

Los derechos humanos en la era digital: Una renovación enraizada en la Escuela de Salamanca

Human Rights in the Digital Age: A Renewal Rooted in the School of Salamanca

BERNARDO SASTRE ZAMORA
Universidad de Valladolid
bernardo.sastre25@estudiantes.uva.es
<https://orcid.org/0009-0004-6323-5613>

Recibido: 23 de diciembre de 2025

Aceptado: 13 de abril de 2026



RESUMEN

Este artículo examina críticamente el fundamento antropológico y metafísico de los derechos humanos ante los desafíos de la era digital. Sostiene que su formulación moderna —expresada de modo paradigmático en la Declaración Universal de 1948— se apoya en un consenso racional mínimo que deja insuficientemente explicitado el estatuto ontológico de la persona, debilitando así tanto su pretensión de universalidad como su fuerza normativa. Más allá de este límite, el estudio propone recuperar el derecho de gentes (*ius gentium*), tal como fue desarrollado por la Escuela de Salamanca, como un marco capaz de fundamentar filosóficamente los derechos humanos. Al articular la relación entre naturaleza racional, libertad, *dominium* y ley natural, la tradición salmantina ofrece una comprensión coherente de la dignidad como principio ontológico del que derivan derechos verdaderamente universales. Este fundamento jurídico, filosófico y antropológico se expone en diálogo con la filosofía contemporánea (Zubiri, Zorroza, Polo). Sobre esta base, el artículo sostiene que los llamados derechos digitales no constituyen un ámbito autónomo, sino una prolongación histórica del *ius gentium*, orientada al cuidado de las condiciones fundamentales de la vida personal —verdad, libertad, racionalidad y relacionalidad— en el entorno digital, según un espíritu humanista.

Palabras clave: Derechos humanos, dignidad humana, Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, *ius gentium*, ética digital, conectividad global, relaciones virtuales, Internet.

ABSTRACT

This article critically examines the anthropological and metaphysical foundations of human rights in light of the challenges of the digital age. It argues that their modern formulation —paradigmatically expressed in the 1948 Universal Declaration— rests on a minimal rational consensus that leaves the ontological status of the person insufficiently articulated, thereby weakening both its claim to universality and its normative force. Beyond this limitation, the study proposes recovering the law of nations (*ius gentium*), as developed by the School of Salamanca, as a framework capable of providing a philosophical foundation for human rights. By articulating the relationship between rational nature, freedom, dominion, and natural law, the Salamanca tradition offers a coherent understanding of dignity as an ontological principle from which truly universal rights derive. This legal, philosophical, and anthropological foundation is developed in dialogue with contemporary philosophy (Zubiri, Zorroza, Polo). On this basis, the article maintains that so-called digital rights do not constitute an autonomous sphere but rather a historical extension of the *ius gentium*, oriented toward safeguarding the fundamental conditions of personal life —truth, freedom, rationality, and relationality— within the digital environment, in a humanistic spirit.

Keywords: Human rights, human dignity, School of Salamanca, Francisco de Vitoria, *ius gentium*, digital ethics, global connectivity, virtual relations, Internet.

INTRODUCCIÓN

En último término, la cuestión del fundamento de los derechos humanos remite a la concepción de la persona, que sustenta todo orden jurídico. En continuidad con la antropología tomista desarrollada por la Escuela de Salamanca, el ser humano aparece como una realidad dotada de racionalidad y libertad, capaz de ordenar su vida mediante sus actos y, por ello, responsable de su obrar. La libertad práctica fundamenta el *dominium* y se articula con la ley natural, entendida como expresión racional de la naturaleza humana, a partir de la cual la razón práctica reconoce la dignidad personal y fundamenta derechos que no se reducen a la esfera jurídica positiva.

Desde esta perspectiva, la *Declaración* de 1948, aun siendo un hito moral y jurídico, deja indeterminado el fundamento ontológico de la dignidad que proclama, lo que ha favorecido una creciente separación entre el reconocimiento jurídico de los derechos y la estructura antropológica que debería sostenerlos. En ausencia de esta referencia, la dignidad tiende a reinterpretarse en términos funcionales o procedimentales, de modo que el consenso mínimo que permitió su formulación universal puede convertirse hoy en un punto de fragilidad normativa, si no se fundamentan con una argumentación más rigurosa y robusta.

1. DECLARACIONES SOBRE LA *DECLARACIÓN* DE 1948

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 constituye un hito decisivo en la historia contemporánea, en cuanto afirmación solemne de la dignidad inherente a todo ser humano¹. Tras el trauma de las Guerras Mundiales, esta *Declaración* representa un esfuerzo por establecer un marco normativo común para la comunidad internacional. Sin embargo, su indudable valor jurídico y moral convive con ciertas fragilidades de carácter fundamental.

En efecto, el documento se apoya en un consenso práctico, históricamente necesario, que deja en gran medida implícitos los fundamentos ontológicos y antropológicos de la dignidad que proclama. Esta indeterminación no desmerece el proyecto, pero abre la puerta a interpretaciones divergentes en contextos culturales y políticos diversos.

1 Cf. Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948), <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

En primer lugar, puede advertirse un déficit *ontológico*. Al carecer de una definición sustantiva de la persona, la dignidad corre el riesgo de convertirse en un principio formal, susceptible de interpretaciones dispares. Frente a esto, la filosofía nos recuerda que la persona no puede reducirse a un individuo operativo, sino que se trata de un sujeto abierto al misterio. Como explica Xavier Zubiri:

... la sustantividad humana es una sustantividad perfecta, clausurada en sus notas, definida como tal realidad, como un sistema sustantivo de carácter psico-orgánico [...] la persona puede ser *para sí*, en virtud de que la inteligencia configura la sustantividad humana como una sustantividad abierta: abierta a lo real y fundamentalmente abierta a sí misma como realidad².

