JESÚS DAZA MARTÍNEZ
Universidad de Alicante

LOS PRINCIPIOS DEL *IUS COMMUNE* EN EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL DEL NUEVO MUNDO

Esta colaboración ha sido pensada y estructurada teniendo como criterio básico orientador la idea de que el *Ius commune*, tal como sucede con otros fenómenos jurídicos o con procesos y realidades que tienen lugar en otros ámbitos de las ciencias humanas y sociales, no puede ser entendido y valorado desde posiciones metodológicas meramente descriptivas o de carácter formal.

Por esta vía podría conseguirse, tal vez, una descripción minuciosa de datos relacionados con institutos, o leyes, o textos de la jurisprudencia, u opiniones de los teóricos del Derecho, sin que se llegara a una comprensión profunda de su naturaleza, de su proceso de formación y de la función que desempeña en el ámbito socio-cultural en que surge, se desarrolla y encuentra, en suma, su justificación última. De una forma u otra, estaríamos ofreciendo una representación, sistematización y explicación del fenómeno desde nuestra mentalidad actual, sin conseguir desvelar su significado y alcance histórico reales.

Pienso que esta observación adquiere un relieve aún mayor cuando se trata, como sucede en este caso, de analizar los problemas que planteó el intento de aplicar los principios del *Ius commune* en un contexto social y cultural tan diferente y complejo como es el del Nuevo Mundo.

Es indudable, en primer lugar, la diversidad de planteamientos que han venido haciéndose a propósito del *Ius commune*, en cuanto que como ha explicado Ermini[1], por ejemplo, no puede cuestionarse la relatividad de su concepto y significado en los diversos períodos históricos y en los distintos reinos cristianos de Europa en que surge y se desarrolla.

Existe, sin embargo, un acuerdo evidente en admitir unos rasgos básicos fundamentales, que recientemente ha resumido el Prof. Antonio Perez diciendo que se entiende por Derecho Común "la cultura jurídica general que se enseña y cultiva en las Facultades jurídicas y en líneas generales rige en toda Europa desde el siglo XII al XIX. Está integrada tanto por los textos legales incluidos en ambos *Corpora Iuris* como por la literatura jurídica basada en ellos. Es la cultura jurídica que está en la base de los ordenamientos jurídicos vigentes actualmente en Europa"[2].

Más en particular, y en relación con sus elementos constitutivos, puede afirmarse,

---

[1] ERMINI, G., "Diritto Comune", *NNDI*, pp. 826-829.

[2] PEREZ MARTIN, A., "Derecho Común, Derecho Castellano, Derecho Indiano", *RIDC*, 5 (1994), p. 52.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

siguiendo a Coing[3], que el núcleo fundamental está constituido por el Derecho Romano justinianeo, muy especialmente el contenido en el Código y en el Digesto. Por supuesto, se trataba de una labor de estudio y profundización de los textos del *Corpus Iuris* por parte de los Glosadores y Comentaristas, a la vez que intentan conciliar sus preceptos con los del Derecho canónico, el feudal y el consuetudinario. Este hecho constituye, sin duda, un ejemplo relevante de revitalización de una creación cultural en un ámbito histórico y social diferente y, en consecuencia, de su aplicación a nuevos supuestos de hecho.

Pero el *Ius commune* no se agota en ésto. En él se integra también el Derecho Canónico, de modo que, según palabras textuales de Calasso[4], puede decirse que el *Ius Commune* es la unión indisoluble y típica de las dos leyes universales canónica y civil, constituyendo así *unum ius*, ya que la coexistencia en un mismo ordenamiento de dos derechos comunes es conceptualmente inadmisible.

Finalmente, otros elementos constitutivos del *Ius commune* son también el Derecho Feudal, las Instituciones de Derecho Medieval y las Instituciones de los Derechos propios. A propósito de estos últimos, es indudable que existía de hecho una relación de complementariedad con el *Ius commune*, aunque mantienen celosamente su primer puesto en la jerarquía de las fuentes, de acuerdo con la conocida afirmación de Baldo de que en el derecho propio consiste la vida de un cuerpo político, de igual modo que en la sangre consiste la vida del cuerpo humano.

Una vez más, parece hacerse evidente el hecho de que la praxis y la doctrina siguen caminos diferentes. Mientras en el orden de prelación de las fuentes, ya se tratara de Estatutos o del Derecho real, se sitúa en último lugar al Derecho Común, la doctrina que se impartía en las Universidades lo ponía en un primer plano. En expresión de Nicolini, "la realidad no coincidía con las tendencias de la escuela"[5].

