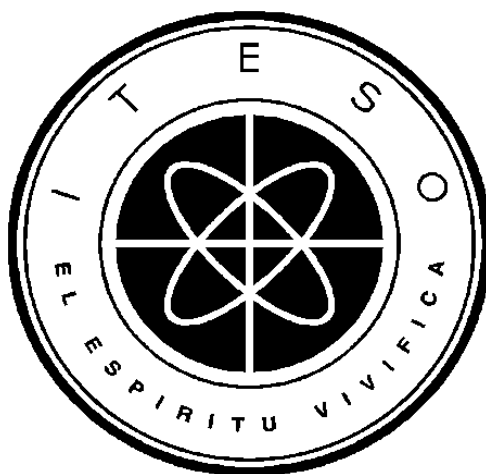


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018 PUBLICADO EN EL
DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

**LA CIUDADANÍA UNIVERSAL A LA LUZ DE LA SOCIEDAD
NATURAL Y DE COMUNICACIÓN EN LAS RELECCIONES
DE FRANCISCO DE VITORIA**

ENSAYO QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

HUGO ALBERTO MARÍN PEREZ

TLAQUEPAQUE, JALISCO, DICIEMBRE DE 2019

Introducción.....	3
Capítulo I. Ciudadanía.....	4
Ciudadanía en la antigua Grecia.....	4
Ciudadanía Romana.....	7
Ciudadanía Moderna.....	9
La idea de Estado-Nación y los modelos de ciudadanía.....	12
Dificultades del concepto de ciudadanía moderno.....	24
Conclusión del Concepto de Ciudadanía.....	27
Capítulo II. Francisco de Vitoria.....	30
Obra de Vitoria.....	33
La polémica en las relecciones <i>De temperantia</i> , <i>De indis</i> y <i>De jure belli</i>	36
<i>De temperantia</i> o Sobre la templanza.....	38
<i>De Indis</i> o Sobre los indios.....	40
<i>De jure belli</i> o Sobre el Derecho de Guerra.....	46
Las contradicciones vitorianas.....	49
Ciudadanía Vitoriana.....	52
Conclusión de la vida y obra vitoriana.....	54
Capítulo III. Mas allá de la ciudadanía moderna.....	56
Ciudadanía política.....	57

Ciudadanía Social.	61
Ciudadanía Civil.	63
La Sociedad Natural y de Comunicación y la Ciudadanía Cosmopolita.	64
Conclusión de la ciudadanía moderna.	67
Reflexiones Finales.....	70
Fuentes documentales.	74

Introducción.

¿Qué es lo que tiene la ciudadanía para ser tan codiciada? Con esta pregunta inicié mi trabajo de investigación con el deseo de conocer aquellos elementos que la definen, por una parte, para entender por qué miles de hombres en el mundo inician un trámite de adopción de una ciudadanía distinta de la que obtuvieron al nacer. No fue mi interés el retratar los motivos de esos miles de hombres, pero creo que conocer este concepto a fondo me ayudó a conocer un poco más sobre la compleja dualidad que entraña la ciudadanía. Por un lado, una persona es ciudadana de un Estado que le concede el goce pleno de derechos como persona, pero por otro su pertenencia a dicho Estado le excluye de ser parte de otro. ¿Es posible construir una ciudadanía incluyente y universal? Llegar a la respuesta de esta pregunta es lo que intento hacer con esta investigación. Para ello me apoyo en el pensamiento humanista de Francisco de Vitoria y en su idea de *Sociedad natural y de comunicación*, y problematizo el concepto de ciudadanía apoyándome, principalmente, en las ideas de Adela Cortina quien critica las búsquedas de una ciudadanía universal con el alto costo de reducir el concepto de persona al de ciudadano.

Intento pues conocer si es posible bosquejar una ciudadanía en la que el hombre no sólo goce de plenos derechos, sino que pueda participar en la construcción misma de la sociedad como una responsabilidad ineludible no sólo de todo ciudadano perteneciente a un Estado sino de todo ser humano.

Capítulo I. Ciudadanía.

Abordar el concepto de ciudadanía en nuestros días resulta un asunto complejo si se toma en cuenta la realidad de la migración humana en la que las fronteras nacionales delimitan los derechos y obligaciones de quienes son ciudadanos de un país determinado. De esta manera el concepto de ciudadanía se encuentra comprometido frente al arribo de los extranjeros, por ello antes de aventurarme a definir el concepto de ciudadanía actual me parece importante esclarecer cómo se originó y cómo ha ido evolucionando hasta llegar a lo que hoy llamamos ciudadanía. Considero que para entender la perspectiva de Francisco de Vitoria sobre este concepto es necesario adentrarnos también en tres elementos que ayudarán a la comprensión de dicha idea. Me refiero a determinar qué se entiende por derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo con el objetivo de tener claro desde qué campos o visiones se puede abordar la ciudadanía. Sin más preámbulo iniciaré con el concepto de ciudadanía de los griegos.

Ciudadanía en la antigua Grecia.

En el libro tercero de su obra *Política*,¹ Aristóteles trata la cuestión del ciudadano y le parece que ésta es la cuestión que debe abordar primero, ya que definir la ciudad y las acciones que ella realiza le hace darse cuenta de que la ciudad es en realidad un cúmulo de ciudadanos. Dichos ciudadanos realizan distintas funciones que hacen decir a algunos que es la ciudad la que está realizando un determinado acto. Aristóteles considera que la ciudadanía implica la participación de las personas en la función deliberativa. Pero esa función deliberativa que hacía al ser humano ciudadano dependía del régimen de su ciudad, por ello, para no enlistar características que cambiarían de un régimen a otro, él define al ciudadano del régimen democrático como el que tiene funciones deliberativas.

Es claro que no todos podían participar en las funciones deliberativas de la ciudad y que, por ende, no todos los individuos podían ser considerados ciudadanos. Uno de los primeros

¹ Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1994, pp. 151-152.

requisitos que en la práctica definen quien puede ser ciudadano ateniense es el ser hijo de padre y madre ciudadanos, pero admite que este criterio no se puede aplicar a los fundadores de la ciudad.² Este criterio también nos indica, por una parte, que la ciudadanía no puede ir separada de la ciudad o de la construcción de la ciudad y, por otra parte, que es la ciudad y su actuar lo que da el nombre al ciudadano.

Otro de los criterios que es necesario tomar en cuenta en el tema de la ciudadanía desde el punto de vista de Aristóteles, es el referido al tamaño de la ciudad y a la reflexión sobre si ésta debe tener una sola raza o más. Con ello, podemos ver que en la ciudad los ciudadanos no sólo participan en las deliberaciones, sino que además comparten elementos comunes -como puede ser la raza- y en base a ello se delimita un territorio.

Continuando con el análisis sobre los ciudadanos, Aristóteles se pregunta si estos tendrían que ser hombres virtuosos o no para ser ciudadanos, a lo que responde que no todos los que son ciudadanos serían virtuosos y advierte en ello una desigualdad de ciudadanos. Aún con esta desigualdad Aristóteles considera que una de las obligaciones de los ciudadanos es la seguridad de la comunidad y en sus propias palabras “la comunidad es el régimen”³ y sostiene que si hay distintas formas de régimen no puede existir una única virtud perfecta del buen ciudadano. En cambio, puede existir en el hombre de bien una única virtud perfecta pero no en el ciudadano.⁴ Así, teniendo estas distinciones que nos presenta Aristóteles nos quedamos con la idea de que el ciudadano es el que participa del gobernar y ser gobernado,⁵ es aquel que con su participación hace valer su calidad de ciudadano.

Sin embargo, la categoría de ciudadano en la Grecia de Aristóteles no estaba disponible para todos. Se tiene, por ejemplo, el caso de los artesanos o trabajadores, ya que estos no participan de la magistratura que es el acto por el cual el ciudadano debe deliberar. Tampoco cuentan como ciudadanos completos los niños, puesto que estos al igual que los artesanos son

² *Ibidem*, p. 156.

³ *Ibidem*, p. 160.

⁴ *Ibidem*, p. 161.

⁵ *Ibidem*, p. 164.

ciudadanos pero incompletos. Esta última consideración queda también supeditada al régimen que tenga la ciudad y ello determinará a quiénes se tendrá por ciudadanos. Aristóteles da como ejemplo el caso de los jornaleros que en las oligarquías no eran considerados ciudadanos ya que la participación como magistrado requería el pago de impuestos elevados. Los trabajadores manuales sí podían ser ciudadanos ya que podían enriquecerse. Pero otras ciudades, como Tebas, prohibían la participación de los comerciantes en el poder, a menos que estuvieran retirados por diez años de toda actividad comercial.⁶

En contraste, en regímenes democráticos Aristóteles constata que se ha llegado a considerar al extranjero como ciudadano, y que inclusive los hijos de una ciudadana, independientemente del estatus del padre, pueden ser tratados de igual manera como ciudadanos. La razón para que esto sea así se debe, según Aristóteles, a la falta de ciudadanos legítimos, pero estima que una vez que la ciudad haya crecido en población, se irá excluyendo a determinados grupos a los que se les ha concedido ciudadanía. Primero a los hijos de los esclavos, luego a los de las mujeres ciudadanas y al final sólo serán considerados ciudadanos hijos de padre y madre ciudadanos.⁷ Con esto se está dando prioridad a aquellos que cumplen con la característica que según Aristóteles debe tener el ciudadano, y que se resume en lo siguiente: “Ciudadano es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero el mejor es aquel en el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud”.⁸

Habiendo hecho este recorrido hacia esta definición me parece que hay elementos que nos permiten ir aclarando el concepto de ciudadanía. Uno de ellos tiene que ver con la característica de la extensión y de quiénes forman parte de la ciudad. Este elemento que exige definición sobre quiénes participan y no en lo que hace la ciudad, permite integrar determinados seres en una ciudad y llamarlos ciudadanos; pero, además, de la misma manera que crea unidad en torno a características que comparten los individuos, parece que al definir excluye a quienes no cumplen los requisitos de la ciudad. Por otra parte, este concepto al excluir, como parece que

⁶ *Ibidem*, pp. 166-167.

⁷ *Ibidem*, p. 167.

⁸ *Ibidem*, p. 191.

lo hace, busca que el objetivo del ciudadano sea una vida que gire en torno a la virtud según lo definió Aristóteles. Ahora me parece necesario conocer cómo esta manera de participar, este “ser ciudadano” fue entendido por los romanos, para seguir dilucidando la evolución del concepto de ciudadanía.

La ciudadanía Romana.

En Roma existían tres maneras de que una persona fuera considerada ciudadana, la primera es por nacimiento, la segunda por liberación de la esclavitud y la tercera por una concesión de la autoridad. En la primera opción, eran ciudadanos los hijos concebidos por ciudadanos romanos en un matrimonio legítimo, pero también se consideraba tal el hijo nacido de madre ciudadana, aunque ésta hubiera alcanzado la ciudadanía después de la concepción.⁹ La segunda opción para obtener la ciudadanía se abría cuando el esclavo era liberado y, por último, alcanzaba la ciudadanía también el extranjero cuando por algún mérito o servicio de orden militar o social el emperador le otorgaba la ciudadanía. Estas concesiones podían darse a una persona, a un grupo de ellas o también a los habitantes de una región.¹⁰

También es necesario tomar en consideración que en Roma no eran tomados como ciudadanos los peregrinos y extranjeros, a pesar de que eran hombres libres y vivían en el mundo romano, pero pertenecían a otras ciudades. Estos últimos estaban diferenciados de los bárbaros quienes eran extranjeros y súbditos de pueblos enemigos de Roma.¹¹ A los peregrinos *dediticii*¹² por ejemplo se les tenía prohibido vivir en una ciudad romana y en un radio de cien millas alrededor de ella.

Hasta aquí hemos conocido tres maneras en las que se podía obtener la ciudadanía, ahora falta conocer cuáles eran los derechos y obligaciones del ciudadano de Roma dentro de la ciudad

⁹ Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano: historia e instituciones*, Astrea, Buenos Aires, 1998, p. 158.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 159.

¹² Pobladores que pertenecían a un pueblo que había resistido a la dominación romana pero que finalmente se rindió.

y cuáles eran las causas por las que perdía la ciudadanía. Entre las ventajas que obtenían los ciudadanos, la principal era ser capaces de derecho en la esfera de los derechos públicos y privados, ya que el ordenamiento jurídico de Roma sólo amparaba a los miembros de las *civitas*.¹³ En este mismo sentido, encontramos que un derecho, y al mismo tiempo obligación, del ciudadano era vivir dentro de la ciudad, aquellos que no vivían dentro de la ciudad no podían llamarse ciudadanos. Vemos pues, que la figura del ciudadano y la ciudad están ligadas. Otro de los derechos del ciudadano era el comercio y el derecho de *honorum*, que les permitía ocupar magistraturas romanas. Cabe aclarar que estos derechos dependían del estatus de ciudadano y de la manera en la que la habían adquirido. Así se tendrían ciudadanos con el goce de derechos públicos y privados pero a los que se les negara la ocupación de magistraturas, en esta condición estaban los que pertenecían a las colonias confederadas de Roma.¹⁴

En cuanto a las causas por las que se extinguía la ciudadanía estaban las condenas como la interdicción del agua y del fuego,¹⁵ la deportación, el destierro y también cuando el ciudadano abandonaba voluntariamente su ciudadanía de origen para adoptar otra. A la extinción de la ciudadanía se le conocía en el derecho romano como *Capitis Deminutio Media*¹⁶ o disminución media de la capacidad jurídica. Conviene tener en mente las tres condiciones que conforman la capacidad jurídica en el derecho romano y que aparecen en orden de importancia: la libertad, la ciudadanía romana y ser jefe de familia.¹⁷ Así, el perder, por ejemplo, la libertad equivaldría a perder toda capacidad jurídica, lo que afectaría su ciudadanía y con ello, la familia, pues al no haber jefe de familia se dañaría también la capacidad jurídica de sus miembros.

Con esto podemos darnos una idea de la importancia que tenía dentro del derecho romano la ciudadanía ya que con ella se garantizaba el uso pleno de los derechos y el poder participar

¹³ Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano...*, p. 158.

¹⁴ *Ibidem*, p. 160.

¹⁵ Esta pena consistía en prohibirle a la persona el uso del agua, el fuego y otras cosas, con lo que se le obligaba a la deportación o al destierro. Véase en Fernando Martín. “El exilio en Roma: los grados del castigo” en *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Edicions Universitat Barcelona, 2004, pp. 247-254.

¹⁶ Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano...*, p. 148.

¹⁷ *Ibidem* p. 140.

en las decisiones de la ciudad. Me parece que otro punto innovador dentro del derecho romano es el uso del derecho de gentes para tratar asuntos relacionados con los peregrinos o extranjeros, sobre todo cuando estos últimos realizaban tratos comerciales con el imperio.

Ahora me propongo analizar el concepto de ciudadanía moderno para entender en qué radica la dificultad frente al fenómeno migratorio.)

Ciudadanía Moderna.

Hablar de la ciudadanía moderna nos lleva a remontarnos a dos procesos de emancipación en el siglo XVIII, me refiero al de Francia y al de los Estados Unidos. En el caso de Francia, éste dio origen a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789, que tomó como estructura de modelo político la soberanía popular y, con ello, hizo hincapié en el ejercicio directo de la democracia.¹⁸ Según Juan Antonio Horrach Miralles¹⁹ esto se debió a la influencia que tuvieron las ideas de Jean-Jacques Rousseau quien hacía énfasis en la voluntad general y la movilización del pueblo.

En la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* la ciudadanía fue, en teoría, más accesible para todos los hombres y, además, los ciudadanos se consideraron iguales entre ellos. Esto significó que la ciudadanía no fuera para un grupo exclusivo de personas y sin duda colocó las bases de la ciudadanía moderna tal como hoy la conocemos, no sin antes pasar por algunas adecuaciones como la concesión del voto a las mujeres.²⁰

El proceso de ciudadanía en Estados Unidos fue diferente al francés, primero porque se trató de un proceso de emancipación del dominio inglés y se creó un nuevo Estado a través de la Declaración de Independencia de 1776. Esta declaración fue profundizada con la *Declaración de Derechos de los Estados Unidos* en 1791, en la cual se otorgaron otros derechos individuales a los ciudadanos como la libertad religiosa, el derecho a la no incriminación

¹⁸ Juan Antonio Horrach Miralles. "Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos" en *Factótum*, Asociación Cultural Factótum, Salamanca, 2009, vol. 6, no 2009, pp. 1-22.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

(debido proceso) y la libertad de expresión.²¹ En estas primeras enmiendas a la constitución podemos encontrar una de las diferencias notables respecto del modelo de ciudadanía francesa, pues no es del Estado de donde emanan los derechos de los ciudadanos sino del Creador, pero corresponde al Estado garantizar que estos puedan ser disfrutados.²² Sin embargo en el caso de la ciudadanía americana vemos que aunque la ciudadanía civil estaba garantizada, la ciudadanía política estaba más restringida, es decir, no todos los ciudadanos podían ocupar cargos públicos. Otro de los aspectos en los que se hace énfasis en la ciudadanía americana es la apuesta por los intereses particulares de los individuos en detrimento del interés general. En este sentido, el Estado funciona como mediador entre los deseos de los distintos individuos.

Entre las características compartidas que se pueden rescatar tanto del modelo francés como del americano de ciudadanía, es que ésta pasa, de ser exclusiva de un grupo privilegiado de la ciudad, a todo el pueblo que forma parte de un Estado.²³ En estos dos ejemplos el ciudadano moderno participa, como en Roma, de los procesos de autogobierno. También una característica que hace distinta a la ciudadanía griega de la moderna es que las ciudades son cada vez más grandes y se encuentran separadas, por ello una manera de unir las es a través de lazos simbólicos, uno de ellos es el concepto de nación,²⁴ que no sólo logra dar unidad sino que provoca que la forma de participar en el autogobierno sea la representación. Así podemos ver que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano establece en el artículo tercero que “el principio de toda soberanía reside en la nación”.²⁵ A partir del siglo XVIII se comienza a identificar la ciudadanía con la nación por el vínculo que les otorgaba el Estado. Con el uso de la idea de una nación, es decir, del lugar común al que pertenecen los ciudadanos, se establece que nación y ciudadanía no se conciben separadas y que el concepto preeminente sea la nación.