En segundo lugar, puede advertirse cierto déficit antropológico. La formulación coetánea de los derechos humanos tiende a presuponer una concepción del individuo como sujeto autónomo, que, sin embargo, resulta insuficiente para comprender su dimensión relacional. Frente a esto, cabe sostener que la persona es constitutivamente abierta a los otros, al mundo y a la trascendencia: “El alma humana se abre a la totalidad del universo, y esta apertura la plantea en una radical trascendencia que le permite superar no sólo las condiciones espacio-temporales, sino también plantearse la pregunta radical”³.

En la antropología de Xavier Zubiri, la vida humana se articula en diversas dimensiones: como una interioridad abierta que se posee y se va configurando desde dentro por sus propios actos (*intimidad*); como principio que, desde sus facultades, no sólo actúa, sino que orienta y da sentido a lo que hace, de modo que sus actos revierten sobre el sujeto y modelan progresivamente su forma de ser (*originación*); como existencia que no se realiza en aislamiento, sino en relación viva con otros, donde la intimidad misma se despliega y se intensifica hasta la comunión (*comunicación*); y, en su nivel más radical, como una realidad constitutivamente abierta a Dios, que fundamenta y sostiene todo su ser (*religación*)⁴.

En tercer lugar, se advierte un déficit *jurídico*. La universalidad de los derechos se afirma en la *Declaración*, pero su fundamento no se explicita de modo suficiente. El maestro Vitoria advertía que “el derecho de gentes no solo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de

2 M.ª Idoya Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” en *In umbra intelligentiae: estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, ed. Ángel Luis González y M.ª Idoya Zorroza (EUNSA, 2011), 905–906.

3 M.ª Idoya Zorroza, “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo,” *Cauriensia* 10 (2015): 466, <https://doi.org/10.17398/1886-4945.10.459>

4 Cf. *Ibid.*, 467.

ley”⁵, pues el orbe entero —que en cierto modo forma una república (*res publica*)— “tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes”⁶, como son precisamente las del *ius gentium*. No en vano, el derecho de gentes apela al orbe total como comunidad jurídica universal, más allá de la voluntad parcial de grupos particulares o de *lobbies* de presión social, que se amparan en ideologías y otros medios de poder coercitivo.

Lejos de deslegitimar la *Declaración* de la ONU, nuestra crítica busca sentar las bases de una fundamentación más profunda, que pueda sostener con mayor solidez su pretensión de universalidad, mediante una autocomprensión filosóficamente más reflexiva. En este sentido, la sabiduría salmantina es capaz de articular dignidad y derechos humanos según la razón natural en una unidad superior, bien enraizada en la tradición humanista y cristiana.

2. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA DIGNIDAD HUMANA

La cuestión del fundamento ontológico y antropológico de los derechos humanos remite necesariamente a la concepción de la persona que subyace a todo pensamiento jurídico y político de orientación humanista. La tradición escolástica —y, de modo particular, la Escuela de Salamanca— ha desarrollado una visión del ser humano que permite fundamentar la dignidad personal y, con ella, la universalidad de ciertos derechos.

En la comprensión tomista de la libertad como *causa sui*⁷, pueden distinguirse varios niveles causales: en cuanto *causa eficiente*, el sujeto obra desde sí mismo (*ex se, ex seipso*), no meramente movido desde fuera (*ex alio*)⁸; en cuanto *causa formal*, el hombre actúa voluntariamente, de modo que la libertad radica en la voluntad como principio intrínseco del obrar⁹; y, en cuanto *causa final*, el sujeto obra para sí mismo (*propter se*), tomando su propio bien y perfección como fin¹⁰. Esta última causa es decisiva: la libertad no se reduce a la mera ejecución de actos, sino que consiste propiamente en la autodeterminación en orden a un fin

5 Cf. Francisco de Vitoria, “De la potestad civil,” n. 21, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. Teófilo Urdánaz, OP (BAC, 1960), 191.

6 Cf. *Ibid.*, “De la potestad civil,” 21 (191).

7 La expresión *causa sui*, traducción del $\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\theta\ \epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$ aristotélico, vincula así la causalidad a la libertad como obrar para sí, esto es, como autodeterminación del sujeto en orden a su propio fin. Cf. Juliana Peiró Pérez y M.ª Idoya Zorroza, “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino,” *Cauriensia* 9 (2014): 440.

8 Cf. *Ibid.*, 441–442.

9 Cf. *Ibid.*, 443.

10 Cf. *Ibid.*, 444.

propio, de modo que los actos humanos, en cuanto ordenados a su fin, revierten sobre el sujeto y configuran su modo de ser¹¹.

Precisamente esta estructura de racionalidad y libertad fundamenta la capacidad del ser humano para ordenar la realidad, lo que se expresa en la noción de *dominium*. En esta línea, la articulación metafísica que Zubiri desarrolla en torno a la sustantividad abierta permite comprender a la persona como una realidad que se pertenece en propiedad, cuyo autodomínio no se sitúa en el plano meramente operativo, sino en el orden constitutivo de su ser. Por ende, el dominio no es una mera forma de interacción física o moral con el entorno, sino un modo de ser del hombre, que brota de la posesión y del señorío. En su nivel más radical, se trata del *dominio de sí*: una autoposesión constitutiva de la persona, que funda su mundo de relaciones¹².

En la tradición escolástica —y en su desarrollo salmantino—, el dominio humano sobre las cosas no se entiende como mera convención jurídica, sino como una realidad fundada en la naturaleza racional del hombre y en su capacidad de conferir orden mediante la inteligencia y la prudencia. El *dominium* no se reduce a mera posesión externa, sino que presupone el autodomínio de la propia persona. En último término, es concebido como participación en el dominio originario de Dios sobre la creación: “todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todo”¹³. Nadie tiene dominio, sino aquel a quien Dios se lo diere.

