mala fe, que el estado de infidelidad de aquellos habitantes era incompatible con el derecho de posesión y dominio.

A los que así pensaban no les faltaban prestigiosos ideólogos al estilo de un Sepúlveda o un Bernardino de Arévalo, que les daban a entender que la única base para pretender derechos era la profesión de fe cristiana; que en una república cristiana no había más indicio de racionalidad que la aceptación de sus dogmas.

Resulta fácil de imaginar que una tal ideología causase poca o ninguna repugnancia en una sociedad fuertemente comprometida con la causa “católica” del Imperio. Análogamente, tampoco es gratuito suponer con cuánta complacencia aceptarían aquella ideología algunos encomenderos ávidos de aventura, cuya acción aparecía externamente como buena allanadora del paso de los evangelizadores. No había causa de remordimiento; todo lo justificaba la empresa misionera.

Pero otro grupo de teólogos y juristas, con mucha menos popularidad que Sepúlveda, sostenían desde las cátedras universitarias una doctrina completamente opuesta. Su punto de partida era el reconocimiento de la dignidad humana de los indios como realidad independiente del estado de infidelidad. Salamanca era el centro de esa humanitaria concepción. Numerosas tesis que se fueron siguiendo sobre el tema contribuyeron a la formación del derecho humano internacional. Sin embargo, aquellas discusiones no llegaron a interesar seriamente a las altas esferas cortesanas, bien fuese por la natural incomodidad que causaban, o por su carácter frecuentemente sutil y plagado de deformaciones metodológicas heredadas de la baja Escolástica.

Por consiguiente parecía natural que una ideología como la de Sepúlveda, el humanista cortesano adulador de los poderes, fuese mucho mejor entendida y acogida en aquellos momentos en que, además de las circunstancias citadas, dominaba en el campo intelectual la preferencia por la buena latinidad, condición que resaltaba muy poco en los maestros salmanticenses neo-escolásticos.

Pero la situación de Fr. Bartolomé de las Casas no era la misma. Él estaba sobre el terreno práctico y, obedeciendo a un imperativo de conciencia, se propuso defender unos derechos naturales que eran atropellados en nombre de teorías jurídicas y teológicas. Aunque la porfía fue larga, logró al fin que la parte más conspicua de los juristas cercanos a la corte fuera ganada a favor de sus tesis, y más tarde tuviera lugar la redacción de las Leyes de Indias. De hecho, siguiendo la doctrina salmanticense, puso en claro los siguientes puntos:

- Que naturaleza y gracia son dos órdenes distintos entre sí, y que, por consiguiente, el estado de gracia o de pecado en que se hallen las personas no es materia de dictamen positivo o negativo por parte de juez alguno.
- Que el estado de gracia no es una forma substancial, sino accidental, y que, siendo de origen sobrenatural, no puede concebirse como realidad natural; por consiguiente, basta el orden de la naturaleza, con su *recta ratio*, para que todos los hombres se tengan en igualdad de condiciones y posibilidades, sin más límites que los atributos de cada uno.
- En consecuencia: “Por ningún pecado de idolatría, ni de otro alguno por grande y nefando que sea no son privados los dichos infieles señores ni súbditos de sus señoríos, dignidades, ni de otros bienes “*ipso iure vel ipso facto*”. (De Las Casas, B., *Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas, 1962, p. 159).

Estas conclusiones de Fr. Bartolomé, que al mismo tiempo pretenden tener valor de principios, no son más que la aplicación al caso concreto de los indios de la proposición vitoriana según la cual no debe imponerse un tratamiento distinto entre personas que viven en estado de gracia y otras que permanecen en pecado; en la aplicación de la ley humana nada cuenta el advenimiento de Cristo ni su redención, pues la administración de justicia legal pertenece al orden de la naturaleza. (Cf. Vitoria, F. de, *De indis*, I, 9, ed. BAC, Madrid, 1960, p. 691).

Pero De Las Casas va mucho más lejos que su correligionario Vitoria, trayendo a colación aquella distinción tomista que habla de infieles *secundum negationem* e infieles *secundum contrarietatem*. De hecho, parece que Tomás de Aquino había comprobado ya en su tiempo que el imperio católico tendía a confundir el orden de la naturaleza con el de la gracia sobrenatural. Por eso deseó clarificar mejor los diferentes tipos de infidelidad, distinguiendo la meramente negativa (*secundum negationem*), de la positiva (*secundum contrarietatem ad fidem*).

La primera actitud del infiel es la propia de quien no posee la fe por no haber recibido noticia de ella, o no haberla escuchado atentamente en vis-

tas a plantearse el problema de la aceptación o rechazo. La infidelidad positiva, en cambio, supone un acto expreso de voluntad por parte de quien, habiendo recibido noticia sobre la fe y teniendo ocasión de reflexionar sobre ella, decide voluntariamente rechazarla y hasta combatirla. Sólo en este segundo aspecto puede hablarse de pecado de infidelidad a todos los efectos. (Cf. 2ª 2ªe, q. 10, a. 1 c.)