De esta manera, el concepto moderno de ciudadanía nace de la necesidad de dar un orden

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Raúl Andrés Jaramillo Echavarría, “Ciudadanía, Identidad Nacional y Estado-Nación” en *Revista Lasallista de Investigación*, Corporación Universitaria Lasallista, Antioquia, 2014, vol. 11, no 2, pp. 168-180.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Gregorio Peces-Barba Martínez y otros, *Textos Básicos De Derechos Humanos: Con Estudios Generales Y Especiales Y Comentarios a Cada Texto Nacional E Internacional*, Aranzadi, Pamplona, 2001, p. 108.

jurídico a los Estados, por lo que ahora el ciudadano es reconocido por el Estado como tal, otorgándole derechos y obligaciones. La manera en la que el Estado garantiza la unidad de los ciudadanos en torno a él estriba en la creación de la demanda de nación, es decir, en la necesidad de una colectividad que dé definición y legitimación.

Esta idea de nación debe entenderse como una comunidad imaginada con una cohesión que necesita definirse constantemente. “Pero como la ‘nación’ es necesariamente una comunidad imaginada, su cohesión debe definirse y ejecutarse en términos de símbolos y valores que, a su vez, implican una definición normativa de los criterios de inclusión”.²⁶ Quizá esto podría darnos alternativas más flexibles e incluyentes de ciudadanía frente a la hegemonía de la nación que, aunque logra la unidad entre distintas ciudades y comunidades, excluye a quiénes no forman parte del colectivo. Me parece pues, que aunque tenemos claro que la idea de nación como comunidad imaginada da pistas para proponer otras iniciativas más inclusivas de ciudadanía, es importante conocer tres formas en las que según Thomas Humphrey Marshall y Thomas Burton, en su ensayo *Ciudadanía y Clase Social*,²⁷ se ha ido conformando la ciudadanía: la ciudadanía civil, la ciudadanía política y ciudadanía social.

Dentro de la forma civil se encuentran los derechos que se refieren a la libertad de la persona, y entre estos podemos subrayar: la libertad de pensamiento, de religión, de expresión, el derecho de establecer contratos y a la propiedad privada. En la forma política se encuentra el derecho a participar como miembro de un cuerpo de autoridad política o como elector de sus miembros. En cuanto a la forma social, incluye el conjunto de derechos que garantizan desde la seguridad y un mínimo de bienestar económico hasta compartir la herencia social y vivir de acuerdo a los estándares de la sociedad.²⁸

Todos estos elementos se fueron desarrollando de manera independiente. Se tiene así, por ejemplo, que el primero de ellos fue el de la libertad de la persona que queda instituido en la

²⁶ *Idem.*

²⁷ Thomas Humphrey Marshall y Thomas Burton, *Ciudadanía y clase social*. Alianza, Madrid, 1998, p. 22.

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.²⁹ Algunos teóricos como Marshall y Burton consideran que el pleno desarrollo de estas tres características sólo se logra dentro de un Estado de Bienestar Liberal-Democrático.³⁰

Hasta ahora he hecho énfasis en cómo se fue desarrollando históricamente el concepto de ciudadanía moderna y he destacado algunos elementos que la componen, pero aún falta explicitar un elemento importante que es el Estado-Nación como concepto que influye en la idea de ciudadanía moderna.

La idea de Estado-Nación y los modelos de ciudadanía.

Quizá la liga entre ciudadanía y nación se la debemos al artículo tercero de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,³¹ que especifica que la mejor manera de garantizar la soberanía y la fuente de toda autoridad es la nación. Así, la ciudadanía se entiende sólo dentro del contexto específico de una nación.

Por ello, afirmar que sólo existe una única ciudadanía moderna es pasar por alto que la ciudadanía es un concepto que genera interpretaciones diversas según cada contexto y que su desarrollo se debe en gran medida a los cambios en la idea de Estado-Nación.³² Me parece importante clarificar qué significa Estado-Nación, ya que es un concepto íntimamente ligado a la ciudadanía, pues se ha llegado a identificar nación con ciudadanía y si pretendo hacer una reflexión sobre ésta última, me parece importante tener algunos antecedentes filosóficos sobre cómo se ha entendido y cómo ha cambiado la concepción de Estado. Me parece conveniente pues, estudiar a tres pensadores que han influido sobre la reflexión del Estado, me refiero a Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y John Locke.

Thomas Hobbes fue un filósofo inglés que se consagró con su obra *Leviatán o la materia*,

²⁹ Gregorio Peces-Barba Martínez y otros, *Textos Básicos De Derechos Humanos...*, pp. 108-110.

³⁰ Claudia Sofía Parada Barrera, "Hacia un nuevo concepto de ciudadanía global" en *Revista Vía Iuris*, no 7, Fundación Universitaria los Libertadores, Colombia, 2009, pp. 99-111.

³¹ Gregorio Peces-Barba Martínez y otros, *Textos Básicos De Derechos Humanos...*, pp. 108-110.

³² Juan Antonio Horrach Miralles. "Sobre el concepto de ciudadanía...", p. 14.

forma y poder de una República.³³ Es precisamente en esta obra donde se delinea una forma de Estado y cuáles deben ser los deberes del ciudadano. Lo primero que tenemos que tomar en cuenta es que la forma de gobierno que este autor elige va a influir en las características propias del ciudadano. Así, en la primera parte de *Leviatán*, hace patente que entre la *ius naturale* (derecho natural) y la *lex naturalis* (ley natural) existen contradicciones, pues el derecho natural garantiza la libertad de acción de todos los hombres, mientras en la ley natural se prohíbe al hombre actuar de manera que ponga en riesgo su existencia.³⁴

De esto se sigue, según Hobbes, que el hombre esté siempre en condición de guerra y que por derecho esté buscando siempre defenderse de los demás, pues incluso, “cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie”.³⁵ Por ello, Hobbes propone la existencia de leyes naturales que obliguen al hombre a procurar la paz con los demás hombres. Así, la primera ley es: “buscar la paz y seguirla”.³⁶ La segunda ley se refiere a que todos los hombres han de renunciar o transferir el derecho que tienen de actuar en libertad. La mutua transferencia es lo que se conoce como pacto. Vemos pues ya desde aquí que en la obra de Hobbes aparece un preámbulo a lo que será el Estado moderno.

La tercera ley es la referida a la justicia: “que todos los hombres cumplan los pactos que han celebrado”.³⁷ Con esta ley, Hobbes sostiene que si el hombre se halla en un estado de guerra es necesario que exista un poder coercitivo que obligue a los hombres a cumplir los pactos hechos. Que el temor al castigo por romper el pacto sea mayor al beneficio obtenido por no cumplirlo y que además permita fortalecer la propiedad que los hombres adquirieron con dicho contrato. Este poder que describe este autor inglés no existe antes del Estado, además para él,

³³ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

³⁴ *Ibidem*, p. 106.

³⁵ *Ibidem*, p. 107.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 118.

“la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad”.³⁸

De esta última ley se puede desprender que la causa de la existencia del Estado es el aseguramiento por medio de la fuerza para que se cumplan los pactos y que, por medio de esta fuerza, el hombre asegure su propiedad, por lo que a la par que nace el Estado nace la propiedad.

Ya teniendo la causa para la creación del Estado, Hobbes sigue proponiendo leyes naturales que aseguren la justicia en los pactos. Una de las leyes que me parece importante recuperar es la novena: “que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo”.³⁹ En esta ley puede uno constatar que Hobbes postula que los seres humanos en el Estado por ley natural son iguales y que, por tanto, el orgullo es una violación al pacto. Por ello, para asegurar que se siga en la línea de la igualdad, prevé que los hombres traten de buscar esa misma igualdad en los derechos que cada uno se reserva, así como también se debe vigilar la equidad “en distribuir a cada hombre lo que por razón le pertenece”.⁴⁰

En el capítulo XVI de *Leviatán*, Hobbes define lo que entiende por persona de la siguiente manera: “Una *Persona* es aquella cuyas palabras o acciones son consideradas o como tuyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción”.⁴¹ Además Hobbes propone la existencia de dos tipos de personas, el *Autor* y el *Actor*. El primero es quién es dueño de sus palabras y acciones, y el segundo aquél que se apropia de las palabras y acciones del autor para representarlo, es decir, aquel al que se le ha dado la autoridad.⁴²

Hobbes estima que algunos hombres no deben ser considerados para tener autoridad dentro del Estado debido a que no tienen el uso de la razón: “Del mismo modo los niños, los imbeciles y los locos que no tienen uso de razón, pueden ser personificados por guardianes o curadores;

³⁸ *Ibidem*, p. 119.

³⁹ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 132.

⁴² *Ibidem*, pp. 132-133.

pero durante ese tiempo no pueden ser autores de una acción hecha por ellos, hasta que [cuando hayan recobrado el uso de razón] puedan juzgar razonable dicho acto”.⁴³

En cuanto a la formación del Estado, Hobbes considera que éste es posible cuando los hombres son representados por una persona que actúa con la autoridad otorgada por dicho grupo.⁴⁴ Ésta es pues, la formación del Estado cuya finalidad, como lo señala Hobbes, es la seguridad de los ciudadanos: “es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra”.⁴⁵ Dentro del Estado, Hobbes llama *Soberano* a la persona encargada de representar al colectivo, una persona que, por los múltiples pactos realizados por una multitud de personas, es instituido como autor, para que pueda utilizar la fortaleza y los medios de todos para garantizar la paz y defensa de todos.⁴⁶

Ésta es una característica del Estado hobbesiano que plantea que el hombre dé al soberano autoridad para protegerle. Es pues un Estado del que emanan los derechos y obligaciones, donde la soberanía es dada por sus ciudadanos a través del pacto en el que los hombres conceden autoridad al soberano. Sin duda, hay que tomar en cuenta que el Estado que está proponiendo Hobbes es una monarquía. Otra característica del Estado de Hobbes es que los hombres están en libertad, pero en una condición de lucha constante y, por ello, existe la necesidad de un pacto y una persona que ayude a mantener la paz y la propiedad. Por otra parte, parece que la única forma en la que los ciudadanos se adhieren al pacto o contrato es cuando expresamente deciden ceder autoridad, aunque no precisa cuándo ocurre esto. Sin embargo, no es tan claro quiénes están posibilitados para hacer dicho pacto y si es posible que los extranjeros accedan al pacto. Lo más cerca que Hobbes trata el asunto de los extranjeros es cuando postula que los jueces, investidos con la soberanía, son jueces

[...] a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y [deben] juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer

⁴³ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 141.

cualquier otra cosa que consideren necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma.⁴⁷

Es claro que el asunto que aborda es la descripción de funciones del juez o legislador y no tanto cómo se adquiere la soberanía. Lo que sí nos dice es cómo los extranjeros quedan sujetos a las leyes propias del territorio:

Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro no es súbdito suyo. En cambio, quien se envía como mensajero o es autorizado para realizar un viaje, sigue siendo súbdito, pero lo es por contrato entre soberanos, no en virtud del pacto de sujeción. Y es que quien entra en los dominios de otro queda sujeto a todas las leyes de ese territorio”.⁴⁸

En esta cita Hobbes remarca que el hecho de pertenecer se da a través del pacto de sujeción propio de un territorio y en el caso de que la persona salga del territorio deja de estar sujeto al pacto. Esto me parece que es grave si se tiene en consideración la problemática migratoria en la que los ciudadanos de otros países quedan a merced de la insuficiencia o ausencia de leyes que reconozcan sus derechos y obligaciones más elementales. Esto queda pues dentro de la idea de Hobbes del contrato social.

En seguida abordo la noción de contrato social de Jean Jacques Rousseau para ver si en ella los límites del Estado siguen estando definidos por la soberanía del territorio.

Con Jean-Jacques Rousseau lo primero que hay que notar es que el ciudadano es miembro del *soberano*, que en su caso era el Consejo General de Ginebra. Para él, el hombre ha nacido libre de forma natural, mientras que el derecho a tener un orden social no viene del derecho natural sino que es fruto de las convenciones del hombre.⁴⁹ Así la única sociedad que Rousseau concibe como natural es la familia. En un principio, sostiene Rousseau, el hombre a través del uso de la fuerza se impuso sobre otros hombres, pero para conservarse como amo fue necesario que transformara su fuerza en derecho. De esta manera, para este autor el hombre se encuentra en la necesidad de establecer para su conservación un pacto de manera que le permita a los hombres sumar sus fuerzas y con ello asegurar su conservación.⁵⁰

⁴⁷ *Ibidem*, p. 145

⁴⁸ *Ibidem* p. 181.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*. Alianza, Madrid, 1980, pp. 10-11.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

Para Rousseau el contrato social significa que “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”.⁵¹ La diferencia radical con el pensamiento de Hobbes es el peso que Rousseau le da a la voluntad general, que es la que en realidad recibe de todos los hombres sus bienes para formar lo que se conoce como Estado o Soberano. A los asociados Rousseau los llama “Pueblo” en el ámbito general y en el particular los llama ciudadanos o súbditos cuando están sometidos a las leyes.⁵²

Esta voluntad general planteada por Rousseau implica que la voluntad de cada individuo nunca estará por encima del bien de la comunidad. El hombre en el pacto pierde su libertad natural, pero gana una libertad civil y el derecho de tener posesiones. Esta libertad civil, nos dice Rousseau, sólo está limitada por la voluntad general por medio de las convenciones generales.⁵³ Dicho de otra manera, es la voluntad general la que establece los límites para todos los súbditos del Estado.

De esta misma forma se encuentra limitada la soberanía o poder del soberano, pues son las convenciones las que nos dicen hasta dónde llega el poder de una determinada ciudad o Estado. Incluso aunque el poder del Soberano parezca sagrado e inviolable, son las convenciones las que limitan su campo de acción. De igual manera, las convenciones que existen, ya no sólo entre los individuos sino entre los Estados, son las que permiten el reconocimiento de derechos de los ciudadanos de distintos Estados.

Este pacto suscrito por la voluntad general que crea una libertad civil, también da origen, según Rousseau, a la igualdad entre los hombres, pues según él, los hombres han nacido desiguales en fuerza y con el acuerdo suscrito los hombres se vuelven iguales ante el Estado. De esta forma Rousseau establece que el límite del Estado es la esfera pública donde se establecen los acuerdos entre los ciudadanos mientras que la esfera privada ya no es

⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

⁵² *Idem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 39.

competencia del Estado.⁵⁴

Otro de los límites del contrato y, por ende, del Estado o Soberano es el territorio pues como estipula Rousseau “cuando el Estado se halla instituido, el consentimiento está en la residencia, habitar el territorio es someterse a la soberanía”.⁵⁵ De esta manera quienes habitan en determinado territorio quedan en la jurisdicción del Estado de ese lugar y eso implica que el reconocimiento de los derechos se dé, como dije anteriormente, por medio de los acuerdos que establezcan las distintas naciones. Esto me parece que es propio ya del derecho internacional o de gentes que más adelante abordaré.

Continuando con el recorrido por estos tres pensadores, toca el turno de John Locke quien en su obra *Ensayo sobre el gobierno civil*⁵⁶ establece que en el hombre hay un estado natural y un estado de guerra. En el primer estado los hombres se encuentran en total libertad sin que tengan necesidad de pedir permiso o depender de la voluntad de otros. Esta libertad les permite ordenar sus actos, disponer de sus propiedades y de sus personas de acuerdo a lo que consideren, siempre y cuando no violen el derecho natural de los demás.⁵⁷ En cuanto al estado de guerra, Locke lo considera “un estado de odio y destrucción” que se manifiesta por medio de palabras o actos, con el propósito de atentar contra la vida de otro hombre. Así, se encuentran en estado de naturaleza los hombres que se guían por la razón y no tienen un jefe que les sirva de autoridad entre ellos.⁵⁸ Ésta es pues, una distinción entre el estado natural y el de guerra, pues para el autor es irracional y contra la ley natural atentar contra otro ser humano sin ninguna causa más que el dominio.

Locke asegura que el hombre se une en sociedad debido a la necesidad apremiante que dios puso en él, pues no convenía que estuviese en solitario. Por ello, una de las primeras sociedades es la del matrimonio, y la siguiente es la familia, la cual tiene similitudes con el Estado actual,

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁶ John Locke, *Ensayo Sobre El Gobierno Civil*, Orbis, Barcelona, 1985. Esta obra también es conocida como *Segundo ensayo del gobierno civil* y contiene la filosofía política del autor.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 32-33.

pues el jefe de familia y el Estado se encargan de la protección de sus súbditos. Pero en el caso del Estado, Locke considera que los hombres deben renunciar a su poder de ejecutar la ley natural cediéndolo a la comunidad, para que se configure el Estado: “Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido”.⁵⁹

La idea de Estado de Locke descansa sobre un contrato que los hombres hacen no con un Soberano sino con todo el conjunto de hombres o lo que hoy llamamos sociedad con el deseo de salvaguardar la propiedad de los ciudadanos. Esta sociedad tiene un gobierno constituido que tiene la capacidad de dictar leyes y ejecutarlas siempre que convenga al bien público de la sociedad. Sin embargo, hay que aclarar cuáles son los límites de ese Estado para con los ciudadanos y para con los extranjeros. Me parece que la respuesta la encontramos en el siguiente párrafo:

Pero el simple hecho de someterse a las leyes de un país, de vivir tranquilamente y de disfrutar de los privilegios de la protección que ellas otorgan, no hace a ningún hombre miembro de dicha sociedad; todo esto es únicamente una protección local y una atención debida y exigida a todos aquellos que, no encontrándose en estado de guerra, vienen a vivir en los territorios pertenecientes a un gobierno, [...] Pero este hecho no convierte a un hombre en miembro de una sociedad, en súbdito perpetuo de aquel Estado [...] Vemos, de ese modo, que los extranjeros que pasan toda su vida bajo otro gobierno, y que gozan de los privilegios y la protección que él otorga, no se convierten en súbditos o miembros del aquel Estado, aunque se hallen en conciencia obligados a someterse, igual que cualquier otro ciudadano.⁶⁰

De nuevo el límite del Estado es el territorio y supone además la obligación para los extranjeros de cumplir las leyes que emanan de éste y de depender de si éstas son justas para los no ciudadanos. Locke afirma además que el ingresar a un Estado no garantiza la ciudadanía, sino que los individuos la establecen en un pacto por declaración para someterse a las leyes. De esta manera, quedan pues excluidos los extranjeros de gozar de la función legislativa que a mi parecer es la que tiene vital importancia para Locke, porque es a través de ella que los

⁵⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 87.

ciudadanos garantizan que se establezcan leyes que permitan garantizar sus intereses.