Esta capacidad de ordenación no opera de modo arbitrario, sino que se halla intrínsecamente configurada por la ley natural. En la tradición salmantina, la ley natural no se entiende como un conjunto de mandatos extrínsecos impuestos desde fuera, sino como la articulación racional de la propia naturaleza humana; como principio normativo del obrar que la razón práctica puede reconocer. Así, como señala Vitoria, la facultad del *libre albedrío* —ser dueños de nuestros actos— depende de la razón y de la voluntad: “el libre albedrío es facultad de la razón y de la voluntad, y el dominio de las acciones humanas es también la facultad de usar de la razón y de la voluntad”¹⁴. De ahí que la orientación moral de la acción humana no se añada desde fuera al sujeto, sino que brota de la misma estructura racional de la persona. En consecuencia, las exigencias morales no

11 Cf. *Ibid.*, 444.

12 Cf. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 905–906.

13 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De los indios,” I, 5 (652).

14 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De la obligación de convertirse al llegar al uso de razón,” 6 (1315).

nacen primariamente de la ley positiva, sino de la propia condición racional del ser humano, que descubre en sí mismo la medida de su obrar.

Por consiguiente, la ley natural constituye el marco para reconocer la dignidad de toda persona y fundamentar derechos no reductibles a la mera positividad jurídica, al ofrecer un fundamento objetivo de la acción humana, independiente de la utilidad y del consenso intersubjetivo¹⁵. En cuanto conjunto de principios prácticos del actuar, constituye la regla y medida de la verdad moral, orientando la acción no solo hacia lo útil, sino hacia el bien; por ello, lejos de ser un constructo autónomo o puramente técnico, remite a una verdad sobre el hombre que funda implícitamente su dignidad y orienta normativamente la vida humana¹⁶.

Sobre esta base puede comprenderse en sentido propio la dignidad humana: no como una construcción jurídica o cultural, sino como una realidad fundada en la constitución misma de la persona. En efecto, la filosofía contemporánea —en continuidad con la tradición— ha subrayado el carácter abierto de la realidad humana, capaz de enfrentarse a lo real y de apropiárselo como suyo, lo que manifiesta su orientación constitutiva a la verdad, al bien y a la convivencia¹⁷. Se sigue que esta apertura constitutiva del ser humano como ser personal funda su valor natural intrínseco y, por ende, su irreductibilidad funcionalista o utilitarista.

En este horizonte, la Escuela de Salamanca articula una concepción universal del derecho: si todos los seres humanos participan de una misma naturaleza racional y están ordenados a un mismo fin moral, existen principios de justicia que no dependen de la voluntad de los Estados ni de consensos contingentes. Esta convicción se expresa en el *ius gentium*, como racionalidad jurídica común fundada en la dignidad de toda persona, tal como puso de manifiesto Francisco de Vitoria al reconocer la humanidad de los pueblos del Nuevo Mundo.

En términos salmantinos, la potestad civil está arraigada en el derecho natural: “Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por

15 Cf. M.ª Idoya Zorroza, “La racionalidad de la ley natural: la apelación al ‘hombre prudente’ en la Escuela de Salamanca,” en *Ley natural y niveles antropológicos: Lecturas sobre Tomás de Aquino*, ed. Juan Cruz Cruz (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007), 50.

16 Cf. *Ibid.*, 51.

17 En la antropología zubiriana, la persona se comprende como una realidad sustantiva capaz de apropiarse a sí misma. Cf. M.ª I. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 904. En este sentido, no son los actos humanos aquello que primariamente define a la persona, sino, precisamente, su autoposición constitutiva; así, la vida personal consiste en poseerse como realidad singular, irreductible a las cosas del mundo. Estas intuiciones zubirianas superan la dialéctica dicotómica que Sartre establece entre el *ser en sí* y el *ser para sí*. Cf. *Ibid.*, 905.

el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir”¹⁸. Los derechos humanos no nacen de una concesión del derecho positivo, sino de la dignidad propia de la persona. En la doctrina salmantina, el hombre, por ser racional y libre, posee *dominium* y participa del *ius naturale*. De este firme fundamento, radicalmente y objetivamente arraigado en la naturaleza humana, brota la universalidad de los derechos del hombre; en particular, la vigencia universal de los derechos humanos.

3. GÉNESIS DEL *IUS GENTIUM*: ENTRE SALAMANCA Y AMÉRICA

El encuentro entre Salamanca y América no fue sólo un episodio conflictivo, sino el ámbito en que la tradición escolástica tuvo que contrastar empíricamente la universalidad de sus principios. En ese contexto complejo —marcado tanto por violencia como por procesos inéditos de reflexión jurídica— se gestó la matriz del *ius gentium* moderno: si los derechos humanos constituyen hoy el lenguaje jurídico de la dignidad, el derecho de gentes remite a la racionalidad más profunda que los fundamenta en la razón natural, evitando que su reconocimiento quede reducido a un mero consenso funcional.

El caso americano obligó a replantear una cuestión decisiva: si los pueblos indígenas participaban plenamente de la misma naturaleza racional y, por tanto, eran sujetos de *dominium* y de derecho. Frente a la tentación de reducir el Nuevo Mundo a mero objeto de conquista, algunos autores lo asumieron como un verdadero ámbito de reflexión teológica y jurídica. En este horizonte se sitúa la figura de Bartolomé de las Casas, quien elaboró una apología continuada de la dignidad fundada en la razón natural y en la común condición racional de todos los pueblos. Lo humano aparece así como portador de un valor intrínseco que no depende de la pertenencia cultural ni religiosa. Aunque todavía no se trate de una formulación moderna de los derechos humanos, sí se advierte ya un antecedente claro: los derechos no se conciben como concesión política, sino como consecuencia de la dignidad ontológica de la persona¹⁹.