Sin embargo, no podría entenderse plenamente el significado último del *Ius commune* si no se tiene presente el hecho de que en su origen es la "expresión legislativa de la monarquía universal, de la unión imperial y pontificia de los pueblos medievales"[6], al servicio de los intereses generales de la humanidad. Se contrapone, pues, al derecho de otros múltiples organismos políticos y legislativos cuya finalidad era la salvaguarda y protección de intereses de carácter particular.

Esta vinculación entre las realidades religiosas y políticas y los principios que las sustentan no es sino la expresión de la cosmovisión cristiana que está a su base y que por su naturaleza es necesariamente unitaria. Ya en la época de Constantino, Eusebio de Cesarea había formulado con claridad la idea de que la fe en un único Dios, en un Monarca divino, llegó a ser una necesidad interna de un Imperio, gobernado por un monarca terrestre. Es significativo el hecho de que el monoteismo judaico fuera considerado, en ese momento, como la base misma del Imperio Romano, y no el Dios Trinitario de la teología cristiana de los primeros siglos. Eusebio no hacía sino

---

[3] COING, H., *Europäisches Privatrecht*, I, München, 1985, pp. 34 ss..

[4] CALASSO, F., *Introduzione al Diritto Comune*, Milano, 1951, p. 117.

[5] NICOLINI, U., "L'ordinamento giuridico nel Comune Medievale", *IUS*, 19 (1968), p. 33.

[6] ERMINI, G., *op.cit.*, pp. 826-27.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

prolongar la doctrina desarrollada por Orígenes en la polémica que habla mantenido con Celso a propósito de la posibilidad de compaginar la fe monoteísta cristiana y la existencia de particularidades nacionales, que era negada abiertamente por este último.

Al resumir la concepción de Eusebio, el Profesor Farina[7] entiende que la proposición esencial es la vinculación entre el Imperio Celeste o Reino del Padre y el Imperio terrestre o Reino del *logos*, basándose en la doctrina de la imagen y de la imitación. La consecuencia es que el Imperio se concibe como la imagen del Reino y el Emperador como imitación del Logos Rey, de modo que estas premisas se actualizan y encarnan de hecho en el Imperio y el Emperador cristiano.

La recepción del *Ius commune*, así concebido en sus orígenes y en su complejidad constitutiva, no fue lógicamente idéntica en los pueblos de la Europa medieval y en sus derechos propios.

El caso de Castilla es especialmente ilustrativo. Las características de su Derecho -en cuya formación intervienen, como es sabido, los derechos existentes ya en la época primitiva, las tradición romano-visigoda, el derecho alto-medieval y la creación del Derecho por el Rey y las Cortes- explica la ambivalencia de las actitudes mantenidas en relación con él, por parte de la Monarquía y de las fuerzas tradicionales: nobleza, clero y municipios[8].

Por una parte, hay un interés inicial que se refleja en su estudio en la Universidades, comenzando por la de Palencia. Alfonso X, ya en el siglo XIII, incorpora en su legislación múltiples principios de ese Derecho. Posteriormente, los juristas, formados en el *Ius commune*, integran ya plenamente su doctrina y su práctica en las relaciones sociales.

Por otra parte, es evidente también el empeño de los monarcas por limitar el alcance y la difusión de este Derecho Común, con la finalidad de seguir manteniendo la plenitud de su poder y lograr su consolidación definitiva, frente a las concepciones que subyacían en ese Derecho, según se explicó anteriormente.

En suma, puede decirse que en la base de las creaciones jurídicas más importantes del Derecho Castellano están presentes, en gran medida los contenidos básicos del *Ius commune* aunque formalmente se afirme en Castilla el poder legislativo propio.

Estas consideraciones introductorias permiten ya abordar la cuestión básica que suscita la explicación del significado que tuvo el encuentro del *Ius commune*, a través del Derecho Castellano, con los derechos aborígenes del Nuevo Mundo y, más en particular, su influencia en la configuración del Derecho Indiano. Coincide este período, como ha subrayado Victor Tau, con el hecho de que "Castilla ostentaba por entonces una hegemonía política, económica, jurídica y cultural dentro de la Monarquía Universal española, irradiando su influjo hacia los demás reinos peninsulares e incluso hacia otros europeos"[9].