Sintetizando estos tres autores, las diferencias que encontramos entre Hobbes, Rousseau y Locke, son las siguientes: el primero considera que el hombre se encuentra en una lucha constante en el estado de naturaleza y, por ello, se necesita un poder soberano que sume las fuerzas en uno solo, de manera que ayude a establecer un orden social. Rousseau estima que lo natural en el hombre es la preservación de la paz en el estado de naturaleza y que el hombre necesita ceder su voluntad a una voluntad general. Finalmente, para Locke existen dos estados, el de la naturaleza donde los hombres son iguales en libertad para hacer lo más provechoso para ellos, y el de la guerra, donde se encuentran en enemistad por las posesiones. El hombre opta por la sociedad para preservar sus posesiones y para que exista un poder que garantice la seguridad de sus posesiones.

Podemos ver que tanto Hobbes y Rousseau como Locke establecen que los límites de la ciudadanía dependen del poder que tenga el Estado en su territorio, y que, al salir de éste, los ciudadanos quedan bajo las leyes del territorio en cuestión y de los acuerdos entre las naciones. Abordaremos a continuación este último tema que es propio del derecho gentes o derecho internacional.

Derecho natural, Derecho positivo y de gentes.

El derecho natural y el derecho positivo no pueden entenderse históricamente por separado. Según Hans Kelsen, en su obra *La idea del derecho natural y otros ensayos*,⁶¹ desde los griegos se entendía el derecho natural como proveniente de una razón natural universal que lo ordena todo y que obliga al hombre a respetarla ya que procede directamente de la naturaleza, de Dios o de la Razón. En contraste, el derecho positivo se fue entendiendo como el conjunto de reglas que coaccionan debido a que no tienen esa condición de ser evidentes inmediatamente sino que

⁶¹ Hans Kelsen, *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Editora Nacional, México, 1974. El autor cita el fragmento 112 de Heráclito.

son fruto del juicio de una autoridad humana.⁶² Este derecho positivo es el que se manifiesta a través de las leyes, normas y reglas que se establecen dentro de un Estado.

Durante la época griega, la primera contribución para el desarrollo del derecho natural fue de Heráclito quien propone “un logos divino común a todas las cosas”, ésta es una razón universal que lo ordena todo. En este sentido, Heráclito afirma que “la suprema virtud y la verdadera sabiduría es obedecer, en las palabras y acciones, a la naturaleza, o sea a ese Logos universal”.⁶³ Es pues, esta virtud suprema que el hombre debe tomar como base para todas las leyes y mandatos, pues el ordenamiento de la naturaleza es divino.

Los sofistas aportaron tres ideas que abonaron al derecho natural: la primera es que las leyes sirven a intereses de clase y son creaciones humanas, por tanto, artificiales. La segunda idea, de *civitas maxima* (Estado universal), es que todos los hombres son iguales y libres. Y la tercera, que el Estado debe su origen a una decisión humana, es decir, fue hecho por un contrato y no por alguna necesidad natural del hombre.⁶⁴

Otro de los autores que influyó en el derecho natural fue Aristóteles, quien es considerado padre del derecho natural. Su aporte fue considerar a la ley natural como inmutable y por consiguiente válida en todas partes, independientemente de la ley positiva que la expresa. La ley positiva tiene su origen en el legislador mientras que la ley natural lo tiene en la esencia de lo justo, es decir en la naturaleza.⁶⁵ Aquí se encuentra una de la primeras apariciones del derecho positivo y, según esta afirmación, éste se encuentra por debajo del derecho natural que es supremo. Veremos más adelante que este ordenamiento cambia hasta que el derecho positivo es considerado superior al derecho natural.

En la época de los romanos encontramos una fuerte influencia de los estoicos, distinguiéndose las aportaciones de Cicerón: “la ley innata, el derecho que está en nosotros, es para él la fuente del derecho en general[...]. Tiene un alcance general porque se confunde con

⁶² *Ibidem*, p. 20.

⁶³ Enrique Rommen, *Derecho natural: historia-doctrina*. Jus, México, 1950, p. 17.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 25.

la recta razón”.⁶⁶ Cicerón reafirma lo que ya habían dicho los griegos, ese carácter divino y superior de la ley natural sobre las leyes propias del juicio humano.

Epicteto consideraba que la naturaleza había puesto en el hombre la igualdad, el amor recíproco y nos había hecho compañeros y es la naturaleza la que infunde la idea de justicia y equidad en el hombre.⁶⁷ Es en estas ideas que descansa la idea de un Estado universal y su ley fundamental no es otra más que el derecho natural. Es posible que desde esta universalidad del Estado en la que la soberanía del mismo incluya todo el orbe, se pueda construir una ciudadanía universal en la que hombres y mujeres sean iguales y participen en la construcción de una única sociedad. Ésta es una cuestión muy cercana a la utopía, pero que nos da una idea de la influencia que tuvieron las ideas de los estoicos en el derecho natural. Y es en esta etapa que surge el derecho de gentes, como una especie de derecho intermedio entre el derecho civil romano y el natural. Son las Instituciones Jurídicas de Gayo⁶⁸ que dan cuenta del derecho de gentes: “El derecho que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado de manera semejante en todos los pueblos, y se llama derecho de gentes, es decir, derecho que usa todo el género humano”.⁶⁹

En la época de Duns Escoto el derecho natural ya no tiene la superioridad sobre el derecho positivo y esto se hace patente en el pensamiento de este autor que considera que las leyes de la naturaleza en realidad son también leyes positivas que sigue el hombre. La ley es voluntad simple y no tiene fundamento en la naturaleza de las cosas. Y así, preguntándose sobre si la voluntad y el seguimiento a la ley positiva llevan al pecado del hombre, responde afirmativamente y agrega que Dios no puede pecar porque no está sometido a ninguna ley, pero no porque el pecado contradiga su santidad. Por ello, Escoto sostiene que no hay una ley natural inmutable, ni derecho natural que rija interiormente al derecho positivo. La ley natural sólo tiene vigor si Dios así lo determina.⁷⁰ Es en el pensamiento de Duns Escoto que se manifiesta

⁶⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁸ Gayo fue un jurisconsulto romano de mediados del siglo II.

⁶⁹ Gayo. *Instituciones Jurídicas*, Iberia, Barcelona, 1965, p. 3.

⁷⁰ Enrique Rommen, *Derecho natural...*, pp. 56-57.

el surgimiento del voluntarismo según el cual el poder absoluto de Dios determina que las leyes positivas se conviertan en la base para otorgar al monarca un poder absoluto.

Hacia el Renacimiento, una de las principales aportaciones de la escolástica fue el derecho de gentes y Francisco de Vitoria aborda este asunto: “Se llama derecho de gentes al que la razón natural constituyó entre todas las naciones. En todos los pueblos se conceptúa inhumano recibir mal, no habiendo para ello justa causa, a los peregrinos y los huéspedes y, por lo contrario, humano y cortés tratar afablemente a los extranjeros”.⁷¹ Vitoria presenta al derecho de gentes muy cercano al derecho natural, aunque Rommen considera que no se trata del derecho natural porque sus prescripciones valen para todos los pueblos, sino del derecho positivo de la comunidad de los pueblos y que se basa tanto en las costumbres como en los acuerdos contractuales.⁷² Y afirma que, aunque el derecho de gentes puede considerarse dentro del derecho positivo de los pueblos, es necesario notar que son los axiomas del derecho natural los que rigen el derecho de gentes. La importancia del derecho de gentes radica principalmente en los acuerdos que establecen las relaciones entre las naciones para el trato de los ciudadanos fuera de los territorios nacionales de cada Estado. De ahí la necesidad de una ciudadanía global que no dependa de Estados nacionales.

Hacia el siglo XVIII se inaugura otra corriente del derecho natural que se separa de la corriente tradicional, me refiero al derecho natural individualista y que dará paso a otro movimiento del derecho conocido como historicismo hacia el siglo XIX. El derecho natural individualista tiene como punto de partida la teoría del estado de naturaleza: “el derecho natural es considerado como un derecho del estado de naturaleza existente antes y por encima del derecho positivo”.⁷³ No se razona ya desde la naturaleza social del hombre sino desde la naturaleza empírica del hombre y, por tanto, cualquier elemento de la psicología del hombre considerado como fundamental y llevado por un método racional, producirá un particular

⁷¹ Angel Ossorio, *El pensamiento vivo del P. Vitoria*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 126.

⁷² Enrique Rommen, *Derecho natural...*, p. 64.

⁷³ *Ibidem*, pp. 72-73.

sistema moral o de derecho natural.⁷⁴ Otra de las creencias en las que se apoya este derecho natural es que no existe en el hombre la naturaleza social, sino que hay en él una sociabilidad en potencia, y por ello, dependiente de la voluntad de los hombres. Es propio de este periodo el contrato como el instrumento de acuerdo en el que los hombres ceden sus derechos al Estado, como ocurre con Hobbes. Es en este periodo en el que también se da la teoría de la autonomía de la razón humana, que provocó el surgimiento de sistemas que buscaban regular todas las instituciones jurídicas entre las que se encuentran el derecho civil, de crédito, familiar, entre otros.

Durante el siglo XIX surge la escuela histórica del derecho que se basa en un derecho de tipo naciona en el que el Estado debe limitarse a formular el derecho, no a dictarlo. El derecho es producto de la voluntad común de los sujetos de derecho. “La fuente del derecho humano y natural es el espíritu nacional”.⁷⁵ Esto quiere decir que no es que los ciudadanos creen el Estado para formular el derecho, sino que ellos crean el derecho, y el Estado nace de la necesidad de ese derecho, pues se precisaba una entidad que se encargara de cumplirlo, porque el lugar del derecho está en la conciencia jurídica general de la nación.

Por último, el derecho positivo concluye que no hay un ideal eterno del derecho, que sólo existen derechos positivos a los que no hace falta reconocer, sino que basta conocer. “La voluntad del Estado, voluntad del sujeto de derecho, es la fuente y criterio del derecho”.⁷⁶ Desde este punto de vista del derecho positivo la función del juez no es la construcción del derecho sino acatar los lineamientos que marquen los legisladores de acuerdo a una conciencia sobre una idea de justicia.

Dificultades del concepto de ciudadanía moderno.

Hasta ahora he presentado algunas de las perspectivas del derecho desde las que se puede

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 110.

abordar la ciudadanía. Sin embargo, es necesario recordar que el concepto de ciudadanía moderno se originó en dos movimientos: el movimiento de independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa, éste último dio como fruto *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en la que la ciudadanía queda ligada al concepto de nación y con ello el Estado queda como garante de la protección de los ciudadanos y de la soberanía de la nación.

En el fondo de esta declaración está el derecho natural individualista que apela a dos de los tres valores que componen la nación moderna: libertad e igualdad. Los hombres son libres e iguales, y por ello, el Estado no debe preocuparse de la moral pues ése es un asunto del individuo. Con ello, instituciones como la iglesia que eran garantes de la moral perdieron su importancia y la razón se convirtió en la medida del verdadero derecho natural. Como afirma Rommen, ese derecho natural en realidad era el derecho positivo de la época o de la nación.⁷⁷ Desde esta visión la ciudadanía estaría limitada pues por las definiciones estatales y por las semejanzas que dichas definiciones estatales guarden entre sí.

Podemos ver además que con el derecho positivo una de las dificultades que entraña la definición de ciudadanía es la referente a la individualidad, pues se deja de creer que la sociabilidad sea un valor natural intrínseco en el hombre y se afirma que, en realidad, el hombre tiende a ser sociable. Por tanto, puede, desde su voluntad, optar o no por ser sociable. Más adelante esto llevará a considerar que todo aquello que se considera natural es en realidad producto de las convenciones que el hombre establece y por tanto la ciudadanía estaría limitada a un acuerdo o pacto nacional.

Ésta es la cuestión que atañe al concepto de ciudadanía moderno, porque pareciera que se necesita una institución mundial que defina y procure el establecimiento de una ciudadanía que rebase las fronteras nacionales. Pero esta opción de crear una institución supra-estatal tiene el defecto de apelar a la creación de una nación global, y de nuevo, caeríamos en crear la estructura antes de tener claro una ciudadanía que rebase las fronteras nacionales, y sin preguntarnos si es

⁷⁷ *Ibidem*, p. 95.

posible construir hoy un concepto de ciudadanía diferente al que hasta hoy se presenta como moderno:

La ciudadanía es la pertenencia a una comunidad política y se constituye en diversos términos en las diferentes sociedades, está ligada a la libertad (concebida como parte del derecho natural, es decir universal) o a la justicia (considerada como orden o igualdad), o a una y otra, en este sentido se identifica con tres clases de derechos humanos: los civiles, los políticos y los sociales.⁷⁸

Es importante notar que en esta concepción la ciudadanía estaría constituida por la comunidad política definida por cada sociedad. Y es únicamente en la sociedad donde de nuevo reposan los valores de libertad e igualdad, pero parece que al decir que cada sociedad define los términos en los que los ciudadanos participan de la misma se deja, como ya he señalado, que la interpretación de cada sociedad socave los derechos civiles, políticos y sociales de quienes no pertenecen a dicha sociedad.

Quizá, para construir este modelo de ciudadanía tendríamos que apelar, más que a la creación de una estructura supra-nacional, a valores universales comunes en todos los seres humanos. Tal vez ese tipo de valores partirían de los ideales de libertad y justicia que conforman el concepto moderno de ciudadanía. Pero me parece que hasta ahora no se le ha dado el lugar predominante a la sociabilidad propia de cada persona. Con esto me refiero al carácter con el que se establecen relaciones entre los seres humanos y donde la participación juega un papel necesariamente predominante en la construcción de una *Sociedad de Naciones*, un cuerpo universal al que todos pertenecemos, con el que nos identificamos como seres humanos por el simple hecho de serlo y donde el reconocimiento mutuo garantiza derechos y demanda obligaciones para con esta sociedad universal.

Sin embargo, uno de los problemas que tiene esta idea de ciudadanía universal es la idea de homogeneización que parece permear el concepto de *Sociedad de Naciones*. Para que exista una verdadera ciudadanía universal el ideal de libertad debe incluir la posibilidad del respeto a las diferencias culturales. Igualdad no debe significar restar diferencias, sino la posibilidad de

⁷⁸ Nicola Abbagnano y Giovanni Fornero. *Diccionario de Filosofía*. 4a edición. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 168.

apelar a lo más universal que nos identifica como seres humanos haciendo que las diferencias culturales no sólo no interfieran sino que al estar presentes en el hombre se sigan desarrollando plenamente.

Conclusión del Concepto de Ciudadanía.

La ciudadanía es quizás un concepto que se ha puesto de moda, sobre todo a raíz de las migraciones y de los movimientos que buscan el reconocimiento de derechos políticos para los grupos que buscan incidir en las políticas del Estado. El concepto de ciudadanía moderno tiene su origen en la idea griega y romana del ciudadano. Para los griegos ser ciudadano implicaba la participación en la función deliberativa, es decir, el ciudadano era el que participaba en la toma de las decisiones para el mejoramiento de la comunidad. Pero también vemos que una característica de la ciudadanía es que está ligada a un territorio, que generalmente era la ciudad. Por ello, salir o ser expulsado significaba dejar de ser ciudadano. Con los romanos esta condición de permanencia en la ciudad se siguió aplicando, con la variante de que existía una federación de ciudades en las que el ciudadano romano conservaba su ciudadanía. Esta ciudadanía romana implicaba además de la participación en las decisiones, el derecho de protección de las posesiones y el comercio con otras naciones. Las formas para obtener la ciudadanía eran, como hemos visto, ser hijo de padres ciudadanos, haber sido liberado, o que la autoridad la otorgara por algún servicio al emperador.⁷⁹

Hacia el siglo XVIII dos movimientos que dieron origen al concepto de ciudadanía moderna fueron la independencia en Estados Unidos y la Revolución en Francia. Este último proceso tuvo como producto la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* 1789 en la cual quedó ligado el concepto de ciudadanía al de Nación-Estado. Es el Estado el que asegura los derechos de sus ciudadanos.

Esta ciudadanía moderna de acuerdo con Thomas H. Marshall y Thomas Burton⁸⁰ está conformada por ciudadanía civil, ciudadanía política y ciudadanía social. Estos elementos se

⁷⁹ Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano...*, p. 158.

⁸⁰ Thomas Humphrey Marshall y Thomas Burton, *Ciudadanía y clase social*, p. 22.

fueron desarrollando de manera independiente dentro del Estado. El primer elemento visible de la ciudadanía es la ciudadanía civil, que se manifiesta en la *Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁸¹ y en cuanto a los elementos político y civil se lograrán, según estos autores, dentro de un Estado de bienestar Liberal-Democrático.⁸² Es en una idea de Estado en la que descansa la plena realización de los tres elementos de la ciudadanía y por consiguiente, la idea y la organización del Estado intervienen en la definición del concepto de ciudadanía. Dentro de las teorías que dan forma al Estado encontramos a los autores contractualistas, Hobbes, Rousseau y Locke, quienes toman como punto de partida la existencia de un estado de la naturaleza del cuál el hombre debe salir para erigirse como pueblo organizado y con ello protegerse a sí mismo y a sus intereses. Los autores contractualistas proponen que los hombres establezcan un contrato entre ellos, para que, cediendo sus derechos, formen un organismo que asegure sus derechos y los obligue a cumplir el contrato. El organismo que resulta de la cesión de derechos es el Soberano, Conciencia General o pueblo.