Sin embargo, no puede identificarse sin más la Escuela de Salamanca con el paradigma moderno de los derechos humanos, pues ello implicaría incurrir en un evidente anacronismo: las categorías conceptuales del siglo XVI pertenecen a un

18 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De la potestad civil,” 1 (151).

19 Cf. Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Anthropos, 1994), 13.

horizonte intelectual distinto, en el que todavía no existe el lenguaje propio de los derechos humanos, tal como será formulado en la Modernidad tardía²⁰. Los maestros salmantinos elaboraron principios antropológicos y jurídicos que permiten afirmar la igual dignidad de todos los seres humanos y que, al mismo tiempo, introducen límites normativos a la acción política, con criterios jurídicamente operativos, capaces de orientar el derecho de gentes y de sentar las bases doctrinales del futuro derecho internacional²¹. Con todo, esta cautela no impide reconocer una continuidad de fondo.

En síntesis, la tradición salmantina anticipó filosóficamente lo que la comunidad internacional formuló jurídicamente en 1948: la centralidad de la dignidad humana como fundamento del orden jurídico. La diferencia radica en que, mientras la Declaración moderna se apoya en un consenso mínimo, Salamanca lo fundamenta en una antropología metafísica, que integra la naturaleza humana y la ley natural según el *ius gentium*. Vitoria fundamenta la comunidad jurídica universal en la naturaleza racional común de los hombres, como hemos visto. En el caso de Soto, este opta por articular la ley natural, la justicia y los derechos en clave tomista, mostrando que los derechos no dependen de concesión política alguna, sino del orden natural de la justicia²². Todos estos principios se presentan como accesibles a la razón práctica, capaces de sostener un lenguaje jurídico universal y abierto a cada cultura.

4. EL ECLIPSE CONTEMPORÁNEO DE LA ÉTICA POR LA TÉCNICA

Las aportaciones de la filosofía contemporánea no sustituyen el planteamiento salmantino, sino que lo explicitan en categorías actuales. Noción como la apertura personal, la libertad trascendental o la apropiación responsable —en Zubiri, Polo y Zorroza— prolongan intuiciones ya presentes en la tradición clásica y escolástica, que alcanza una de sus cimas en la definición boeciana de la persona como «sustancia individual de naturaleza racional»²³. En continuidad con esta tradición, la Escuela de Salamanca subraya la centralidad de la persona como realidad dotada de racionalidad práctica y capacidad de autodominio. Desde este

20 Cf. Francisco Castilla Urbano, “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación,” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, no. 54 (2023): 545, <https://doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.26>

21 Cf. *Ibid.*, 545 ss.

22 Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem* (Andrea de Portonariis, 1556), lib. IV, q. 4, a. 1.

23 Boecio, *De persona et duabus naturis*, en *Patrologia Latina* 64, ed. Jacques-Paul Migne (Imprimerie Catholique, 1847), col. 1343: *rationalis naturae individua substantia*.

marco, la presente exposición se sitúa en diálogo con la Modernidad tardía, tratando de pensar sus desafíos en un contexto marcado por el horizonte técnico post-moderno.

Si la tradición salmantina mostró que la dignidad humana exige un fundamento antropológico sólido, la situación contemporánea parece caracterizarse, paradójicamente, por una progresiva disolución del hombre en el universo técnico de la pragmática. La cuestión ya no es solo jurídica o política, sino radicalmente metafísica: el llamado “sexto continente” afecta al modo mismo de comprender la realidad, especialmente el estatuto de la persona. No en vano, al diluir la referencia antropológica y teológica a la verdad del ser humano, la sociedad coetánea genera dinámicas regresivas, que terminan causando profundas crisis de sentido²⁴.

En efecto, la creciente autonomía de la racionalidad instrumental ha favorecido un desplazamiento en el que los criterios de eficacia, funcionalidad y rendimiento tienden a sustituir a la deliberación moral acerca del bien. No se trata solo de una desviación práctica, sino de una transformación del horizonte de inteligibilidad en la que la dignidad humana deja de operar como principio normativo fuerte. Así, las aportaciones de Zubiri, Leonardo Polo e Idoya Zorroza permiten iluminar las raíces de esta fractura dramática, y en ocasiones trágica.

Desde la perspectiva zubiriana, la deriva técnica remite en último término a una crisis de carácter metafísico: cuando la realidad deja de pensarse en su densidad propia, la persona corre el riesgo de perder consistencia ontológica y su dignidad se vuelve indeterminada. En efecto, la inteligencia humana no produce la realidad, sino que queda formalmente remitida a ella: conocer consiste ante todo en aprehender las cosas como realidades, no en producirlas ni reducirlas a meras construcciones conceptuales. En efecto, como subraya Zubiri, “realidad es una formalidad, no es una cosa”, sino “el carácter formal con que las cosas me son presentes”; esto es, aquello que se presenta como algo que es “de suyo”²⁵.

Por su parte, Leonardo Polo descubre el ser personal como un acto constituido por cuatro radicales o trascendentales inseparables: el intelecto personal, la coexistencia, la libertad y el amar personal. Este núcleo de sentido trascendental activo —abierto, libre, cognoscente y capaz de aceptar y dar— no es un mero añadido metafísico, sino el fundamento radical que orienta la vida en su

24 Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), nn. 81 ss., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

25 Cf. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal* (Alianza Editorial, 2005), 24–25.

entramado biográfico y trascendental. Por ello, la antropología no es una filosofía segunda, sino que posee un valor director para la existencia²⁶. La ética no surge después de la convivencia social ni se reduce a un código procedimental; brota del ser personal mismo y se manifiesta en su coexistencia libre.