A Fr. Bartolomé sólo le interesa el tipo de infidelidad negativa, que era concretamente la de los indios. Por tanto él, como Vitoria y los demás escolásticos renacentistas, trataba de situar el problema de la infidelidad en el foro de las conciencias y no en el terreno de las leyes positivas. Por eso vemos cómo hacen resaltar el concepto de naturaleza como cosa distinta del orden sobrenatural de la gracia. Y la confusión que en ello reinaba no se debía, por cierto, a la parte doctrinal, que siempre se había manifestado muy clara, sino a una ideología que movía poderosos intereses.

Los adversarios de Fr. Bartolomé y de Vitoria trataron de invalidar estos argumentos indicando que, según jurisprudencia fundada en doctrina tradicional, todo infiel podía ser expropiado de sus bienes. Lo cual podía parecer cierto, pero haciendo un taimado escamoteo de textos. Porque en realidad el infiel no podía ser expropiado por mera causa de infidelidad, sino por conductas delictuales que nada tenían que ver con la fe.

Concretamente, la confiscación se imponía: o porque el infiel era reo de algún delito que exigía ser pagado con esta pena, o porque mantuviese en forma pertinaz una conducta probadamente perturbadora del orden público, y en tal grado que la impunidad implicara cohonestación de una injusticia; y aun en esos casos la confiscación sólo podía ejecutarla la autoridad pública previo proceso probatorio. (Cf. Tomás de Aquino, 2ª 2ªe, q. 10 a. 10 c.).

3. Derecho a la formación de un gobierno propio

Una vez establecido el derecho de los indios a la posesión de sus territorios, necesariamente venía a consideración el de su soberanía política. Los maes-

tros salmanticenses convienen en que ambos derechos se implican mutuamente. Pero el derecho a formar gobierno propio planteaba problemas especiales que eran objeto de nuevas discusiones, en las cuales vuelve a diferenciarse el carácter doctrinal del ideológico.

Lo ideológico solía basarse en ciertos textos bíblicos, acomodaticamente seleccionados para infundir la convicción de que la Iglesia Católica no debía permitir la posibilidad de que sus fieles cayeran bajo dominio de los infieles. Eso sería —decían— abandonar la fe a una situación de grave peligro.

Contra este temor, Bartolomé de las Casas opone el hecho de que entre los indios existían verdaderos príncipes y señores que desde tiempo inmemorial se venían sucediendo en el poder político de acuerdo a los usos y costumbres de aquellas gentes, y no había razón alguna para creer que, con el venida de Jesucristo, hubieran perdido aquellos pueblos el derecho a tener gobierno propio. De nuevo se invocaba el mismo argumento: la gracia no anula la naturaleza. (Cf. *Tratado de Indias*, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas, 1962, p. 158).

Era una lucha doctrinal con gran desigualdad de armas; disputa con fuentes de pensamiento por un lado e interpretaciones acomodaticias por el otro; entre un jurista no eximio, pero muy fiel a lo que aprendió, y un equipo de canonistas y moralistas casuísticos, hábiles en el manejo de la letra muerta y en la distorsión del espíritu de las leyes. Bien es cierto que, por otra parte, si se examinan los textos tomistas referentes a la autoridad política de los gobernantes infieles, es imposible disimular su intención conservadora. Ningún teólogo jurista de los que vivían en pleno régimen del Sacro Imperio tenía plena libertad de opinión para tratar fríamente la cuestión de un gobierno gentil en una sociedad de creyentes. Sin embargo, aquel pensamiento, aun con las reservas con que debe ser leído, sigue representando el lugar que corresponde a las doctrinas puras. Expone las dificultades políticas y religiosas de tales gobiernos, pero no les niega la posibilidad de ser legítimos. Lo que le hace afirmar a Fr. Bartolomé: “La autoridad del hombre sobre el hombre en lo que respecta a los oficios de decidir y dirigir, lo

que en otros términos se llama jurisdicción, es de derecho natural y de gentes” (*Principia...*, C.S.I.C., Madrid, 1969, pp. 631-632). Dado este principio, viene en seguida la aplicación al caso de los indios: “De lo dicho se sigue que también entre los indios existen dominios y jurisdicciones en lo que se refiere a decidir y dirigir”.

Ya desde las cátedras de Salamanca se decía que, si no hay diferencia entre cristianos e indios en materia de decisión y liderazgo político, hay que dejar que las consecuencias se sigan. Y Vitoria las formula bien claras: “Aunque el Emperador fuese el señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y constituir nuevos señores, y deponer a los antiguos, o cobrarles tributos”. (*De Indis*, I 33). Así decía Vitoria porque existía la convicción, no muy extendida, pero sostenida por autores influyentes, de que el poder de jurisdicción de un emperador incluía el derecho de usufructuar y disponer de las propiedades de todos sus súbditos. De ahí que el teólogo insistiera tanto en hacer resaltar la posición contraria como una verdad de derecho natural.