Por último, para hacer una reflexión sobre el concepto de ciudadanía es importante tener como puntos de partida el derecho natural, el derecho positivo y el derecho de gentes. El derecho natural se ha entendido como aquél proveniente de una razón universal que lo ordena todo y que obliga al hombre. Mientras que el derecho positivo sería el conjunto de reglas que coaccionan al hombre para que las cumpla, que no son evidentes y requiere una autoridad humana que las juzgue. Estas reglas son fruto de las convenciones humanas. En cuanto al derecho de gentes, desde los romanos se ha entendido como dentro del derecho natural que se utiliza para conciliar las relaciones entre los distintos pueblos. Es pues desde una teoría que tome en cuenta las relaciones que un pueblo y otro establecen que se puede plantear un modelo de ciudadanía universal que no dependa ni de las fronteras que limitan a un Estado ni del reconocimiento que haga la nación de sus ciudadanos, en el cual los individuos apelen a valores universales que les permitan sentirse partícipes no de una nación sino de un proyecto universal

⁸¹ Gregorio Peces-Barba Martínez y otros, *Textos Básicos De Derechos Humanos...*, pp. 108-110.

⁸² Claudia Sofía Parada Barrera, “Hacia un nuevo concepto de ciudadanía global...”, pp. 99-111.

llamado comunidad humana.

Capítulo II. Francisco de Vitoria

Antes de iniciar el recorrido por la vida de Vitoria, es necesario aclarar que no se pretende tener todo el rigor con el que los biógrafos han investigado la vida del autor. Más bien lo que se pretende es conocer las influencias con las que contó el autor y que dieron como fruto su pensamiento y más específicamente el derecho de gentes.

¿Quién fue Francisco de Vitoria? Creo que la respuesta a esta pregunta no es fácil de conocer, primero porque para ello hay que saber la fecha de nacimiento y el lugar donde éste ocurrió, y algunos de sus biógrafos no coinciden en torno a si fue en Burgos o en Vitoria. Sin embargo, tomaremos lo que dice la mayoría de los historiadores y biógrafos al decir que el lugar de nacimiento fue Burgos en 1483. Sus padres fueron Pedro de Vitoria y Catalina de Compludo y tuvo dos hermanos, Diego y Juan. El apellido familiar de Vitoria estaba vinculado a familias que tenían el cargo de aposentadores de la corona. Francisco Ruiz de Compludo, abuelo de Vitoria, aparece entre los hombres que estaban en el Consejo de Enrique III⁸³ lo cual hace probable que la madre de Vitoria tuviera familiares en Burgos y que por esa razón hayan vivido allá.

Francisco ingresa a la Orden de Predicadores en 1504. Esta fecha es la más probable, aunque no fue hasta 1506 que su nombre aparece, como un simple profeso, en el listado de religiosos asignados a Burgos. Su hermano Diego, que también fue religioso, aparece hasta 1507. Durante este tiempo la orden dominicana estaba en renovación y se buscaba su resurgimiento religioso e intelectual que había decaído durante el siglo XIV debido a la relajación generalizada de las órdenes por la peste negra.

Probablemente el ingreso a la orden de los dominicos no nos dice mucho si no tomamos en cuenta el contexto que nos marca Guillermo Gatt: “era una época que incluía vivir la Reforma siendo contemporáneo de personajes tan dispares, pero fundamentales, como Enrique VIII, Tomás Moro, Maquiavelo, Erasmo de Róterdam, Martín Lutero, Carlos V, Luis Vives y otros”.⁸⁴

⁸³ Vicente Beltran Heredia. *Francisco de Vitoria*. Labor, Barcelona, 1939, p. 13.

⁸⁴ Guillermo Alejandro Gatt Corona. *El derecho de guerra contemporáneo: reflexiones desde el pensamiento de Francisco de Vitoria*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2013, p. 197.

En una época llena de cambios y personajes como los señalados anteriormente no es difícil imaginar la cantidad de conversaciones y temas que influyeron en Vitoria. Creo que uno de los más importantes fue la llegada de los españoles al continente americano y con ello también la llegada al viejo continente de mercancías y hazañas de los conquistadores. Creo que todo este ambiente enriqueció la formación de Vitoria durante su estancia en el convento de San Pablo de Burgos donde estudió durante tres años y donde al finalizar fue ordenado diácono en 1507.⁸⁵

Una vez concluido ese proceso Vitoria fue enviado a París donde permaneció dieciocho años, de los cuales estuvo ocho como estudiante y diez como maestro. Residió en el convento de Saint Jacques donde estuvo en contacto con las distintas corrientes teológicas y donde además aprendió griego lo que es ya un rasgo de la formación humanista que recibe y que se distingue de la formación de la Edad Media durante la cual, el estudio de los autores clásicos consistía en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, sin ir a los textos clásicos griegos. El colegio de Saint Jaques tenía una gran importancia toda vez que era un colegio internacional que estaba incorporado a la Congregación de Holanda a partir de 1502. Fue en este colegio donde San Alberto Magno y Santo Tomás habían enseñado, donde el tomismo tuvo un gran auge y las mejores mentes se formaron.⁸⁶

La incorporación a la Congregación de Holanda pretendía ante todo fomentar la observancia de los votos que parecía haberse relajado en las órdenes religiosas durante la Claustra (laxitud debida en gran parte a la peste negra de mediados del siglo XIV).⁸⁷ Con el impulso dado a la observancia también se favoreció el estudio, lo que devolvió la fama al Colegio. El ambiente de observancia fue lo que encontró Vitoria a su llegada a París y viniendo él de un colegio español reformado no le costó trabajo adaptarse a los rigores de estudio propios del colegio de Saint Jacques.

Aunque la llegada de Vitoria al colegio fue a mediados de 1507 no fue sino hasta 1508 que inició sus estudios de teología con Pedro Crockaert y con Juan Fenario quienes compartían la

⁸⁵ *Ibidem*, p. 198.

⁸⁶ Vicente Beltran Heredia, *Francisco de Vitoria*, p.15

⁸⁷ *Ibidem*, p. 16.

enseñanza de la *Summa*.

Hay que tomar en cuenta que una de las influencias en el pensamiento de Vitoria es la formación escolástica que recibió durante sus años en el convento y que en gran parte se debió a estos dos maestros. Hay que entender que ésta fue una influencia de la que no pudo escapar Vitoria y que debe ser considerada toda vez que la escolástica tenía entre sus dificultades el creer que la filosofía estaba subordinada a la teología. Por ende, todo el pensamiento que se originaba en la escolástica era considerado más teología que filosofía. La formación en el colegio de teología para obtener el grado de doctor consistía en una serie de actividades que duraban diez años, así lo describe Vicente Beltrán:

A fin de adiestrarse en las tareas escolásticas, el candidato, según expresa Mayor, solía comenzar dando un curso o dos de Artes, que, en ciclos de año y medio, le ocupaban de cuatro a cinco años. Venía después la exposición o lectura del libro de *Las Sentencias*, que entre los dominicos se sustituía por la *Summa*, conservando sin embargo la fórmula *Legere Sententias*. En esta segunda labor invertía el licenciado diez años.⁸⁸

Terminando los cursos de teología se le asignó para una clase de Artes, que es probable haya sido en 1512 ó 1513-1516.⁸⁹

De 1523 a 1526 regresó a España y estuvo en el Colegio de Valladolid y es ahí donde se interesó por el derecho de los indígenas de los territorios conquistados, porque el Colegio de Valladolid era el lugar preferido por la Corte y los Consejos Reales, entre ellos el Consejo de Indias y en dichas Cortes preferían ser asesorados por hombres doctos, como los dominicos. De 1526 hasta su muerte en 1546 Francisco de Vitoria estuvo en Salamanca donde obtuvo la cátedra de teología. Dicha cátedra la obtuvo al morir Pedro de León. Vitoria tuvo que competir con Pedro Margallo, colegial de San Bartolomé,⁹⁰ sin embargo, al final de la competencia, el 7 de septiembre le fue otorgada la cátedra a Francisco de Vitoria.

Durante este periodo una de las dificultades que tuvo Vitoria fue que al llegar al colegio de San Jacques los estatutos mandaban que el texto que debía utilizar para la clase fuera el de *Las*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 36.

Sentencias, mientras Vitoria prefería, como lo hacían en París, la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Únicamente para el estudio de sacramentos él prefería utilizar *El Suplemento* ya que Santo Tomás no terminó esa obra. Para no agravar una controversia con los superiores, Francisco de Vitoria optó por presentar un tratado sobre la correspondencia entre *Las Sentencias* y la *Suma Teológica*.⁹¹

Una de las innovaciones que introdujo en la cátedra y que fue muy discutida fue el dictado, debido a que no era común en las escuelas españolas que el maestro dictara las clases. Lo que comúnmente se hacía eran las “Lecturas” y “Relecciones”. Las lecturas eran propiamente las materias enseñadas por el profesor para cada curso y el comentario que el maestro hacía de cada materia, que por lo general era largo, a la exposición oral de ese comentario y a las anotaciones que tomaban los estudiantes. Estas lecturas comprendían desde que se le asignaba el curso al profesor, hasta que los temas de dicho curso quedaran escritos en el cuaderno del estudiante.

En cuanto a las relecciones, éstas consistían en repeticiones que hacía el maestro, al finalizar el curso, de alguno de los temas que él consideraba importante abordar. El formato que tenían era el de disertaciones o conferencias que pronunciaban los licenciandos y los catedráticos propietarios. La disertación era presentada frente a toda la universidad o la facultad, y los exponentes no tenían excusa para faltar, en caso de que lo hicieran se les imponía una multa. Estas exposiciones no duraban más de dos horas y se realizaban en el período de vacaciones, de ahí la dificultad para que se conservaran los textos de las relecciones.

Obra de Vitoria

En la obra de Vitoria se encuentran las lecturas y las relecciones. Recordemos que éstas últimas se daban al final del curso asignado al maestro en el tiempo de vacaciones. En el caso de Francisco de Vitoria se conocen quince relecciones de las cuales sólo se conservan trece. Para estudiarlas me apoyo en los datos de Vicente Beltrán en su libro *Francisco de Vitoria*⁹² y

⁹¹ *Ibidem*, p. 45.

⁹² *Ibidem*, p. 91.

aunque otros medios electrónicos⁹³ hacen un listado de los títulos de las elecciones me parece más fidedigno el trabajo de Beltrán de Heredia. Él incluye las siguientes elecciones: *De potestae Ecclesiae prior*, *De potestae Ecclesiae posterior*, *De potestae civili*, *De potestae Papae et Concilii*, *De indis prior*, *De indis posterior seu de jure belli*, *De matrimonio*, *De augmento caritatis*, *De temperantia*, *De homicidio sive de fortitudine*, *De simonia*, *De magia*, y *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*. Y como bien apunta Beltrán de Heredia el objetivo de Vitoria es analizar los límites de la potestad civil y eclesial.

La primera elección según Beltrán es *De Silentii obligatione*, una de las que menos se conoce. La segunda es *De potestae civili* y en ella se ve la adaptación de las ideas abstractas a la vida real, pues trata el origen de la potestad civil implicada, según Beltrán, en la misma naturaleza de la colectividad humana.⁹⁴ El segundo tema que aborda es el de la creación de una Sociedad de Naciones Cristianas y en el tercero reflexiona sobre la obligatoriedad de las leyes civiles *in foro scientiae*. La tercera elección, por la premura, la hizo sobre uno de los temas de clase que tomaban como base la *Secunda secundae* de la *Summa* de santo Tomás.

El 7 de septiembre de 1530 llegó una carta de la emperatriz al colegio que pedía el parecer de la universidad en torno al matrimonio de Enrique VIII. Vitoria decidió que la elección cuarta abordaría esta cuestión, y la tituló *De matrimonio*. En ella justifica que un hombre que optó por el celibato aborde el tema del matrimonio, y considera que la importancia del tema radica en que el rey de Inglaterra se había casado nuevamente estando ya casado.

El 27 de mayo de 1532, según el registro de Vicente Beltrán, Vitoria dictó la primera de dos elecciones de *De potestate Ecclesiae* en las que aborda la manera en que deben coexistir la potestad de la iglesia y el poder civil. Sobre este tema, Vitoria afirma que ningún poder tiene predominancia sobre ningún otro poder, no hay subordinación de poderes, lo que existe es una subordinación de fines. Por tanto, el Papa no tiene potestad temporal alguna y el poder civil no

⁹³ Me refiero en específico al artículo de Wikipedia *Francisco de Vitoria*. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2017. <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Francisco_de_Vitoria&oldid=97496276>. Consultado 20/III/2017.

⁹⁴ Vicente Beltrán Heredia, *Francisco de Vitoria*, p. 75.

está sujeto al papa. Sin embargo, la potestad civil sí está sujeta de alguna manera al poder espiritual del Papa. En la segunda parte, Vitoria dedica su trabajo al ataque de los luteranos y trata del sujeto de la potestad eclesiástica *in genere e in specie*. Y para Vitoria la potestad eclesiástica *large sumpta* está en toda la Iglesia, es decir está en las personas a las que Jesucristo eligió.⁹⁵

En 1534 dio la elección *De poestate Papae et Concilii*, en la que se abordan las condiciones para una ley justa. Para las siguientes dos elecciones Vitoria tomó, según Beltrán, el tema de las lecciones ordinarias. Estas elecciones son: *De augmento caritatis* y *De eo ad quod fenetur*. Para los siguientes cursos de 1535 y 1536 propuso *De justitia* y *De simonia*.

Entre 1536 y 1537 dio la *De temperantia* en la que pregunta si los príncipes pueden hacer la guerra por autoridad propia a los pueblos bárbaros sabiéndose que éstos acostumbran a tener sacrificios humanos y, en las conclusiones, conjunta elementos que dan validez a la guerra y por tanto también a la conquista de dichos pueblos y especifica las obligaciones que tiene el príncipe colonizador. Esta misma doctrina aparece en las elecciones *De indis* y *De jure belli* que fueron expuestas entre 1537 y 1539.

Esto causó revuelo en el colegio sobre todo entre los juristas y entre aquellos que tenían intereses en el Nuevo Mundo. En la elección *De jure belli*, que fue expuesta el 19 de junio de 1539, Vitoria expone su doctrina y espíritu intentando ayudar a la solución de los conflictos de raza y nación que se suscitaban con el descubrimiento del nuevo continente. Las últimas elecciones *De magia* y *De magia posterior*, las propuso a finales de 1539 y principios de 1541 y en ellas abordó algunos de los temas vistos en clases. Todas estas fueron en su conjunto las elecciones dadas por el padre Vitoria, y en ellas encontramos sin lugar a dudas las que abordan el asunto que pretendo investigar, es decir, el concepto de ciudadanía y el surgimiento de la idea de nación especialmente en el tema de la licitud del dominio de los reyes sobre los indios, que desató la polémica, y que es el tema que inicia en *De temperantia* y continua en *De indis* y *De*

⁹⁵ *Ibidem*, p. 81.

*jure belli.*⁹⁶

La polémica en las elecciones *De temperantia*, *De indis* y *De jure belli*.

El descubrimiento del nuevo continente significó para España la obtención de un conjunto de beneficios económicos, pero sobre todo la recuperación del quebranto debido a la guerra contra los pueblos de Medio Oriente, es decir, para los reyes llegó como un vasto territorio de regalo. Es en la elección *De indis* que Francisco de Vitoria se pregunta hasta dónde son legítimos los títulos que las coronas española y portuguesa recibieron con el aval del papa Alejandro VI para dominar a los indios.⁹⁷

La pregunta pareció estorbar a más de uno que tenía intereses en los territorios recién descubiertos, pues parecía que eran los escrúpulos de un religioso inconforme y la situación de España y Portugal no estaba para esos menesteres. La cuestión de fondo denotaba el afán por descubrir cuáles habían sido los beneficios concedidos, pero también cuáles eran las obligaciones que conllevaba dicha bula para los conquistadores. ¿Quiénes eran los indios recién descubiertos? ¿esclavos o señores? La respuesta de Francisco de Vitoria es que eran dueños y señores, por tanto, con posesión de bienes y con derecho de no ser explotados.

Uno de los connotados argumentos es el referido a los pecados, pues se tenía la idea de que al no estar bautizados los indios estaban en pecado, y al estarlo no podían disfrutar de los bienes de la tierra como hijos legítimos de Dios, por lo cual su condición era reducida a la animalidad y ya que eran animales podrían ser tratados como esclavos. Pero Francisco de Vitoria puntualizó: “que el pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni dominio alguno”, esto lo demuestra tomando el ejemplo de los herejes, que al estar en pecado mortal, ya fuera de la iglesia, siguen conservando sus bienes, es decir, su derecho a la propiedad.⁹⁸

La contra argumentación no esperó, se decía que los indios no podían poseer debido a que

⁹⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁹⁷ Angel Ossorio, *El pensamiento vivo del padre Vitoria*, p. 38.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 39.

eran insensatos e idiotas, a lo que el religioso respondió: “los insensatos pueden ser dueños porque pueden padecer ofensa, y por lo tanto, tienen derechos”.⁹⁹ Con esto tomaba como ejemplo a aquellos que por inmadurez mental eran herederos de bienes y no podían ser despojados de los mismos.

Como ya señalé anteriormente, la importancia de las elecciones *De temperantia*, *De indis* y *De jure belli* radica en el hecho de que Vitoria reconoce a los indios como sujetos de derecho. De este reconocimiento se siguen las críticas de quienes ven con preocupación que se dé marcha atrás en el proceso de colonización y dominio español. Sin embargo, Vitoria afirma que ese proceso es irreversible ya que los títulos ya han sido dados a los monarcas y lo único que intenta hacer al abordar este tema es clarificar de dónde vinieron los límites del dominio otorgado por el papa sobre los indios. Así lo escribe en *De indis*: “Ni los príncipes de España, ni sus consejeros están obligados a examinar y tratar de nuevo todos los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció, máxime tratándose de aquellas cosas que en pacífica posesión y de buena fe ocupan los príncipes”.¹⁰⁰

Algo que puede ayudar al entendimiento de las elecciones hechas por Vitoria sobre los derechos de los indios, es la lectura de una carta escrita a Miguel de Arcos en 1534 y en la que detalla que siente “que se le hela la sangre del cuerpo” al enterarse de la manera en la que los españoles que conquistan el Perú, que llama “peruleros”, hacen guerra a los naturales aun cuando los indígenas ya eran vasallos del emperador Carlos V y no podían ya inferir daño alguno. Así nos lo relata María del Carmen Rovira Gaspar en su obra *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*,¹⁰¹ en la que sostiene que Vitoria declara que prefiere que se le seque la lengua y la mano antes que afirmar que los mencionados peruleros son inocentes, pues para él, la guerra de conquista es algo inhumano y fuera de toda cristiandad.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ Francisco de Vitoria, *Relecciones del estado de los indios, y del derecho de la guerra*, traducido por el P. Teófilo Urdanoz OP con una introducción de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 1974, p. 23.