La filosofía de Polo se edifica en torno a una *antropología trascendental* que considera al ser humano en su integridad natural y social. En este contexto advierte que “hacer de la ética un instrumento o un medio no solo impide la convivencia, sino que acaba por destruir la voluntad...”²⁷.

Llegados a este punto, cabe una autocrítica de nuestra sociedad tecnocientífica contemporánea. Según la visión poliana, “no es posible que la persona se perfeccione a sí misma como si fuera su propio producto. El sólo propósito de intentarlo es ya un mal grave, un intento de ‘replicarse’, realizarse, encontrarse a sí misma, etc. A nivel social esta pretensión se manifiesta en el propósito de que la sociedad, estructurada de un modo ‘científico’, técnico, artificial, construya a la persona, confundida con el ciudadano”²⁸. Cabe distinguir entre la persona concebida como un microcosmos dotado de valores y el mero individuo moderno, que resulta manipulable e incluso eliminable si el sistema sociopolítico así lo deseara.

Otra grave manifestación del progreso sin límite es la manipulación genética: “la fabricación artificial del hombre es la antítesis de la libertad nativa, de la ética y de la libertad de destinación. Es, usando una expresión ya clásica, la ‘abolición del hombre’. Ser su propio artífice, su creador; ser dueño de uno mismo; no querer estar en manos de otro sino en las propias; renunciar al propio origen...”²⁹. Así pues, mal encauzada, la técnica podría convertirse en antítesis de la ética, en lugar de una aliada más entre varias instancias humanas. Cuando la eficiencia sustituye la luz moral, lo técnicamente posible se identifica con lo bueno y plausible. De ahí que la antropología trascendental de Polo aspire a recuperar la primacía del ser personal libre como fundamento de la ética y de la sociedad.

En términos generales, el predominio de la técnica altera la relación del ser humano con la realidad, al sustituir la presencia por la utilidad, debilitando así la

26 Ciertamente, “la antropología trascendental de Leonardo Polo (1926–2013) es una novedosa propuesta filosófica que alcanza el núcleo de la persona humana, el ser personal”. María Victoria Cadavid-Claussen, “Persona en la antropología trascendental,” en *Maestros*, ed. Universidad Católica de Colombia (Universidad Católica de Colombia, 2017), 255.

27 Rafael Corazón *et al.*, *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* (Unión Editorial, 2009), 29.

28 *Ibid.*, 30.

29 *Ibid.*, 32.

apropiación personal y, con ella, la constitución del sujeto humano. Sin esta base, se resiente también la posibilidad de un orden jurídico fundado en la responsabilidad. En consecuencia, cuando falta un fundamento ontológico y antropológico más explícito y detallado, los derechos humanos dejan de operar como principios universales y tienden a reducirse a constructos contingentes, dependientes de consensos ideológicos o equilibrios sociopolíticos. Esto tiene funestas consecuencias: la dignidad queda expuesta a la misma lógica que pretendía protegerla.

5. LA PERSONA COMO SUSTANTIVIDAD ABIERTA

Habida cuenta de la crisis humanista y humanitaria que estamos atravesando, resulta necesario recuperar una ontología de la persona que restituya el fundamento del derecho. Por ello, tanto el *ius gentium* vitoriano como el lenguaje moderno de los derechos humanos solo se comprenden adecuadamente si se apoyan en la persona misma, considerada como realidad antecedente y preexistente a todo ordenamiento jurídico. En este horizonte, Zubiri define la realidad humana como *sustantividad*: un sistema de notas con suficiencia constitucional, lo que permite fundamentar la persona como realidad ontológica y no como mera construcción conceptual³⁰. El filósofo sostiene que la persona está constitutivamente lanzada al fundamento de lo real. En comunión con otros pensadores, esta realidad trascendente es referida como la *dimensión teologal* de la existencia humana³¹.

En continuidad con la antropología de Zubiri, Zorroza interpreta que el *dominium* no designa primariamente un poder operativo sobre los actos, sino el *dominio* en el orden constitutivo, esto es, la autopertenencia de la persona a sí misma³². La realidad humana es “formalmente suya”, y precisamente por esta propiedad originaria puede apropiarse de sus actos y del mundo.

En una óptica convergente, que aboga por una antropología trascendental, y no meramente inmanentista, Leonardo Polo entiende la libertad como dimensión radical del ser personal. Para este pensador, “el sentido trascendental de la

30 Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, 1984), 10–13.

31 Cf. *Ibid.*, 195. Lo teologal designa la dimensión constitutiva por la cual la realidad humana está formalmente abierta al fundamento último de lo real. No se trata de un concepto teológico, sino de una estructura previa a toda reflexión sobre el misterio de Dios. Como realidad dinámica, el hombre se halla constitutivamente religado al poder de lo real; remitido al fundamento que lo sostiene como realidad última, impelente y posibilante de su ser personal.

32 Cf. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 906.

libertad sería la libertad en el orden del *actus essendi* humano”³³. En cambio, las formas derivadas de la libertad se hallarían “en el orden de la esencia”³⁴. Polo recurre a una imagen expresiva: la libertad personal, en sentido propio, es la cima que conquistar, mientras que la libertad pragmática y la libertad moral se sitúan en la ladera.

En este punto, se advierte cierto distanciamiento respecto a las nociones clásicas: para Polo la libertad no es una facultad operativa entre varias, sino que remite al nivel más radical del ser personal. Así concebida, la libertad no es una mera propiedad, sino un elemento constitutivo del acto personal del ser y del querer. A su juicio, “no se trata [...] de advertir la libertad como una propiedad de ciertos actos humanos, de los actos voluntarios [...] la libertad como una propiedad de la voluntad”³⁵. La persona emerge así como un misterio irreductible. Este orden antrópico propio es un ámbito de sentido y de responsabilidad, gracias a la ética. Este planteamiento permite superar diversos reduccionismos que afectan al ámbito humano.