No menos insiste en la misma Domingo de Soto. Por mala casualidad se ha perdido la obra donde él exponía su posición doctrinal a propósito del problema de Indias. Pero a pesar de esta deficiencia, aún quedan suficientes pasajes de otros escritos suyos en que consta su posición al respecto. Después de establecer como principio “que sólo a los que gozan de entendimiento y libre albedrío conviene la razón de dominio”, pasa a enumerar algunas clases de dominio, haciendo hincapié en el único jurídicamente interesante: el de las cosas terrenas (*sublunarium dominium*). En este orden de cosas se consideran señores todos aquellos cuya razón les permite usar de las cosas según su comodidad, independientemente del grado de capacidad en que se halle el sujeto. El fundamento de este derecho está en el dominio que el hombre, radicalmente y en virtud de su especie, posee sobre sus propios actos. Se trata de un derecho que es igual para todos. “El que está en gracia de Dios nada tiene de más o de menos en punto a dominio que el que está en pecado”. (De Soto, D., *De iustitia et iure*, I,4,q.1 a. 2).

A través de los textos, se adivina que De Soto entiende la posesión de las cosas externas como punto de partida para la imposición de un gobierno

político. Nos lo hace suponer así el hecho de que el jurista considera la invasión de territorios como un falso título de dominio político. Y a este propósito, al explicar el sentido de la sentencia paulina “non est potestas nisi a Deo”, aclara que la potestad civil debe interpretarse como ingrediente propio de la naturaleza social del hombre.

Ahora bien, si dentro de una sociedad civil corresponde a cada miembro una participación en la administración de los bienes materiales, también convendrá a la misma colectividad política que los condivide la puesta en marcha de mecanismos directivos propios de una soberanía. Por consiguiente, no sólo es natural que existan potestades civiles en sociedades cristianas, sino también en las paganas, pues la fe no cambia la naturaleza humana ni condiciona sus derechos. (Cf. *op. cit.*, I, 4, q. 4. a. 1).

Si tuviéramos que recorrer las doctrinas de todos los juristas españoles que, más o menos contemporáneamente, escribieron tratados tocando el mismo tema, formaríamos una lista demasiado larga y tediosa. Hallaríamos también que la casi totalidad de ellos repite los mismos conceptos. Poca era la preocupación, al parecer, por la originalidad de los planteamientos, pues no se puede ser original allí donde no hay más cosas que decir que las que se nos imponen a todos con la misma fuerza de la evidencia objetiva.

En definitiva, el proceso emancipador para toda la América Latina tiene su origen remoto en la misma Controversia de Indias, cuando las víctimas de injusta ocupación no estaban todavía en condiciones de protestar colectivamente contra el estado a que se les había reducido.

En aquellos momentos, los únicos que podían tener ideas emancipadoras eran algunos compatriotas de los mismos conquistadores, los catedráticos universitarios, acostumbrados a manejar doctrinas y no personas. Los demás, conquistadores e indios, se hallaban demasiado alejados de los incentivos doctrinales que hacen despertar la conciencia humana. Los primeros obraban compulsivamente, movidos en parte por intereses varios y en parte por pretextos ideológicos, de los cuales ellos mismos no alcanzaban siquiera a reconocerse como instrumentos ejecutores. Los segundos carecían de

capacidad organizadora para hacer sentir la fuerza de sus derechos, aparte de que, tal vez, aún no tenían suficiente conciencia de ellos.

Sin embargo, la acción política emancipadora sólo podía ser promovida por las mismas víctimas de la ocupación, cuando llegara el momento de madurez para ello. Al fin y al cabo, hubiera sido absurdo esperarla de los conquistadores, porque la naturaleza humana no es tan perfecta —ni aun roussonianamente entendida— como para deponer espontáneamente unas ventajas secularmente acumuladas. Los derechos perdidos hay que reconquistarlos violentamente; ningún conquistador está dispuesto a devolverlos bajo pacífica reclamación.

Cuando la conciencia emancipadora llega a su plenitud, van surgiendo en Venezuela y en otros países latinoamericanos los líderes capacitados para llevarla a cabo. Y no la realizan solamente con las armas, sino también con la persuasión de las doctrinas. Miranda y Bolívar no son sólo capacitados y expertos militares, sino también humanistas y pensadores; militares ilustrados, partidarios de alternar las armas con las letras. Y aunque hayan leído a Rousseau y a Montesquieu, sus ideas no son las típicas de un enciclopedismo sectario, sino fruto de una reflexión sobre la naturaleza social del hombre, al estilo de los filósofos y juristas del Renacimiento. Miranda, primer prócer que reclama la emancipación como derecho natural, procede con las mismas ideas de Vitoria, Soto y Suárez, aunque, por explicables circunstancias de temperamento y formación, no se observe en él la misma tranquilidad de ánimo, ni la misma asepsia mental ni el mismo rigor metodológico; cualidades que, por otra parte, la naturaleza de sus escritos y discursos no exigía. Las ideas admiten todos los estilos, cuando son claras y evidentes.