¹⁰¹ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 199.

Con este telón de fondo ya podemos darnos una idea de la defensa que el autor intenta hacer de los derechos de los indios, quizá movido por su formación cristiana o humanista, o tal vez, por las noticias que se tenían de las “hazañas” españolas en el continente americano. Como haya sido, pasemos a la materia que nos corresponde, el análisis de las relecciones sobre los derechos de los indios en América.

De temperantia o Sobre la templanza.

Esta relección fue dada entre 1536 y 1537¹⁰² y en ella se aborda, entre otros asuntos, la licitud de comer carne humana. Pareciera que este tema sale del contexto de los derechos que plantea Vitoria sobre los indígenas, pero en dicha relección, aunque no se centra en la licitud del dominio de los reyes sobre los naturales de América, sí deja ver que en el fondo hay una preocupación por relativizar y entender las costumbres que tenían los indios, entre ellas la de comer carne humana. La razón por la que se hace esta pregunta Vitoria se entiende cuando se cotejan las versiones entre las distintas copias de la relección. Entre estas copias se halla una carta de Miguel de Arcos citando un cuestionamiento de Vitoria: “Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en su sacrificio.”¹⁰³

Parece que este enunciado, según coteja Vicente Beltrán Heredia en 1929, no se encuentra en todas las copias de la relección, por lo que es muy probable que haya sido eliminado por el mismo Vitoria para evitar más polémica en este asunto. Lo que nos dice también este enunciado, es que en la mente de Vitoria ya está la cuestión de los límites del dominio de la corona sobre los indios.

Sobre la cuestión de si es lícito o no comer carne humana y hacer sacrificios de humanos, Vitoria concluye en la cuestión séptima que los sacrificios humanos están prohibidos por el

¹⁰² Fechado según Vicente Beltrán Heredia en su obra *Francisco de Vitoria*, p.81.

¹⁰³ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria...* p. 201

derecho natural y divino.¹⁰⁴ Pero es de notar, que para llegar a la conclusión de la no licitud en este asunto, Vitoria relativiza con ejemplos de la Biblia, entre ellos, señala Carmen Rovira,¹⁰⁵ se encuentra el ejemplo de Jefé que sacrificó a su única hija y que en la Carta a los Hebreos es contado entre los santos. La pregunta que inquieta a Vitoria para relativizar más el asunto de las costumbres es ¿cómo es posible que alguien que sacrifique a una persona sea santo? Y más aún, que la inspiración para hacer el terrible acto haya venido de Dios. Así el mismo Vitoria dice que hasta nuestro Redentor se sacrificó a sí mismo en la cruz.

Terminada la cuestión respecto a la ilicitud del acto de comer carne y de realizar sacrificios humanos, Vitoria se plantea si es lícito a los príncipes declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne y realizar sacrificios humanos. La respuesta a esta cuestión es negativa. Los príncipes “no deben declarar la violencia contra las naciones que realizan dichos sacrificios humanos, ya que no pueden ser claramente convencidos de que obran mal y por lo mismo no pueden ser condenados jurídicamente; y como nadie, sin ser antes condenado, puede ser castigado, así tampoco se puede constreñir por medio de la guerra o la persecución a los pueblos que cometen tales pecados.”¹⁰⁶

En esta parte me parece que uno de los criterios por los que aboga Vitoria para no hacer la guerra a dichos pueblos tiene que ver con el desconocimiento de las leyes que podrían juzgar a los indios y con que no se les puede convencer de que están actuando mal, incluso cuando están violando el derecho divino y el natural. No se les puede juzgar, puesto que son paganos y no se les puede obligar a abrazar la fe, con ello también afirma que no son súbditos del poder espiritual del papa, ya que no están bautizados. Pareciera que Vitoria con estas afirmaciones se declara contra el poder del rey y del papa, pero, además parece cuestionar que la evangelización continuara en aquellas tierras. El papa, al no tener poder espiritual sobre los paganos no podía conceder poderes a los príncipes para conquistar y tomar los bienes de los indios.¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 209.

En este mismo sentido, en la relección pone de manifiesto la importancia de los sacerdotes indígenas, ya que según él tienen una función moral y social y reconoce que algunos son necesarios para la salud espiritual de los ciudadanos.

Sobre la licitud o no de la guerra contra los que comen carne nos dice que una vez que se ha logrado el objetivo de las guerras, que es la liberación de aquellos que se encuentren en peligro de muerte por los sacrificios humanos, la guerra debe parar, ya que no es lícito prolongarla. Parece pues que en todo momento el objetivo de Vitoria es evitar los excesos e invitar a que los actos de guerra sean los propios de un rey cristiano. De la misma manera dice que el príncipe cristiano no debe sobrecargar a los bárbaros “más que a sus súbditos cristianos”, esto incluía el pago de tributos y privarlos de la libertad.

Me parece que este conjunto de afirmaciones, bien nos pueden ayudar a ir definiendo criterios que vayan dando forma a la reflexión sobre la ciudadanía. Uno de los elementos que aparecen en esta relección es la homologación de los indios del nuevo continente con los súbditos cristianos del rey. Y desde esa igualdad Vitoria argumenta la defensa de estos grupos contra lo que él consideraba abusos propios de la conquista.

De Indis o Sobre los indios.

La relección *Sobre los Indios* fue dada durante el curso de 1537 y como señalé anteriormente aborda los títulos por los cuales los indios llegaron al dominio de los conquistadores españoles. Esta relección presenta una dificultad con relación a la relección *De temperantia* debido a que Vitoria, en la argumentación de los títulos concedidos para hacer la guerra a los indios, parece favorecer dichos títulos, más aún, termina sin tratar en la relección los títulos legítimos concedidos a los españoles sobre los indios.

La primera parte de la relección aborda qué derechos han permitido a los españoles dominar a los indios de los territorios recién descubiertos. En la segunda parte Vitoria se pregunta hasta dónde llega la autoridad de los españoles sobre los indios, en lo que se refiere a lo civil y temporal. Por último, en la tercera parte se cuestiona qué pueden hacer los reyes y la

iglesia en lo referente a los indios en lo que toca a lo espiritual y a la religión.

Lo primero que llama la atención de esta relección es la justificación inicial, pues Vitoria dice que parece inútil volver a abordar un asunto cuando ya ha sido tratado.¹⁰⁸ Pareciera que el autor se mete en un asunto que no tiene interés para la sociedad dado que ya se resolvió. Pero advierte que en los casos en que hay lugar a dudas sí merece ser abordado dicho asunto. Por ello, Vitoria recomienda el consejo de los sabios en las cosas dudosas. Estos sabios no son más que aquellos a los que la iglesia ha constituido como peritos en las ciencias humanas y divinas.¹⁰⁹ Por último, Vitoria da razones para abordar el asunto de los bárbaros recién descubiertos: la primera justificación son los sucesos que ha escuchado el autor sobre matanzas y desposesiones que hacen preguntarse si ha sido justo o injusto tal asunto. La segunda excusa es que, aunque no existiera duda sobre el asunto, parece normal plantear discusiones sobre ciertas materias no sólo para deliberar sino para demostrar. Tercero, Vitoria sostiene que, aunque el asunto ya ha sido tratado por sabios y jurisconsultos, este tema no corresponde al derecho humano sino al derecho divino. Y, por último, en un asunto tan grande como lo es el dominio de los bárbaros, suelen ocurrir dudas particulares que merecen debate.

El asunto principal de esta relección inicia con la cuestión de la posesión: “si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente”.¹¹⁰ Trata este asunto porque una de las razones por las que se afirma que los indios llegaron al dominio de los españoles es que estos tienen calidad de siervos, es decir, son considerados animales que no sirven para mandar y, por tanto, no pueden tener posesiones, y les conviene ser regidos. Otra causa, comúnmente aducida, para el dominio de los indios es que al encontrarlos los españoles no tenían señores y en razón de que no debe existir siervo sin patrón, los españoles se apoderaron de ellos.

La respuesta de Vitoria a esta cuestión es que ellos estaban en pacífica posesión de las cosas antes de la llegada de los españoles y que deben ser tenidos por verdaderos señores.

¹⁰⁸ Ver la cita textual en la página 36 de este trabajo.

¹⁰⁹ Francisco de Vitoria, *Relecciones del estado de los indios, y del derecho de la guerra*, p. 145.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 148.

Advierte Vitoria que algunos teólogos han dicho que el dominio o posesión viene como una gracia y que, por tanto, los que pecan no pueden tener posesiones. Contra esta aseveración el autor en esta relección toma lo dicho por los Santos Padres y por la Escritura y afirma que en el caso del pecado de la infidelidad no se pierde el dominio para ser verdadero señor. Así Vitoria sostiene “que como hace Dios salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y descender la lluvia sobre los justos y sobre los pecadores, así también da los bienes temporales a los buenos y a los malos”.¹¹¹ Así en el numeral 19 de la relección, Vitoria afirma que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores. Pero aún queda la duda de si no son dueños por ser idiotas o amentes. A lo que responde tomando el caso de los niños que no tienen la madurez pero que pueden tener herencias, el mismo caso lo toma para los impedidos mentalmente que pueden sufrir injurias y que sin embargo tienen derechos.

El siguiente asunto que debate Vitoria es el de los títulos no legítimos y por los que los bárbaros llegaron al dominio de los españoles. Enumero a continuación los títulos ilegítimos y la conclusión a la que llega Vitoria para afirmar que son ilegítimos. El primero es que el emperador es señor del mundo. Respecto a este título Vitoria dice que por derecho natural el hombre es libre y que por tanto no hay nadie que por derecho natural tenga el dominio del mundo.¹¹² Según esto el dominio sólo puede venir del derecho divino o natural o del humano positivo y, como bien dice Santo Tomás, el hombre es libre por derecho natural.

El segundo título que se alega es que el dominio fue otorgado por el Papa a los príncipes. Pero, como bien recuerda Vitoria, si Cristo no tuvo dominio temporal, mucho menos lo tendrá el Papa que no es más que su vicario.¹¹³ El Papa tiene poder sobre las cosas que son espirituales y en lo que sea para administrar las cosas espirituales. Y señala Vitoria que aun cuando los bárbaros no reconocen la autoridad del Papa, eso no es justificación para hacerles la guerra y

¹¹¹ *Ibidem*, p. 153.

¹¹² *Ibidem*, p. 165.

¹¹³ *Ibidem*, p. 171.

despojarlos de sus bienes.¹¹⁴ Lo siguiente que Vitoria discute es el derecho de hallazgo, la apropiación de las cosas que son encontradas sin dueño por el primero en descubrirlas. Sobre esto, Vitoria señala que los españoles no pueden tomar dichos bienes porque ya tenían dueños, es decir, les concede a los indios la propiedad de sus bienes. Otro título que Vitoria considera falso es que Dios había castigado a los indios con la ruina por las abominaciones cometidas, lo cual para Vitoria es totalmente falso porque ellos no conocían ni les habían hablado nunca de la fe en Cristo, por ello, su ignorancia los eximía de dicho castigo.¹¹⁵ Para terminar, otro título que Vitoria considera falso es el concerniente a la libre voluntad de los indígenas para ser dominados. Según Vitoria en este título se aduce que los españoles convencen a los indios de aceptar por rey al monarca español y que en base a la libre voluntad que acepta el dominio es lícito. Vitoria responde que eso no es posible, ya que para que sea válido se debe tener como requisitos que no exista ni el miedo ni la ignorancia y a él le parece que en lo sucedido en la conquista y dominación de los bárbaros “no saben lo que hacen y aún quizá ni entiendan lo que piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas a una turba desarmada y medrosa y rodeada por ellas”.¹¹⁶ Por último, otra de las ideas que refuta Vitoria es que Dios mismo hubiera hecho una donación especial a los conquistadores y que los españoles lo único que hacían era acatar la orden divina. Formula la refutación de la siguiente forma: “es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las leyes de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, lo cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna”.¹¹⁷

En el siguiente apartado de la relección Vitoria nos presenta los títulos legítimos por los cuales los bárbaros llegaron al poder de los españoles. El primero de los títulos considerado válido por Vitoria es el de la *sociedad y comunidad natural*,¹¹⁸ y según éste los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 175.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 186-187.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 190.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 193. En la mayoría de las ediciones de la relección *De indis* aparece el título como “sociedad natural y de comunicación”, pero en la edición de Emecé traducida por Luis Getino se tradujo como “sociedad y comunidad natural”.

bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.¹¹⁹ En la proposición segunda les concede a los españoles comerciar con los indios sin que ello provoque perjuicio para los bárbaros. En la tercera proposición les concede a los conquistadores la participación y comunicación de las cosas que son comunes tanto a los ciudadanos como a los huéspedes en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y a los indígenas. En la cuarta proposición determina como lícito el que los hijos de los españoles sean tratados como ciudadanos del lugar, si estos así lo desean, pero además, tienen la posibilidad de residir sin que nadie se los impida.¹²⁰

En las siguientes proposiciones se dan razones para el uso de la fuerza. Así tenemos que en la proposición quinta, Vitoria afirma que si los indios de aquel lugar no quisieran consentir con los títulos previamente enumerados y acuden a la violencia, entonces los españoles pueden usar la fuerza para defenderse y mantenerse seguros. En la proposición sexta afirma que, si consideran los españoles que no hay otra manera de garantizar su seguridad más que ocupando sus ciudades y sometiénolos, entonces pueden hacerlo de manera lícita.

El segundo título legítimo para Vitoria es la propagación de la religión cristiana¹²¹ y en el caso de que los indios se opusieran sería lícito para los españoles hacer la guerra a dichos pueblos. Como tercer título Vitoria asegura que en el caso de que los indios se conviertan al cristianismo y sus dirigentes los quieran regresar a la idolatría en la que vivían, entonces será lícito para los españoles hacer la guerra a los nativos de los territorios descubiertos. El cuarto título sostiene que cuando los indios se hayan convertido al cristianismo, es lícito para el papa nombrarles un príncipe cristiano habiendo o no causa justa para quitarles a un señor infiel. Otro título para el dominio de los indios por parte de los españoles es que los bárbaros se encuentren dominados por un tirano que los obligue a cometer actos inhumanos como los sacrificios.

El siguiente título que trata Vitoria es la verdadera y libre elección de los indios para que sean los españoles sus señores, debido a que reconozcan los bárbaros la buena administración de los españoles. El siguiente título desarrollado por Vitoria es por razón de amistad y alianza.

¹¹⁹ Francisco de Vitoria, *Relecciones del estado de los indios, y del derecho de la guerra*, p. 193.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 197.

¹²¹ *Ibidem*, p. 200.

En este título pone el ejemplo de los Tlaxcaltecas que pidieron ayuda a los españoles para luchar contra los “mejicanos”.¹²² El último de los títulos que concede como lícito es que aunque no puede decirse que los indios sean “amentes”¹²³ sin embargo, dice Vitoria, están muy cercanos a serlo, por tanto, no se considera que puedan formar una república legítima. Por esta razón, ve necesario que los reyes les impongan autoridades si es lo más conveniente para ellos.

Aquí aparece una de las primeras afirmaciones en las que Vitoria parece contradecirse. Sobre todo cuando en repetidas ocasiones defiende la posesión afirmando que la capacidad mental de un hombre no es causa para que sus bienes sean expropiados.¹²⁴ Algunos investigadores sugieren que Vitoria da por supuestos hechos que no ocurrieron en los territorios recién descubiertos. Así lo afirma Rovira Gaspar en *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*:

Por otra parte, comete un sofisma al afirmar que:

[...] los bárbaros no se hallan en estado de guerra justa con los españoles, sino que por el contrario éstos le son inofensivos e inocentes". ¿Qué entendía Vitoria por "peregrinación de los españoles por los territorios de los bárbaros"? ¿Olvidaba acaso la violencia de la conquista?, ¿la imposición del "poder" que él había juzgado como contraria al derecho natural, al humano y al divino? Insistimos, partiendo de bases falsas pretende mostrar una paz que nunca existió.¹²⁵

Así, el título de una sociedad natural y de comunicación, nos dice Rovira, parte del engaño de que ambas naciones se hallaban en paz cuando el dominio fue impuesto por la fuerza. ¿Cómo es posible una comunidad natural que comparta los recursos, cuando existen desavenencias y agresiones entre ellas? Parece pues que la crítica es acertada y la intención de Vitoria queda como una mera utopía. El siguiente título que discute Rovira es el referido al dominio dado por la predicación de la fe cristiana. El principal argumento en contra es que Vitoria nos dice que la causa para que los indios pasen al dominio es que de esta manera se podrá llevar la predicación

¹²² *Ibidem*, p. 206.

¹²³ Según el Diccionario de la Real Academia, amente proviene del latín *amens* y se refiere a la persona que no tiene juicio ni entendimiento ni razón. Una persona con algún trastorno mental.

¹²⁴ Angel Ossorio, *El pensamiento vivo del padre Vitoria*, p. 39.

¹²⁵ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria...* p. 252.

del Evangelio, pero termina haciendo una justificación del poder que usaron los españoles: “Pasa a defender el interés económico de España e incluso, a momentos, dicho interés, como ya se ha indicado, se presenta por encima del interés evangelizador. Habla Vitoria de "quebranto" y "ruina" para el tesoro español si cesa el comercio con dichos bárbaros”.¹²⁶

Pareciera pues que Vitoria cambia el tono del discurso que había iniciado en *De temperantia*, sin embargo, me parece que algunos aspectos en *De indis* merecen ser rescatados si se pretende hacer una reflexión de la ciudadanía. Me refiero específicamente a la “sociedad natural y de comunicación”, pensamiento que puede ayudarnos a comprender de manera profunda el concepto de ciudadanía.