En suma, las referencias anteriores configuran una antropología de orientación optimista: el ser humano se comprende como realidad responsable de sus actos y abierta al misterio, misterio que la teología podrá explicitar en categorías soteriológicas como gracia y salvación. La persona es sujeto jurídico no por concesión del ordenamiento, sino por su constitución ontológica. Dignidad, libertad y responsabilidad no son atributos accidentales, sino dimensiones constitutivas de la sustantividad personal. Sobre esta base puede sostenerse un derecho —y, de modo eminente, un *ius gentium*— verdaderamente universal.

6. LOS DERECHOS HUMANOS, TAMBIÉN EN LA ERA DIGITAL

Esta apertura resulta especialmente relevante en el contexto contemporáneo, donde la pluralidad cultural y las novedades tecnológicas, que incluyen los «desafíos tecnoéticos», exigen fundamentos capaces de sostener acuerdos normativos más allá de coincidencias meramente funcionales. En este horizonte, la referencia a la naturaleza humana y a la dignidad ontológica no pretende clausurar el debate,

33 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*, ed., pról. y notas de Rafael Corazón, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 178 (Universidad de Navarra, 2005), 10.

34 Cf. *Ibid.*, 10.

35 Cf. *Ibid.*, 14.

sino ofrecer un punto de apoyo desde el cual hacerlo posible en términos verdaderamente racionales y comprensivos, y no reduccionistas.

La dignidad humana no se reduce a un principio moral ni a un mero acuerdo jurídico, sino que constituye un dato ontológico inscrito en la naturaleza personal, del que derivan los derechos. La Escuela de Salamanca —con figuras como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano— articuló este fundamento a partir del *dominium*, mostrando que el dominio sobre las cosas se apoya en el autodomínio, propio de todo ser racional. Por ende, todos los pueblos poseen por naturaleza un *dominium* ínsito a su dignidad intrínseca: “El dominio se funda en la imagen de Dios», y «el hombre es imagen de Dios por naturaleza, esto es, por las potencias racionales»³⁶. Tan es así que el pecado mortal no anula el dominio³⁷.

Como subraya la moral tomista, esta perspectiva nos permite distinguir entre una *dignidad ontológica* —inalienable, en cuanto fundada en el ser mismo de la persona— y una *dignidad moral* —susceptible de deterioro por el vicio o la injusticia. Desde esta perspectiva, se comprende mejor la consistencia de unos derechos humanos de alcance universal, fundados en la razón natural y enraizados en una antropología que reconoce en la naturaleza racional del hombre una apertura constitutiva a los bienes universales.

El dominico (y tomista) Ezra Sullivan advierte que el desarrollo tecnológico puede conducir a “una pérdida progresiva de la agencia personal”³⁸, hasta el punto de que el hombre llegue a tratarse como objeto pasivo y manipulable. En este sentido, el sujeto corre el riesgo de quedar sometido a procesos de control, automatización y manipulación externa, y por ende de deshumanización³⁹. La vida moral, sin embargo, no es estática, sino dinámica, pues configura progresivamente al sujeto. Ahora bien, si por el pecado el hombre oscurece la semejanza con Dios, hasta volverse una cierta desemejanza, no puede, sin embargo, erradicar la imagen divina, que permanece como huella originaria en su naturaleza, en lo más íntimo del corazón humano. En términos tomistas: la *imago Dei* nunca se pierde;

36 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De los indios,” I, 6 (654).

37 Cf. *Ibid.*, “De los indios,” I, 6 (653).

38 Ezra Sullivan, “Artificial Intelligence, Idolatry, and Human Manipulation,” *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 121.

39 Cf. *Ibid.*, 121.

lo que se va deformando es la *similitudo*, que reclama ser restaurada por la vida buena —virtuosa—; en suma, por obra de la gracia⁴⁰.

En este horizonte, la renovación del *ius gentium* exige reinscribir la técnica en el ámbito de la razón práctica, de modo que la eficiencia permanezca subordinada a la prudencia. En efecto, la acción humana no se rige por la mera operatividad, sino por la primacía de lo real y del bien: la inteligencia, lejos de constituir su objeto, queda “prendida” de la realidad y es guiada por ella. Desde esta perspectiva gnoseológica básica, conocer no significa producir ni manipular, sino acoger lo real como instancia previa de verdad, que orienta el obrar. Siguiendo este pensamiento zubiriano, el hombre se comprende como *inteligencia sentiente*: una realidad abierta que no se agota en funciones ni procesos y que, por ende, no puede ser reducida a objeto cuantificable sin detrimento de su dignidad. Desde diversas perspectivas —de la gnoseológica a la antropológica—, “la noción de realidad como instancia abierta y trascendente deja de lado la imagen moderna del hombre entendido como *individuo*”⁴¹.

Cuando esta referencia se pierde —lo cual alimenta el individualismo moderno—, el obrar se degrada en pura funcionalidad, y el sujeto humano, realidad abierta y capaz de autoconfiguración, tiende a convertirse en objeto de dinámicas inhumanas, incapaz de autodomínio virtuoso, comprometiendo así el ejercicio responsable de su libertad, que es el núcleo de su dignidad⁴². Así pues, los derechos humanos se comprenden no solo como constructo jurídico y social, sino como expresión normativa de una antropología preestablecida, capaz de articular ontología, ética y acción, en contra de la deriva tecnocrática.

La tradición salmantina proyecta hoy su alcance antropológico en el orden internacional, también en el continente digital. La Escuela de Salamanca supo captar las implicaciones de un orden común fundado en la razón y la comunicación, y ofrece criterios válidos para todo tiempo. Así, el *dominium commune* sustenta el derecho de tránsito y comunicación: el dominio se comprende como responsabilidad; la justicia conmutativa y el precio justo siguen siendo criterios normativos; y la evangelización prudente (y pacífica), como ideal que orienta la recta

40 Cf. *Sth* I, q. 93, a. 4 ad 1; a. 9c. Véase también la exposición agustiniana de la imagen de Dios en la mente humana, en Agustín de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, vol. V, ed. y trad. Luis Arias, OSA (BAC, 1956), lib. XIV, caps. 8 y 11.

41 M.ª Idoya Zorroza, “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo,” *Cauriensia* 10 (2015): 465, <https://doi.org/10.17398/1836-4945.10.459>

42 Desde el punto de vista antropológico, el ser humano se comprende no como mero agente funcional, mecánico y automático, sino como misterio abierto al misterio de Dios. Esta apertura es elemental y constitutiva, no meramente accidental: en este sentido, queda asegurada en el orden ontológico fundamental. Cf. *Ibid.*, 462–463.

razón en los nuevos medios⁴³. Por su parte, Suárez distingue claramente los ámbitos de autoridad: la ley positiva eclesíástica se ordena al gobierno espiritual de los fieles, mientras que el poder civil rige el orden temporal. De este modo, se perfilan órdenes jurídicos diferenciados y se afirma implícitamente que la fe se propone, no se impone⁴⁴. Incluso en el ámbito virtual, la misión eclesial y las iniciativas sociales deben organizarse con estrategia, *mente et corde*.

Conviene señalar algunos desafíos y riesgos que afectan a los internautas en el entorno digital⁴⁵: la sobreexposición en redes, la pérdida de privacidad, la violación de la intimidad o los problemas de ciberseguridad. A ello se suman la desinformación, la suplantación digital y las *fake news*, que debilitan la confianza en la educación. Asimismo, la adicción tecnológica, los contenidos nocivos y las brechas digitales pueden afectar al bienestar y enfatizar la injusticia social. En este contexto, emergen voces proféticas, que advierten que el cosmos digital no debe convertirse en un ámbito de vulneración de la dignidad o los derechos humanos:

El avance vertiginoso de la digitalización ha provocado nuevas formas de violencia contra la dignidad humana, especialmente en lo que respecta a la privacidad, la libertad de expresión y la manipulación de la información. El entorno digital no debe convertirse en un espacio donde se violen los derechos fundamentales de las personas, sino un lugar de respeto y promoción de la dignidad humana⁴⁶.

Esta problemática se agudiza en Internet, concebido a menudo como un *novus orbis* desvinculado de su fundamento antropológico, que genera una ilusión de dominio y nuevas dependencias, erosionando la relación con la realidad, el cuerpo y la comunidad. El espacio digital aparece así como una extensión del *ius gentium*: un ámbito virtual donde se ponen en juego valores fundamentales como la verdad, la libertad, la dignidad y la comunidad.

Por tanto, la cuestión no es solo técnica, sino ético-moral, jurídica y antropológica: ¿Cómo garantizar que el entorno digital respete la dignidad humana sin

43 Domingo de Soto defiende la evangelización por persuasión pacífica, excluyendo toda coacción en materia de fe: *infideles non sunt cogendi ad fidem* (“los infieles no deben ser forzados a creer”). Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. IV, q. 4, a. 2 (traducción propia). Por su parte, Francisco Suárez sitúa las relaciones entre las comunidades políticas en el marco del *ius gentium*, como orden jurídico común entre los pueblos. La guerra no debe ser una forma de coacción, sino que solo se justifica como reparación de una injuria o del derecho vulnerado.

44 Cf. Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, lib. IV, caps. 1 y 9, en *De lege positiva canonica*, ed. A. García y García *et al.*, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXI, dir. Luciano Pereña (CSIC, 1981), 3–21; 157–166.

45 Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. I (Siglo XXI, 2006), 45.

46 Santa Sede, *Declaración Dignitas infinita* (8 de abril de 2024). Este documento de la Santa Sede, elaborado por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, denuncia las violaciones de la dignidad humana en la era digital y advierte sobre los riesgos y amenazas que ciertas prácticas tecnológicas representan para los derechos de los internautas.

reducir al hombre a dato, objeto o mercancía? Solo así el desarrollo tecnológico podrá ordenarse al bien común. Para que el desarrollo sea integral, “no puede ser reducido solamente a un ‘problema técnico’. Si se le reduce a esto, se le despoja de su verdadero contenido y se traiciona al hombre y a los pueblos, a cuyo servicio debe ponerse”⁴⁷. En síntesis, el entorno digital exige considerar con especial cuidado la dignidad humana de los internautas.

Como usuarios, no debemos limitarnos a ser meros productores o consumidores, sino comportarnos como auténticos sujetos responsables, conscientes de nuestros derechos y deberes también en el mundo virtual. Así pues, la tradición del *ius gentium*, especialmente en Vitoria, ofrece un marco conceptual para seguir reflexionando jurídicamente sobre el ciberespacio. Suárez prolonga este pensamiento, al articular el tránsito hacia un derecho internacional fundado en la cooperación entre comunidades humanas, como expone en *De legibus ac Deo legislatore* (1612). Aplicados al ámbito digital, estos principios subrayan la necesidad de un orden jurídico que garantice el respeto mutuo y la tutela de derechos humanos básicos, como la protección de los datos personales, la privacidad, la libertad de expresión y el uso ético de las nuevas tecnologías, máxime en la navegación por el metaverso de Internet.