***De jure belli* o Sobre el Derecho de Guerra.**

Esta relección fue dada entre 1538 y 1539. En ella, Francisco de Vitoria se propone continuar con el análisis de los derechos otorgados a los españoles por el rey para el dominio de los territorios de la Nueva España recién descubiertos. Según esto, por el hecho de haber sido conquistados, todas sus posesiones, incluidos sus territorios, pasaban a ser propiedad de los conquistadores. Así desde el principio Vitoria argumenta por qué aborda este tema para “dejar completa la relección anterior”.¹²⁷ Sin duda una de las cuestiones que no se aborda, ni en la relección *De indis* ni en ésta, es la que se refiere a los títulos legítimos de los llamados bárbaros.

Vitoria divide la relección en cuatro cuestiones: la primera es referida a la licitud que tienen o no los cristianos para hacer la guerra. La segunda se dedica a aclarar en qué autoridades recae el derecho de declarar y hacer la guerra. La tercera analiza cuáles serían los requisitos para decir que una guerra es justa y, por último, la cuarta discute qué cosas estaría permitido hacer con los enemigos. Quizá el tema de la relección nos parecería no tener continuidad con

¹²⁶ *Ibidem*, p. 253.

¹²⁷ Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, Emecé, Buenos Aires, 1946, p. 214.

la relección *De indis*, puesto que su mismo título declara que el tema principal es la licitud de la guerra, pero no hay que olvidar que lo que en el fondo se trata es la licitud del dominio que ya se estaba ejerciendo sobre los indios y que, además, uno de los mecanismos para llegar al dominio de los pueblos fue la guerra. De ahí, la importancia que le dio Francisco de Vitoria a esta reflexión.

La primera de las cuestiones tratada es si es válido para los cristianos hacer la guerra. Una de las primeras trabas para usar la fuerza es el pasaje del evangelio de Mateo 5: “Si alguno te hiriere en la mejilla derecha, preséntale la izquierda” y Vitoria intenta resolver el problema diciendo que esto no es un precepto sino un consejo, por ello muestra que todas las guerras en las que han participado los cristianos han tenido que ir en contra del consejo del Dios. Como argumento, Vitoria retoma a santo Tomás en *Secunda Secundae* y cita: “Es lícito tomar la espada y usar las armas contra los malechores interiores y contra los ciudadanos sediciosos, según el texto de Rom. 13: *no en balde lleva la espada, porque es ministro de Dios y vengador para castigo de todo el que obra mal*. Por consiguiente, Vitoria concluye que es lícito usar la espada y las armas contra los enemigos Exteriores”.¹²⁸

En esta primera cuestión Vitoria argumenta, además, que es lícito guerrear contra otros pueblos pues hasta Abraham peleó contra cuatro reyes, así lo demuestra el Génesis. Y como también el rey David peleó contra los filisteos, Vitoria llega a la conclusión de que los cristianos también pueden hacer la guerra.

Me parece que esta argumentación parece débil porque no explicita bajo qué argumentos él está definiendo que lo dicho en los Evangelios es consejo y puede ser tomado en cuenta o no. No se ven claros en el texto los criterios por los que el Evangelio deba tomarse como consejo o como prescripción.

La segunda cuestión que Vitoria ve conveniente es determinar quién o quiénes son los que deben declarar la guerra, para lo cual propone como primera figura la de cualquier hombre

¹²⁸ *Ibidem*, p. 216.

particular. Todo hombre puede usar la guerra siempre y cuando ésta sea por razones de defensa.¹²⁹ La segunda figura que puede declarar la guerra es la República, y lo hace con el interés de defenderse pero también de defender a los suyos y pedir una reparación por el daño causado. Por último, la tercera figura a la que le es lícito hacer la guerra es el príncipe, para lo cual Vitoria propone una diferencia entre lo que es una República y lo que es el príncipe, pues no deben ser considerados sino aquellos que tienen una jurisdicción alta. Por tanto, quiénes sólo son gobernadores y forman parte de un reino más grande no pueden hacer la guerra.

Esta cuestión es poco clara porque no nos dice en el caso de los indígenas si a estos, al formar parte de un pueblo con sus propias autoridades y con su propio príncipe, les es lícito también defender a sus ciudadanos de las invasiones españolas. Me parece que es complicado que Vitoria pueda hacer esa defensa pues al conceder autoridad a los españoles no se ve por qué los dominados no puedan actuar en consecuencia para defenderse de lo que aquellos hacían en los nuevos territorios.

En la tercera cuestión, la referida a las causas para declarar la guerra, Vitoria es claro al afirmar que no es válido hacer la guerra por motivos de religión, ni para ampliar el territorio, ni para la gloria del príncipe y pone como única causa la injuria recibida. Vitoria acepta que los hombres vayan a la guerra siempre y cuando sea por venganza, es decir, cuando ya han recibido previamente un daño que necesite ser saldado y no se vea más que la guerra como el único camino para saldar el asunto. De nuevo, Vitoria pone como último recurso la guerra.

Sobre la cuarta cuestión, Vitoria postula no sólo que es lícita la guerra, sino que afirma que es lícito hacerla cuando ocurre justamente. Dentro de lo que es lícito pone como límite primero lo que sea necesario para defender el bien público, es lícito recuperar todas las cosas pérdidas y sus intereses, e incluso nos dice que es lícito cobrarse con los bienes del enemigo los gastos de la guerra y todos los daños causados. Las proposiciones cuarta y quinta van más allá de buscar resarcir los daños, propone que el príncipe haga todo lo necesario para garantizar la

¹²⁹ *Ibidem*, p. 218.

paz y la seguridad y esto incluye que pueda construir o destruir en territorio enemigo.

En la quinta proposición afirma que está permitido vengarse del enemigo. Con ello no sólo se da carta abierta para la invasión sino que también se pone como razón de la guerra la venganza. Esto viniendo de un religioso es una contradicción sobre todo cuando al principio de la relección Vitoria expone que el capítulo 5 del Evangelio de Mateo invita al perdón y la misericordia de quiénes nos inflijan algún tipo de daño. Me parece que algo que podría aclarar los por qué de las contradicciones en el pensamiento de Vitoria radica en el contexto mismo en que estaba dictando las relecciones y que seguramente influenció al autor.

Las contradicciones vitorianas

No hay lugar a dudas de que el pensamiento de Francisco de Vitoria fue de ayuda para el reconocimiento del derecho de posesión de los indios recién descubiertos y en este reconocimiento muestra un adelanto en la idea de igualdad de derechos y los límites que debe tener el poder. Sin embargo, también se presentan, entre una relección y otra, aspectos contradictorios, incluso estos elementos son visibles dentro de una misma relección.

En general, en la relección *De indis* se puede ver que hay notables diferencias entre la parte tercera de la misma relección y las dos primeras partes. En la parte tercera Vitoria aborda los títulos legítimos por los cuales los bárbaros llegaron al dominio de los españoles, entre estos títulos destacan el primero y el octavo.

El primer título es el *de la sociedad y comunidad natural*, y en él se plantea que a los españoles de manera pacífica y sin detrimento de los indios les es lícito ‘peregrinar’ en los territorios de los indios. De igual manera, este título concede a los españoles el derecho de establecer comercio entre España y los nuevos territorios recién descubiertos. Como señalé anteriormente este título está basado en la idea de que la conquista fue un proceso pacífico y que, por tanto, los indios no tenían el derecho de oponerse al ingreso y ocupación de territorios realizado por los españoles. Me parece que es una contradicción causada por un presupuesto falso. Ese presupuesto es que la conquista y en general la ocupación se hizo de manera pacífica,

cuando por todos es sabido el uso de la violencia para ocupar los territorios recién descubiertos. No parece que Vitoria tome en cuenta el daño que los españoles infringieron a los nativos ni que estos últimos estaban en su pleno derecho al resistirse a la conquista y al saqueo. Y segundo, este título especifica que para crear una sociedad y comunidad natural es necesario que se establezcan lazos comerciales y que los beneficios de la tierra se compartan. Me parece que el problema de este título es la desigualdad en cuanto a la explotación y el despojo al que se vieron sometidos los indios, pues donde se metían como “peregrinos” los españoles, casi en automático los indios quedaban subyugados a ellos.

En cuanto al octavo título, Vitoria concede la tutela de los indios a los españoles y toma como excusa la capacidad mental de los bárbaros para sostener que “parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima”.¹³⁰ Digo que es una contradicción porque en la primera parte de la relección *De indis*, en el numeral 22 afirma:

Mas ¿qué decir de los amentes? Me refiero a los que ni tienen ni hay esperanza de que tengan el uso de la razón. Establezcamos la tercera proposición. Parece que también pueden ser dueños los amentes, puesto que pueden padecer injurias; luego tienen derechos; pero si pueden o no tener dominio civil, se remite a los jurisconsultos.¹³¹

Más aún, en el numeral 23 asegura: “Tampoco la demencia impide a los bárbaros ser verdaderos dueños”.¹³² Me parece que cabría entonces preguntarse: si los indios pueden tener posesiones libremente, y por ende las administran y organizan a su conveniencia, ¿qué criterios se toman en cuenta para que la forma de administración española sea considerada mejor que la india?, ¿por qué tendrían que ser los españoles los que tutelen a los indios y no otra nación? ¿y hasta cuándo se debe retirar la tutela a los indios? Todas estas cuestiones Vitoria no las respondió y deja el camino abierto para que el dominio sobre los indios y el despojo se amparen en un título que es a todas luces desventajoso y poco claro.

Estas contradicciones se entienden por la censura que Vitoria padeció y que lo obligó a

¹³⁰ *Ibidem*, p. 207.

¹³¹ *Ibidem*, p. 160.

¹³² *Idem*.

bajar el tono de su argumentación contra el dominio de la corona española en los territorios recién descubiertos. Así lo deja en constancia la carta de Carlos V al prior de San Esteban de Salamanca de la que transcribo los siguientes fragmentos:

Padre Prior del monasterio de satisteban de cibdat de Salamanca yo he sydo ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y tambien de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y se hacen en estos reynos[...]por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que delos susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado asi en los sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente [...] y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello.¹³³

Como la carta muestra, no agradó mucho a la corona española que se cuestionara la legitimidad de los dominios otorgados por el Papa en los nuevos territorios. Además, en esta misiva se hace notar que dentro del convento hubo quienes no estaban de acuerdo con lo expuesto por Vitoria y que llevaron estas diferencias hasta la corte del rey Carlos V. Me parece importante ver que en la carta el tema que causó escozor entre la corte fue ver desacreditada la autoridad del Papa sobre el poder temporal.

En segundo lugar, es importante subrayar la sanción que consistió en la confiscación de todos los documentos donde se abordaba el asunto del dominio de la corona sobre los nuevos territorios y la obligación de pedir licencia para tratar dichos temas. Seguramente esto fue lo que hizo que durante mucho tiempo las relecciones de Francisco de Vitoria no se imprimieran, de hecho tuvieron que esperar hasta después de su muerte.

Pareciera que el discurso suavizado de su doctrina sobre los derechos de los indios lo llevó a cometer estas contradicciones. Probablemente una de las explicaciones que Vitoria

¹³³ Francisco de Vitoria, *Relectio de indis o libertad de los indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997, pp. 152-153. El documento es reproducido en el apéndice V.

devela sobre el porqué de estas antinomias, se encuentra en una carta escrita al padre Arcos sobre los negocios de las Indias el 8 de noviembre de 1534. En este documento se puede leer la preocupación que Vitoria tiene por los indios y por la manera en que son sometidos por los españoles, aun cuando los nativos se hallan en paz con los conquistadores. Vitoria explica en la carta el predicamento en el que se encuentra al dar su opinión sobre los asuntos de las Indias por lo que él se queda callado o se niega a dar opinión por temor a ser tenido por muchos como contrario a las enseñanzas del Papa y contrario a las acciones de Rey: "... Si lo condenáis así ásperamente, escandalizasen; y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque poneis en duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al emperador, que condenais a su Majestat y que condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca".¹³⁴

Le preocupación de Vitoria proviene de que sabía que estaba siendo vigilado por las autoridades y que veía que le era imposible callar cuando se le preguntaba pues consideraba inhumana la manera en que los indios eran desposeídos.

Ciudadanía Vitoriana.

Francisco de Vitoria en sus relecciones cuestiona la legitimidad del dominio español sobre los indios en los territorios recién descubiertos y, con ello, nos presenta su idea de ciudadanía. El primer elemento que puede distinguirse es el tema de la igualdad, pues equipara a los nativos de la Nueva España con los súbditos del rey. Valora que son sujetos de derechos y no cosas, además de que considera que desconocen la ley y que por ello no la violan. Nos dice Vitoria que no se les pueden quitar sus posesiones por el hecho de comer carne humana pues no saben que lo que hacen está prohibido. Vitoria analiza también el derecho a poseer, por ello cuando aborda la legitimidad de los títulos por los cuales los indios vinieron al dominio español, se pregunta si los naturales de las Indias pueden o no poseer. Si es afirmativa la respuesta, deben ser tratados como sujetos de derecho. A lo que Vitoria da una respuesta afirmativa, puesto que

¹³⁴ Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 19.

también pueden padecer injurias, es claro que tienen también derechos. Otra característica del modelo de ciudadanía vitoriano es que está en relación con otras ciudadanías sin importar si se es o no natural de determinado territorio. En este sentido aboga por la creación de una sociedad natural y de comunicación en la que los individuos compartan los recursos siempre y cuando no se dañe el bien público y privado. De hecho, para Vitoria resulta injusto que no se permita el paso libre para los peregrinos con intenciones pacíficas. En este sentido, podría decirse que Vitoria es el precursor de la defensa del derecho de migrar, siempre y cuando no se socave el derecho de posesión de quiénes viven en esos lugares.

Vitoria concibe así una ciudadanía con capacidad para hacer libre y verdadera elección de lo que es conveniente, incluso si se desea otro gobernante, así lo demuestra en los títulos legítimos por los que los indios vinieron al dominio de los españoles en la relección *De indis*. Me parece, además, que su idea de ciudadano incluye la participación de éste en los procesos de organización de la sociedad, y por ello, considera que los indios deben ser tutelados por los españoles para que los instruyan en cómo deben organizarse. Este asunto de la tutela española sobre los naturales de la Nueva España es herencia de los griegos, pero me parece que nos puede ayudar a entender la tutela del Estado hoy sobre sus ciudadanos. Una tutela entendida como la institución que procura el desarrollo de los tutelados.

Vitoria también muestra que la ciudadanía da la capacidad de hacer pactos que le ayuden al hombre a garantizar la seguridad de la sociedad. Por ello justifica el uso de la guerra a aquellos que dañen el bien público. No ve hombres separados, es decir, no es el tipo de ciudadanía individualista que enfatiza la independencia y autosuficiencia del hombre. Y, como antes he señalado, Vitoria aboga por la creación de una *Sociedad Natural y de Comunicación* donde los hombres vivan de manera pacífica compartiendo los recursos y permitiendo el libre tránsito por los territorios independientemente de quiénes sean sus dueños.

Conclusión de la vida y obra vitoriana.

En este capítulo más que hacer una revisión biográfica exhaustiva sobre la vida y obra de Francisco de Vitoria, me propuse conocer algunos datos relevantes en torno a su vida que pudieran servir para entender su obra. En el análisis que presento de su obra, me he centrado en tres selecciones: *De temperantia*, *De indis* y *De jure belli*.

De temperantia o Sobre la Templanza, es una selección en la que asume la defensa de los indios de los territorios recién descubiertos y este asunto lo aborda desde la pregunta sobre la licitud de comer carne humana, costumbre que según los conquistadores tenían los indios de nuevos territorios. Vitoria concluye que aunque la costumbre de comer carne es un ilícito, no se puede acusar a los indios de cometer ese pecado debido a que desconocen que comer carne humana es pecado. Vitoria se centra en esta pregunta porque considera que es una excusa para que los españoles les declarasen la guerra a los naturales de los nuevos territorios. Vitoria es contundente al establecer que no se puede atacar dichos pueblos a causa del desconocimiento de que obran mal al comer carne humana, y como nadie puede ser castigado sin juicio de condena, no se puede usar la guerra para castigarlos.

En la selección *De indis* Vitoria se propone cuestionar los títulos por los cuáles los indios vinieron al dominio español. Tiene la dificultad esta selección de que parece favorecer los títulos del dominio español estableciendo como excusa la tutela española sobre los indios, pues éstos son ‘amentes’ y necesitan quién les enseñe cómo organizarse. Esto es una contradicción con su mismo pensamiento en *De temperantia*, selección en la que afirma que no era lícito hacer guerra a los indios poniendo como excusa su capacidad mental, ya que, si pueden padecer injuria, es claro que pueden tener derechos y por ende pueden tener posesiones. Dentro de esta selección merece ser rescatada la idea de *Sociedad natural y de comunicación* aunque la utiliza para justificar que los españoles ingresen en los territorios recién descubiertos. Esta sociedad que plantea Vitoria nos puede dar pistas para una ciudadanía global debido sobre todo a la aplicación del derecho de gentes, entendido como derecho que se establece entre los distintos pueblos.

Por último, en la selección *De jure belli* o Sobre el derecho de guerra, Vitoria examina los

títulos por los que sería lícito declarar la guerra. Entre las proposiciones para declarar la guerra está la seguridad del pueblo que está en paz y se ve en peligro de invasión por otro, y la venganza por el daño cometido. Uno de los candados que Vitoria establece es que el daño infligido por la venganza contra el enemigo no debe ser mayor al cometido. Esto da carta abierta a la conquista, pero también evita que se caiga en los excesos cometidos por los conquistadores en otros continentes.

Para terminar con la obra de Vitoria, es claro que su pensamiento presenta contradicciones, sobre todo en la elección de *De indis*, pero se entiende debido a la censura que sufrió por parte de Carlos V quien intentó acallar los cuestionamientos sobre su autoridad y la del papa en los títulos de conquista que España tenía sobre el nuevo continente.