Desde esta perspectiva, el derecho natural puede proyectarse también sobre el espacio virtual —en lo relativo al conocimiento, la comunicación y la verdad—, subordinando la técnica al bien común. El entorno digital, lejos de ser neutro, puede erosionar la libertad, la verdad y la vida relacional; por ello, los llamados derechos digitales no constituyen un ámbito autónomo, sino una prolongación del derecho de gentes orientada a salvaguardar lo humano. En este sentido, la defensa de la vida y de la dignidad personal exige resistir aquellas dinámicas que reducen al hombre a dato, objeto o instrumento técnico.

CONCLUSIÓN

A la luz de lo expuesto, la cuestión de los derechos humanos remite en último término a la concepción de la persona que sustenta todo orden jurídico. La formulación contemporánea —especialmente la *Declaración* de 1948— constituye sin duda un hito moral y jurídico de gran alcance. Sin embargo, el consenso práctico

47 Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

que la hizo posible deja en buena medida implícito el fundamento antropológico de la dignidad que proclama. Cuando esta referencia se debilita, el lenguaje de los derechos corre el riesgo de reducirse a un repertorio normativo dependiente de consensos cambiantes o de criterios meramente funcionales.

Frente a esta fragilidad, la tradición de la Escuela de Salamanca ofrece un marco filosófico-jurídico todavía fecundo. En ella, la dignidad humana aparece como un principio ontológico del que derivan derechos, deberes y límites al poder, mientras el *ius gentium* se configura como una racionalidad jurídica común arraigada en la naturaleza humana y accesible a la razón práctica. Desde esta perspectiva, la crisis contemporánea revela una tensión más profunda: el predominio creciente de la racionalidad técnica cuando se separa de la orientación ética del obrar humano.

En este contexto, la actualización del *ius gentium* se presenta como una vía fértil también ante el *novus orbis* digital. Los nuevos espacios de interacción tecnológica no pueden comprenderse únicamente desde la eficiencia o la innovación, sino que deben pensarse a la luz de la dignidad personal que el derecho está llamado a reconocer y proteger. Sin referencia al *ius naturale*, el espacio digital corre el riesgo de convertirse en un ámbito normativamente frágil, donde la ausencia de criterios éticos, jurídicos y antropológicos sólidos favorece dinámicas de despersonalización, que se traducen en el dominio técnico sobre el hombre.

En definitiva, concebir hoy los derechos humanos implica reconocer que el derecho no confiere la dignidad, sino que la reconoce. La persona precede a toda construcción normativa y constituye el fundamento último de un orden jurídico verdaderamente humano, capaz de sostener la justicia en cualquier época —incluso en la era digital— y de recordar que la técnica, por atractiva y poderosa que sea, debe permanecer subordinada a la técnica, por atractiva y poderosa que sea, debe permanecer subordinada al bien de la persona, conforme al ejercicio libre de la voluntad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín*. Vol. V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Ed. y trad. Luis Arias, OSA. BAC, 1956.
- Beuchot, Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Anthropos, 1994.

- Boecio, Anicio Manlio Severino. “De persona et duabus naturis.” En *Patrologia Latina* 64, ed. Jacques-Paul Migne, cols. 1341–1354. Imprimerie Catholique, 1847.
- Cadavid-Claussen, María Victoria. “Persona en la antropología trascendental.” En *Maestros*, ed. Universidad Católica de Colombia, 247–260. Universidad Católica de Colombia, 2017.
- Castells, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1. Siglo XXI, 2006.
- Castilla Urbano, Francisco. “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación / The School of Salamanca and Human Rights: A Difficult Conciliation.” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, no. 54 (2023): 543–566.
<https://doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.26>.
- Corazón, Rafael, Juan A. García González, Fernando Haya, Juan José Padial Benticuaga y Juan Fernando Sellés. *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Unión Editorial, 2009.
- Juan Pablo II. *Fides et ratio*. Carta encíclica, 14 de septiembre de 1998.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*. Carta encíclica, 30 de diciembre de 1987.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. 10 de diciembre de 1948. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- Peiró Pérez, Juliana, y M.^a Idoya Zorroza. “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino.” *Cauriensia* 9 (2014): 431–448.
- Polo, Leonardo. *La libertad trascendental*. Ed., pról. y notas de Rafael Corazón. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n.º 178. Universidad de Navarra, 2005.
- Santa Sede. *Dignitas infinita*. Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe sobre la dignidad humana, 8 de abril de 2024. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240408_dignitas-infinita_sp.html.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure libri decem*. Andreas a Portonariis, 1556.
- Suárez, Francisco. *De legibus ac Deo legislatore*. En *De lege positiva canonica*, ed. A. García y García et al., 3–166. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. 21, dir. Luciano Pereña. CSIC, 1981.
- Sullivan, Ezra. “Artificial Intelligence, Idolatry, and Human Manipulation.” *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 107–130.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología*. Ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 5 vols. BAC, 1988–1994.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Ed. crítica del texto latino, versión española e introd. de fray Teófilo Urdánoz, OP. BAC, 1960.
- Zorroza, M.^a Idoya. “La persona: apropiación y dominio.” En *In umbra intelligentiae: estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, eds. Ángel Luis González y M.^a Idoya Zorroza, 895–910. EUNSA, 2011.

Zorroza, M.^a Idoya. “La racionalidad de la ley natural: la apelación al ‘hombre prudente’ en la Escuela de Salamanca.” En *Ley natural y niveles antropológicos: lecturas sobre Tomás de Aquino*, ed. Juan Cruz Cruz, 45–64. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.

Zorroza, M.^a Idoya. “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo.” *Cauriensia* 10 (2015): 459–478.

<https://doi.org/10.17398/1886-4945.10.459>.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, 1984.

Zubiri, Xavier. *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial, 2005.