Fuera de las elecciones podemos encontrar la idea de una ciudadanía que rebasa las fronteras nacionales en su propuesta de una sociedad natural y de comunicación. También ve en el ciudadano la capacidad de establecer pactos que le ayuden a garantizar su seguridad, pero sobre todo intenta que tanto indios como españoles estén en paz. Es decir, la ciudadanía que plantea Vitoria reposa en el establecimiento de la paz. Además, pueden verse en su idea de ciudadanía los ideales de igualdad y justicia. Por ello, equipara en derechos tanto a españoles como a indios, de manera que ambos puedan gozar de los bienes del territorio, sin detrimento de los poseedores.

Capítulo III. Más allá de la ciudadanía moderna.

La ciudadanía es una de las instituciones de la sociedad que se ha visto confrontada por un lado por los fenómenos de migración humana y por el otro por la defensa de los derechos de las minorías. En el caso de la migración humana, una de las preocupaciones de quienes arriban a un país distinto al suyo es obtener las seguridades que otorga la ciudadanía. Sin embargo, debido a las políticas para garantizar la seguridad de los ciudadanos nativos es muy difícil acceder a un documento que les dé reconocimiento como ciudadanos en el país de destino. Es por estas dificultades que surgen dudas en torno a los mecanismos para integrar a quienes no tuvieron el privilegio de haber sido reconocidos como ciudadanos desde el nacimiento.

Las preguntas que surgen en torno a la ciudadanía claman una nueva definición de lo que significa ser ciudadano, pues pareciera que el concepto mismo es insuficiente para garantizar que quienes no cuentan con la ciudadanía puedan ser respetados y puedan participar en la sociedad a la que han llegado. Quizá uno de los elementos que se tienen que distinguir de la ciudadanía es esta dualidad que por un lado une a la comunidad y por el otro excluye a otros que no son miembros. Unidad porque permite que quienes tienen la ciudadanía puedan tomar parte en la construcción de la comunidad a la que pertenecen. Exclusión porque la ciudadanía también apunta a lo que no somos como comunidad y a los que no son como nosotros o no participan de lo que nosotros somos.

Por ello me parece importante la revisión de los tres elementos que según Thomas H. Marshall y Burton¹³⁵ componen la ciudadanía, me refiero a la ciudadanía social, la ciudadanía política y la ciudadanía civil. Para esta revisión me apoyo en algunas de las ideas de la obra *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*¹³⁶ de Adela Cortina en la cual hace una revisión de estos elementos y propone abordajes¹³⁷ que podrían enriquecer el concepto de ciudadanía.

¹³⁵ Thomas Humphrey Marshall y Thomas Burton, *Ciudadanía y clase social*, p. 22.

¹³⁶ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2001.

¹³⁷ Adela Cortina agrega los conceptos de ciudadanía económica y multicultural. En este trabajo me centraré sólo en los elementos clásicos definidos por Marshall y Burton.

A la luz de esta revisión y de las ideas de Francisco de Vitoria sobre el establecimiento de una Sociedad de Naciones, me propongo aclarar si es posible instituir una nueva ciudadanía que, en la medida de lo posible, trascienda la delimitación que se ha hecho de este concepto sobre la base de la idea de soberanía del Estado nación.

Ciudadanía política.

Hemos visto que según Thomas H. Marshall y Thomas Burton la ciudadanía está compuesta por una ciudadanía civil, una ciudadanía política y una ciudadanía social.¹³⁸ La ciudadanía se ha entendido como la pertenencia a una comunidad que se constituye de acuerdo con los términos que elige dicha sociedad, y que desde sus inicios está ligada a la igualdad y a la libertad.¹³⁹ Estos elementos también son tratados por Adela Cortina en su obra *Ciudadanos del mundo*.

El primer elemento que aborda Cortina es la Ciudadanía política. Para esta autora, es claro que la ciudadanía es “una relación política entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente”,¹⁴⁰ por ello, sostiene Cortina, resulta evidente que el reconocimiento de la integración del individuo a la comunidad política se manifiesta como Estado nacional de derecho. Así el vínculo político por el que el ciudadano es reconocido se constituye como parte de la identidad del ciudadano.¹⁴¹ Es importante notar que el estatuto de reconocimiento del ciudadano lo brinda la comunidad y que es el Estado el que establece reglas en nombre de esa comunidad.

Cortina afirma que esta capacidad de identificación social es una característica de la ciudadanía que forma la identidad. Pero aclara: “la trama de la ciudadanía se urde en dos tipos

¹³⁸ Thomas Humphrey Marshall y Thomas Burton, *Ciudadanía y clase social*, p. 23.

¹³⁹ Nicola Abbagnano y Giovanni Fornero, *Diccionario de Filosofía*, 4a edición, p. 168.

¹⁴⁰ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo...*, p. 39. Es una cita textual de Derek Heather.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 39-40.

de mimbres: aproximación de los semejantes y separación con respecto a los diferentes”.¹⁴² Según esto el concepto de ciudadanía ha llevado a definir quiénes son los que pertenecen o no a una comunidad y ésta es una de las dificultades actuales de la ciudadanía sobre todo para quiénes son excluidos al no tener la ciudadanía. Cortina afirma que esa dualidad debe ser superada pues parece incorrecto querer reducir la persona al ciudadano,¹⁴³ como también sería incorrecto querer reducir la religión de la persona a la religión de la ciudad y, con esta idea, Cortina recuerda que:

Las religiones griega y romana son *religiones de la ciudad*, nacionales, que unen en torno a unos símbolos sagrados a los ciudadanos de esa comunidad y les separan de los demás. El cristianismo es una *religión de la persona* que la vincula con un Dios trascendente y con una comunidad universal, por eso es inevitablemente anti-nacionalista, por eso liberalismo y socialismo, herederos suyos, son inevitablemente cosmopolitas¹⁴⁴.

Según lo dicho por Cortina para la construcción de una nueva ciudadanía tendríamos que renunciar a querer identificar el concepto de persona con el de ciudadano. Probablemente lo que Cortina está proponiendo podría interpretarse como señales de renuncia a dar un carácter universal a la ciudadanía, y con ello, se perdería la posibilidad de identificar persona con ciudadano. Pero ése es precisamente su planteamiento: no se puede reducir la persona a la ciudadanía, porque la ciudadanía no puede abarcar el carácter universal de la persona. En contraste tendríamos que “unir desde la raíz la ciudadanía nacional y cosmopolita en una identidad integrativa”.¹⁴⁵

Para llegar a esa identidad integrativa, Cortina propone recordar que la relación política del ciudadano con la comunidad viene de las raíces republicana y liberal. La primera se refiere a la vida política en la que el hombre se junta para buscar el bien mutuo, y en la segunda, la política es un medio para realizar los ideales de la vida privada. Bajo estas dos raíces se encuentran dos formas en las que se entiende la democracia como “democracia participativa” y como

¹⁴² *Ibidem*, p. 40.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Idem*.

“democracia representativa”.¹⁴⁶

De estas dos formas pareciera que el ciudadano ha optado por la democracia representativa en vez de la democracia participativa. Esta preferencia se debe al escaso deseo de participar en la construcción social. Hay que recordar que según Aristóteles el ciudadano es aquél que participa en la función deliberativa. El ciudadano tiene, por así decirlo, la nota constitutiva de la participación en la construcción de su ciudadanía, aunque algunos también han propuesto la existencia de la ciudadanía pasiva. Cortina nos recuerda que los habitantes del Estado griego no eran todos participativos y eso queda manifiesto, porque para participar en la Grecia antigua se tenía que ser ciudadano y esto excluía a los niños, mujeres, extranjeros y esclavos. Además, esa libertad del ateniense consistía en participar en la Asamblea, pero eso no lo protegía de que la misma Asamblea interviniera en su vida privada. Por último, esta democracia ateniense que dependía de la congregación de los griegos en la Asamblea era posible sólo en comunidades pequeñas y no en la población tan numerosa de un imperio o nación.¹⁴⁷ Esos motivos hacían que la participación en la Asamblea se redujera y que se optara por pagarles a los ciudadanos para que asistieran a la Asamblea. La ciudadanía social griega se veía reducida a causa de la participación, pues la mayoría de quienes asistían no iban por el interés en las cosas de la comunidad sino por el bien personal.

En el modelo Romano de democracia el ciudadano ya no tiene como característica la participación en la función deliberativa de la ciudad, debido, en gran parte, al tamaño de las ciudades del imperio y, en general, a que el mismo está compuesto por una extensión enorme de territorio que complica el desplazamiento de los ciudadanos. El aporte de los romanos es crear una democracia representativa y no deliberativa. A cambio Roma ofreció una ciudadanía como estatuto legal, y aquellos a los que Roma consideraba ciudadanos estaban protegidos por medio de sus leyes: “la ciudadanía es entonces un estatuto jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos, y no un vínculo que pide

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 50-51.

responsabilidades”.¹⁴⁸

Según Cortina, con la aparición del Estado moderno emerge también el concepto de ciudadanía moderna en la que los ciudadanos son aquellos que ostentan la nacionalidad de un país. Cortina sostiene que se entiende nacionalidad como un “estatuto legal por el que una persona pertenece a un Estado, reconocido por el derecho internacional, y se adscribe a él”.¹⁴⁹ La nacionalidad de una persona implica que ésta se reconozca dentro una nación y que acepte las leyes ahí establecidas. A partir de este último elemento Cortina ve al concepto de Estado como más universal que el de Nación, pues una nación es “una comunidad acuñada por una razón común, con un lenguaje, cultura e historia comunes, a la que acompaña un requisito indispensable: la voluntad de sus componentes de configurarse como nación”.¹⁵⁰ Por el contrario, el Estado es una “unidad administrativa, en cuyo seno podemos encontrar distintas lenguas, culturas y etnias, que forman Estados plurilingües, multiculturales y poliétnicos”.¹⁵¹

Es necesario tener presente esta diferencia porque hasta ahora he identificado al Estado con la nación, como si se tratara del mismo concepto. El concepto moderno de Estado, según Cortina, integra no sólo la nacionalidad sino también las diferencias que pudiera haber entre culturas, lenguajes o etnias en una sola unidad de administrativa. Es desde esta distinción que Cortina propone características que no sólo sirvan para la construcción de un Estado incluyente o cosmopolita, sino que ayuden a la construcción de una ciudadanía que trascienda la idea de una ciudadanía que queda reducida a lo meramente nacional.

Por último, uno de los elementos que destaca Cortina es el de la construcción de la identidad del ciudadano. Ésta se logra por tres elementos que Kant proponía en una república: la libertad, la igualdad y la independencia, que se reducen a la igualdad de autonomía sin lo que una persona no se sentiría parte de la comunidad. En este Estado moderno Adela Cortina propone incluir las características propias del Estado nación, es decir, que los pueblos comparten una historia, una

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 54.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

nacionalidad¹⁵² y unos vínculos de solidaridad.¹⁵³

Ciudadanía Social.

La ciudadanía social es el conjunto de “derechos sociales, cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendida no como Estado liberal, sino como Estado social de derecho”.¹⁵⁴ En la afirmación de Cortina la ciudadanía social comprendería los derechos que permiten el bienestar de la población, sin embargo, la autora ve necesario pasar de la idea de un Estado de bienestar a un Estado de justicia.¹⁵⁵ La razón por la que Cortina propone el Estado de justicia es que el Estado de bienestar se convirtió en un “megaestado” que monopolizó todas las tareas sociales necesarias para resolver todos los problemas sociales. Este Estado de bienestar plantea como primer punto el establecimiento de mecanismos de mercado para proteger a determinados grupos. El segundo punto crea una política de pleno empleo. El tercer punto es la instauración de un sistema que cubra las necesidades que los ciudadanos con su salario no podrían cubrir y, por último, funda ayudas para los que no acceden a empleos.¹⁵⁶ Este “megaestado” que soluciona los problemas sociales se proclama, según Cortina, en Estado fiscal que grava cualquier medio económico y, por tanto, los recursos que puede gastar son ilimitados.

Teniendo acceso ilimitado a los recursos económicos busca perpetuarse en el poder. Para evitar esto Cortina reconoce la ayuda del voto como instrumento que tienen los ciudadanos para controlar el monopolio del Estado benefactor. Sin embargo, también el “megaestado” usando sus recursos recurre a la compra de votos, de manera que la ciudadanía queda sujeta a los

¹⁵² “Nacionalidad” entendida no como estatuto legal sino como sentimiento de compartir una tradición y cultura común.

¹⁵³ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo...*, pp. 62-63.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 66.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 69.

gobiernos a costa de sus mismos recursos.¹⁵⁷ Con todo, pareciera que la opción para evitar el megaestado es suprimir la institucionalización de la solidaridad y con ello todos los beneficios sociales, es decir, pasar de la solidaridad a la individualidad.

Pero Cortina considera que ninguna persona estaría de acuerdo con que se terminaran los logros sociales del Estado benefactor, más bien lo que busca la población es que se administren adecuadamente los recursos. En el fondo que lo que mueve a la sociedad no es el mero bienestar sino más bien una exigencia de justicia en lo que el Estado administra. Desde este ideal de justicia Adela Cortina propone elementos que se deben conservar del Estado de bienestar que pueden ser útiles para una ciudadanía social. El primer elemento a considerar es que, aunque el Estado puede revestir distintas formas, el Estado social de derecho tiene como exigencia ética mínimos de justicia, es decir que se encargue de la defensa de los derechos humanos y de los derechos de segunda generación tales como derechos humanos económicos, culturales y sociales. Como segundo elemento, Cortina considera que la solidaridad no debe institucionalizarse poniendo como excusa la defensa de los derechos humanos. Tercero, la solución al colectivismo del Estado es la solidaridad de la sociedad civil organizada. Por último, Cortina estima necesario tomar en cuenta que, aunque los Estados son nacionales, el Estado social de derecho se debe situar en el contexto trasnacional y mundial.¹⁵⁸

Con estos puntos propuestos por Adela Cortina, me parece importante recalcar que en el fondo el Estado social propuesto por la autora, consiste en definir mínimos de justicia que ayuden a la sociedad a pasar de un Estado omniabarcador a un Estado de justicia que sea garante del respeto a los derechos mínimos del hombre. Desde esta óptica, en la que se garantizan los mínimos de justicia para debilitar al Estado benefactor, es necesario fortalecer la solidaridad no desde el Estado sino desde la sociedad civil tal como lo propone Cortina. Esa solidaridad es la que podría fortalecer la pertenencia de aquellos que sienten por un lado garantizados sus derechos primordiales y por el otro tienen la posibilidad de participar en su propio bienestar.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 71.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 55-56.

Ciudadanía Civil.

El hombre se desarrolla dentro de un grupo social que lo identifica como parte de él. Estos grupos sociales no necesariamente se forman por intereses económicos o políticos, sino que se unen por una necesidad de socialización. Por esta necesidad surge la idea de la ciudadanía civil, una dimensión de toda persona que pertenece a una sociedad civil.¹⁵⁹ Cortina afirma que “la sociedad civil no puede entenderse como un conjunto de individuos egoístas, de modo que cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”,¹⁶⁰ y coincide con los llamados teóricos de la sociedad civil en que el hombre sólo en las organizaciones de la sociedad civil puede aprender la manera de llevar a cabo una democracia sana.

Quizá en este planteamiento de Cortina, “sociedad civil” es un término más abarcador que incluye no sólo a los ciudadanos de un país sino también a aquellos que siendo extranjeros participan en sociedades civiles fuera de sus países de origen. Esto me parece el caso de quiénes trabajan en organismos no gubernamentales para la defensa, por ejemplo, de las personas migrantes y refugiados. Es quizás este tipo de ciudadanía que rebasa fronteras y es más común en grupos organizados de la sociedad civil que trabajan de forma más profesional y en los que no sólo se comparten recursos económicos sino también humanos. Me parece además que uno de los factores, en el caso de estas organizaciones en nuestro país, es que el Estado ha dejado de garantizar los derechos elementales, no sólo a los extranjeros sino a los ciudadanos nacionales.

Esta carencia de respeto a los derechos más elementales ha sido la razón que ha llevado a la unión de distintas personas en una causa común. Esto es impensable dentro de una sociedad regida por un Estado benefactor donde el estado ha monopolizado la solidaridad de los ciudadanos.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 134.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 135.

Coincido con Cortina, en que, para la construcción de una ciudadanía social solidaria es necesaria la participación de las sociedades civiles, no sólo para remediar la carencia Estatal que ha abandonado su papel como garante de los derechos básicos, sino porque, con ello, las organizaciones educan en la civilidad y la solidaridad.

Para Cortina esta necesidad de educación se expresa en la participación libre y voluntaria en tres formas de colaboración: la primera son las organizaciones sociales (de las que ya abordamos algunos ejemplos), la segunda forma son las profesiones y la última forma es la opinión pública.¹⁶¹

Cortina rescata que las profesiones son un producto del servicio que una persona hace a la sociedad. Las profesiones tienen una parte vocacional, porque quién realiza dicha actividad toma un carácter de consagrado a una causa de gran transcendencia social y humana.¹⁶² Por último, otra forma de colaboración es la opinión pública. Cortina la entiende como protagonista de la conciencia moral social y por ello la autora piensa que ésta debe estar en comunicación con el poder económico y político, porque la función de la opinión pública es establecer una crítica a estos dos poderes, pero sobre todo mantener un diálogo.¹⁶³

La Sociedad Natural y de Comunicación y la Ciudadanía Cosmopolita.

Para abordar el término de sociedad natural y de comunicación que Francisco de Vitoria propuso en la relección *De indis*¹⁶⁴ me parece importante establecer la diferencia con otro término, el de Sociedad de naciones que Vitoria introdujo en la relección *De potestae civili*.¹⁶⁵ En esta última relección propone la creación de una sociedad civil regida por un monarca que todos los príncipes elegirían de manera libre y al cuál todos obedecerían. Esta sociedad estaría regida por el derecho de gentes ya que el alcance de éste es todo el orbe.¹⁶⁶ El elemento central

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 140.

¹⁶² *Ibidem*, p. 148.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 163.

¹⁶⁴ Ver *supra*, pp. 37-43.

¹⁶⁵ Francisco de Vitoria, *Derechos natural y de gentes*, pp. 128-130.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 138.

de la sociedad de naciones es el pacto o convenio. En cambio, como hemos visto, sociedad natural y de comunicación es el primer título de la relección *De indis* que concedía el dominio de los indios a los españoles basados en el derecho de gentes, según el cuál era ilícito entre las naciones tratar mal a los extranjeros y era loable hacer lo contrario. Este título también obligaba a los indios a permitir el paso de los españoles por los territorios y el uso de los bienes: “por derecho natural, comunes a todos son las aguas corrientes y el mar, y lo mismo los ríos y los puertos; y las naves por derecho de gentes es lícito acercarlas”.¹⁶⁷

Este título no sólo buscaba una justificación para el dominio de los españoles sobre los indios, sino que hacía lícita la explotación de los recursos en los nuevos territorios, siempre y cuando no trajeran perjuicio para los naturales de aquellas tierras. Aunque el término comunicación se ha entendido cercano al de socialidad, sin embargo, también se trataba de comunicación de las personas y comunicación de los recursos a través del comercio.

Un elemento importante que nos puede ayudar a establecer una ciudadanía cosmopolita es la socialidad. Este elemento está presente en el establecimiento de acuerdos que le permitan al hombre¹⁶⁸ el paso libre por los territorios. Es pues la socialidad el elemento que abre caminos para el establecimiento de acuerdos. Estos acuerdos no serían posibles si el hombre no reconociera en el otro su igualdad ante la ley común, que en este caso es el derecho de gentes. Esto se puede hacer patente en la defensa que hace Vitoria tanto en la relección *De indis* como en *De temperantia*, que abordamos en capítulos anteriores, y en las que Vitoria refuta las afirmaciones que no reconocían el derecho a tener posesiones de los indios recién descubiertos.

Me parece que el elemento de la socialidad es primordial para el reconocimiento de la ciudadanía, pero la socialidad debe verse no como si se tratara de una posibilidad que pudiera darse o no, sino más bien como parte constitutiva de todos los seres humanos. Es desde esta característica constitutiva que se abrirían posibilidades reales para el establecimiento de una ciudadanía cosmopolita.

¹⁶⁷ Ver *supra*, pp. 37-43.

¹⁶⁸ En el caso de esta relección Vitoria se refería propiamente a los españoles.

Ignacio Ellacuría en el tomo II de sus *Escritos filosóficos*¹⁶⁹ afirma que la “sociabilidad” del hombre comienza desde su propia realidad, es decir, está fundamentada en la especie, porque esta sociabilidad propia del hombre tiene una raíz natural, y por tanto, la sociabilidad del hombre queda modulada a la sociabilidad específica de la especie. Y, por último, Ellacuría considera que existe en el hombre una naturaleza social que:

[...] no se reduce a lo que pudiéramos llamar comunidad específica, incluso entendiendo ésta con la peculiaridad que le compete al hombre por su estricta individualidad. Ahora bien, esta individualidad, aun desde el punto de vista biológico, como hemos visto, no es una individualidad cerrada sobre sí, sino abierta a los otros de su misma especie, hasta tal punto que, en las esencias específicas, su propia individualidad queda vertida a los demás [...] Abierto a los demás no sólo como cosas, no sólo como especies, sino como personas. La coexistencia es una dimensión que afecta primaria y radicalmente al existir humano en cuanto tal.¹⁷⁰

Según Ellacuría es desde la misma individualidad del hombre que emerge su naturaleza social. Ésta no se encuentra cerrada, sino que queda vertida a los demás que se le presentan como un totalmente otro real, tal como él. Esta apertura a los otros fundamenta la convivencia y da las más distintas posibilidades.¹⁷¹ Es dentro de estas posibilidades de convivencia que se fundaría ya una ciudadanía, basada en el carácter genético de sociabilidad. Ellacuría afirma que “la interrelación personal implica unas posibilidades comunes y comunitarias, en continua variación, que deben irse realizando por la aceptación de la sociedad, que les da curso real y las pone al servicio de la comunidad”.¹⁷² En relación al problema de la aceptación de la sociedad de las posibilidades comunitarias, me parece que, ya que la idea de ciudadanía es realizable como posibilidad que acepta la sociedad, y que siguiendo la propuesta de Adela Cortina es posible educar en la aceptación de la posibilidad de una ciudadanía cosmopolita, desde la solidaridad.

Adela Cortina considera necesaria la idea de una ciudadanía cosmopolita en la cual las exigencias sociales sean el motor que dé unidad a la diversidad de personas que componen el

¹⁶⁹ Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos: filosofía de Zubiri Tomo II*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1999.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 270-271.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 270.

¹⁷² *Ibidem*, p. 271.

mundo. De ahí que Cortina, apoyándose en el pensamiento de Kant sobre la educación cosmopolita, proponga

- a- formar en las habilidades para alcanzar cualquier fin,
- b- educar en la prudencia necesaria para saber adaptarse a la vida en sociedad, para lograr ser querido y tener influencia,
- c- formar moralmente para distinguir los fines buenos tanto para uno mismo como para los demás,
- d- aprender a convivir con justicia lo cual requiere que la comunidad resuelva las necesidades básicas del ciudadano¹⁷³.

Además de la formación para la ciudadanía cosmopolita Cortina propone universalizar la ciudadanía social. Por ello, considera que los bienes del universo son producto de las personas que viven en sociedad y por ello, son bienes de la sociedad. Por lo tanto, estos deben ser distribuidos de manera justa desde los sectores social, económico y político. Esta distribución de los bienes es lo que Cortina llama principio de justicia.¹⁷⁴

Otra de las consideraciones de Cortina para una ciudadanía multicultural es una globalización ética que consiste en abandonar discursos catastrofistas y orientar la acción a objetivos necesarios de mayor libertad, igualdad y solidaridad. Y desarrollar aún más la mundialización de la solidaridad y la justicia.

El último elemento necesario en la ciudadanía cosmopolita es el interculturalismo. Éste es un elemento complicado de incluir debido a que se cree que integrar es anular las diferencias de los ciudadanos ¿cómo se podría integrar de manera que todos se sintieran unidos conservando las diferencias de cada cultura? La respuesta que da Cortina es: estableciendo “mínimos de justicia compartidos por los distintos Estados, partir de lo que ya tienen en común las diferentes culturas, los diferentes credos religiosos.”¹⁷⁵

Conclusión de la ciudadanía moderna.

¹⁷³ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo*, pp. 253-255.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 257-258

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 264.

En este capítulo me propuse analizar los tres elementos que según Marshall y Burton componen la ciudadanía moderna con el objetivo de revisar si era posible una redefinición de lo que significa ser ciudadano para garantizar que aquellos que no cuentan con la ciudadanía tuvieran asegurados sus derechos. Para esta revisión tomé algunas ideas de Adela Cortina en su obra *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía* y de Francisco de Vitoria sus ideas sobre la *Sociedad natural y de comunicación* y la *sociedad de naciones*.

El primer elemento abordado por Adela Cortina es la ciudadanía política que establece que la identidad del ciudadano es establecida por un vínculo comunitario. El estatuto de reconocimiento lo da la comunidad y es el Estado quien establece reglas en nombre la comunidad. Para este reconocimiento comunitario Cortina propone diferenciar entre ciudadano y persona, este último concepto es más universal y abarca las características del ciudadano. Según Cortina, para llegar a una ciudadanía cosmopolita tendríamos que unir ciudadanía nacional con ciudadanía cosmopolita en una unidad integrativa. Esta unidad integrativa debe rebasar lo meramente nacional, distinguiendo que el Estado como unidad administrativa puede abarcar múltiples lenguas, culturas y etnias.

El segundo elemento, es la ciudadanía social, y en este punto Cortina afirma la necesidad de pasar de un Estado benefactor que ha monopolizado las tareas sociales, a un Estado de justicia social que se ocupe de establecer mínimos de justicia que garanticen los derechos primordiales del ciudadano.

Por último, la ciudadanía civil propuesta por Cortina es un elemento que depende de la participación de los ciudadanos en una causa común. Esta colaboración de los ciudadanos ayuda no sólo a la atención de causas sociales que el Estado ha desatendido, sino que los ciudadanos por medio de su participación se ayudan en la formación de la civilidad y la solidaridad.

En cuanto a los términos vitorianos de *sociedad natural y de comunicación* pueden servir como base para el establecimiento de una ciudadanía cosmopolita, que es la solidaridad, tomando en cuenta que este elemento va unido al de socialidad. Este elemento de Vitoria aparece en el deseo de que se establezcan acuerdos para una convivencia pacífica en los que se

evite hacer mal tanto a las personas como a sus posesiones. Este elemento de la socialidad según Ellacuría es propio de la realidad del hombre y está fundamentado en la especie. No se cierra este elemento a la individualidad sino que es un elemento vertido a los demás y que crea posibilidades de convivencia en la que se puede fundar la ciudadanía.

Por último, me parece que otro de los elementos básicos que debería tomar en cuenta una ciudadanía cosmopolita es la interculturalidad. Primero hay que considerar que es problemático plantear una ciudadanía que integre la diferencia porque se ha entendido ciudadanía cosmopolita como aquella que elimina las diferencias y uniforma a la sociedad. Pero esta ciudadanía cosmopolita debe estar cercana a las diferencias para establecer los derechos de acuerdo con lo que tienen en común las distintas religiones, culturas y etnias para formular un derecho en base a mínimos de justicia compartidos por los distintos Estados.

Reflexiones Finales

La motivación para hacer una investigación sobre la ciudadanía nació ante la realidad migratoria que padecen los centroamericanos que atraviesan el territorio mexicano y que ante las violaciones a sus derechos humanos desean conseguir garantías de protección. Esta protección se da a través de una visa humanitaria o la obtención de la ciudadanía mexicana. La ciudadanía en el contexto de la migración adquiere un protagonismo que invita a la reflexión sobre los límites y las bases con las que fue cimentado este concepto.

Así, al principio de este trabajo de reflexión me he planteado conocer la posibilidad de construir una ciudadanía incluyente y universal. Para este proyecto he tomado como guía el pensamiento de Francisco de Vitoria en sus relecciones *De temperantia*, *De indis* y *De iure belli*. En ellas descansa la idea de una sociedad natural y de comunicación donde todos los hombres se encuentren en un estado de paz y puedan compartir los recursos propios de un territorio mientras no afecte al poseedor. Esta idea puede considerarse una de las bases para el desarrollo del concepto de una ciudadanía universal, en la cual los hombres compartan el territorio y cada uno de ellos tenga el derecho y obligación de participar como ciudadano en la construcción de una sociedad pluricultural que permita la convivencia armónica de sus ciudadanos. De esta idea se desprende que se pueda considerar el pensamiento de Vitoria como el precursor del derecho a migrar,¹⁷⁶ pues concibe al hombre con el derecho de paso por territorios que no le pertenecen, siempre y cuando dicho pasaje se haga de manera pacífica y no socave el derecho de propiedad de los naturales de ese lugar.

Para bosquejar un concepto nuevo de ciudadanía me fue necesario hacer un recorrido histórico de este concepto. A continuación sintetizo los principales aprendizajes de este camino emprendido desde los griegos hasta la era moderna.

Subrayo primero la división de ciudadanía civil, ciudadanía política y ciudadanía social que postulan Thomas H. Marshal y Thomas Burton¹⁷⁷ y en la que es claro que toda ciudadanía

¹⁷⁶ Ver *supra*, p 50.

¹⁷⁷ Ver *supra*, p 56.

requiere no sólo del reconocimiento de una entidad llamada Estado o gobierno universal, sino que implica la participación de hombres y mujeres dentro de un territorio. El segundo descubrimiento surgió a raíz de la *Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*¹⁷⁸, en la cual el ser humano es concebido como sujeto universal de derechos pero también es en ella donde se utiliza casi como sinónimo de ser humano el concepto de ciudadano y se concibe al Estado como aquél que vigila ambos derechos. Es pues, el Estado un garante no sólo de la ciudadanía sino de los derechos del hombre.

En este caminar por la historia de la ciudadanía, fue útil el concepto de derecho de gentes como aquél que surge de la necesidad de mediar las relaciones que un pueblo establece con otros. Esto nos lleva a reflexionar que para que exista una ciudadanía universal desde el derecho de gentes sería necesario un consenso universal, que nazca de las relaciones entre los pueblos, y que esa relación implica a su vez comunicación y reconocimiento del otro como otro, si no igual, con características semejantes o cercanas que abren la posibilidad del diálogo.

Por último, después de hacer el recorrido por la historia del concepto de ciudadanía y por la obra de Vitoria,¹⁷⁹ consideré necesario tomar los tres elementos que constituyen la ciudadanía moderna según Marshall y Burton, y problematizarlos con el apoyo de las ideas de Adela Cortina, principalmente su distinción entre ciudadano y persona y sus reflexiones sobre el papel del Estado en el reconocimiento de la ciudadanía.

Como aprendizaje en torno al concepto de ciudadanía enfatizo que no se puede hablar de ciudadanía sin participación, y ésta última no es posible si antes no existe la igualdad entre los hombres.

El pensamiento vitoriano consideraba iguales tanto a los indios como a los españoles, así lo muestra al considerar ilegítimos los títulos que se les adjudicaron a los españoles, en los que no se respetaba el derecho de posesión de los naturales de los territorios recién descubiertos.¹⁸⁰ De ahí nace la idea de tutela, que ciertamente fue utilizada como un medio para la explotación

¹⁷⁸ Ver *supra*, pp. 10-12 y 27.

¹⁷⁹ Las relecciones *De temperantia*, *De indis* y *De iure belli*.

¹⁸⁰ Ver *supra*, pp. 37-43.

de los naturales, pero que en nuestro caso, revela uno de los requisitos de la ciudadanía universal, es decir, la ciudadanía debe ser tutelada. Esta tutela debe ser entendida como participación activa de todo ser humano para garantizar los derechos no sólo a cada persona sino a todos sus semejantes, a la comunidad.

La ciudadanía tiene un carácter identitario y exclusivo,¹⁸¹ pues determina qué individuos forman parte y quiénes quedan excluidos de la comunidad. Este carácter de exclusión es una de las razones por las que Adela Cortina propone, desde el legado cristiano de ciudadanía universal, que no se reduzca la persona al concepto ciudadanía, pues la ciudadanía no podrá abarcar el carácter universal de la persona.¹⁸² Lo que propone es una identidad integrativa surgida del Estado como unidad administrativa y no de la nación. Resalta que Cortina no está de acuerdo con un Estado de bienestar que monopolice la tareas sociales y propone como alternativa un Estado de justicia que establezca mínimos de justicia que respeten los derechos humanos y que sustituyan el colectivismo de Estado -cuyo monopolio hace clientes a los ciudadanos-¹⁸³ por la solidaridad.

Me parece pues, que construir una ciudadanía universal es un deseo del mundo actual que debe pasar por el respeto a la persona, a sus derechos como ser humano y que sólo puede lograrse desde la participación e inclusión de todos. Pero es indispensable que el Estado deje el monopolio de la solidaridad y la tutela del hombre, y éste sea asumido como ejercicio indispensable de todo ser humano. Me resulta paradójico que en un Estado moderno en el que las mercancías y materias primas circulan libremente entre los territorios, sea al ser humano al que se le niegue ese mismo derecho, en aras de mantener la seguridad de los ciudadanos. El bien más universal, el ser humano, queda supeditado a un bien particular, que es la ciudadanía tal como se concibe actualmente.

Antes que ciudadanos somos seres humanos, sólo reconociendo los derechos y obligaciones de cada individuo es posible hablar de una ciudadanía universal, cuya principal

¹⁸¹ Ver *supra* p. 56.

¹⁸² Ver *supra* pp. 54-60.

¹⁸³ *Idem*.

característica radicaría en la tutela mutua, es decir, en el cuidado del otro, el respeto a su derecho a participar en esa tutela del hombre y la mujer. Me parece pues, que queda un camino abierto a la reflexión sobre esta tutela y la comunicación de bienes para construir una ciudadanía universal.

Fuentes documentales

- Abbagnano, Nicola y Fornero, Giovanni, *Diccionario de Filosofía*, 4a edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Argüello, Luis Rodolfo, *Manual de derecho romano: historia e instituciones*, Astrea, Buenos Aires, 1998.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1994.
- Beltrán Heredia, Vicente, *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona, 1939.
- Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2001.
- Ellacuría, Ignacio, *Escritos Filosóficos: filosofía de Zubiri Tomo II*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1999.
- Gatt Corona, Guillermo Alejandro, *El derecho de guerra contemporáneo: reflexiones desde el pensamiento de Francisco de Vitoria*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2013.
- Gayo, *Instituciones Jurídicas*, Iberia, Barcelona, 1965.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Horrach Miralles, Juan Antonio, "Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos" en *Factótum*, Asociación Cultural Factótum, vol. 6, no 2009, Salamanca, 2009.
- Jaramillo Echavarría, Raúl Andrés, "Ciudadanía, Identidad Nacional y Estado-Nación" en *Revista Lasallista de Investigación*, Corporación Universitaria Lasallista, vol. 11, no 2, Antioquia, 2014.
- Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Editora Nacional, México, 1974.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Orbis, Barcelona, 1985.
- Marshall, Thomas Humphrey y Burton, Thomas, *Ciudadanía y clase social*. Alianza, Madrid, 1998.
- Ossorio, Angel, *El pensamiento vivo del P. Vitoria*, Losada, Buenos Aires, 1943.
- Parada Barrera, Claudia Sofía, "Hacia un nuevo concepto de ciudadanía global" en *Revista Via Iuris*, no 7, Fundación Universitaria los Libertadores, Colombia, 2009.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio et al, *Textos básicos de derechos humanos: Con estudios generales y especiales y comentarios a cada texto nacional e internacional*, Aranzadi, Pamplona, 2001.
- Rommen, Enrique, *Derecho natural: historia-doctrina*, Jus, México, 1950.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980.
- Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
- Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Emecé, Buenos Aires, 1946.

-----*Relecciones del estado de los indios, y del derecho de la guerra*, traducido por el P. Teófilo Urdanoz OP con una introducción de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 1974.

-----*Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

-----*Relectio de indis o libertad de los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.

Wikipedia, La enciclopedia libre, *Francisco de Vitoria*.

https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Francisco_de_Vitoria&oldid=97496276>.

Consultado 20/III/2017.