---

[7] FARINA, R., *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich, Pas Verlag, 1966, especialmente pp. 278-79.

[8] PEREZ MARTIN, A., *op.cit.*, p. 70.

[9] TAU ANZOATEGUI, V., "El Derecho Indiano, en relación con los Dererchos Castellano y Común", *Per la storia del pensiero giuridico moderno*, 34/35, II, 1989, pp. 575-76.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

En un sentido genérico, se entiende por Derecho Indiano el que estuvo vigente en los territorios españoles del Nuevo Mundo desde la época del descubrimiento hasta el momento de la Codificación. El núcleo básico de ese Derecho fue el Derecho castellano, al cual se añade el reconocimiento de los derechos aborígenes, así como el derecho dictado específicamente para esos territorios o que tuvo en ellos su origen. Finalmente, el Derecho Común constituyó otro elemento fundamental del mismo, a través de sus dos componentes básicos: el civil romano y el canónico.

Su presencia se hizo patente ya sea de forma directa ya a través del Derecho Castellano[10].

En un sentido más preciso, el Derecho indiano, en cuanto sistema normativo distinto del castellano, sólo puede entenderse como el resultado de un reconocimiento gradual en el que tienen una relevancia singular determinados hechos que abarcan desde la creación del Consejo de Indias, segregado del Consejo de Castilla a principio del siglo XVI, o la iniciación, en 1548, de la tarea de recopilación de las disposiciones dictadas para esos territorios, hasta las decisiones que, entre 1614 y 1645, exigen el control del Consejo de Indias a fin de que adquiera vigencia efectiva lo dispuesto por el Real Consejo. A estos hechos se añade, lógicamente, la labor doctrinal de justificación de la conquista, así como de las leyes especificas que se dan para los indios y que dieron lugar a una polémica en la que, como veremos, la aportación de Vitoria va a ser decisiva.

El descubrimiento del Nuevo Mundo planteó lógicamente problemas nuevos al *Ius commune*, que Bravo Lira describe como "un marco de referencia constante para el Derecho indiano"[11]. Se trataba de situaciones muy distintas de las que había ido afrontando anteriormente y cuya solución no estaba prevista en la *ratio scripta* de la que era expresión viva el *Ius commune*. Más en particular, la posible incapacidad de los indios para regirse por este derecho, encontró una solución que iba más allá de la dispensa del conocimiento de las leyes que estaba prevista en el caso de las personas incultas.

Esa solución consistió, como resume Garcia Gallo, en "admitir la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos, el español y los indígenas. En consecuencia, la sociedad americana quedó escindida en dos clases y rigió desde entonces el principio de personalidad de las leyes: los indios vivieron con arreglo a sus costumbres y los españoles conforme a su Derecho"[12].

En cualquier caso, las leyes generales seguían obligando a los indios, esto es, por encima del sistema de personalidad, se mantenían inalterados los principios del Derecho español que les obligaban tanto a ellos como a los españoles.

Pero la presencia de España en América iba a suscitar inmediatamente problemas de mayor trascendencia relacionados con los fundamentos ético-jurídicos que podían justificar el proceso de incorporación del Nuevo Mundo a la Corona de Castilla, de

---

[10] TAU ANZOATEGUI, *op.cit.*, p. 581.

[11] BRAVO LIRA, B., "El Derecho indiano y sus raices europeas: Derecho Común y propio de Castilla", *AHDE*, 58 (1988), p. 15.

[12] GARCIA GALLO, A., "El Derecho Común ante el Nuevo Mundo", *Rev.Est.Políticos*, 80 (1955), p. 140.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

acuerdo con los principios del *Ius commune*.

Los llamados repartimientos y el sistema de encomiendas demostraron inmediatamente sus insuficiencias, generando su rechazo por parte de los indios y las denuncias de Antonio de Montesinos y otros testigos españoles del trato que se les estaba dando en sus territorios. Esta disconformidad fue la ocasión que provocó el planteamiento por parte de la Junta de Burgos, en 1512, de la cuestión relativa a la valoración ética de esas instituciones sin que llegara a abordarse todavía el problema relativo a la legitimidad de los títulos del Rey de España sobre el Nuevo Mundo y sus gentes, como ocurriría más adelante.

En este sentido, el jurista Palacios Rubios, que había participado en la Junta, redactó, entre los años 1512 y 1514, la obra titulada *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat* y el conocido Requerimiento que debía leerse a los indios.

Ese Requerimiento fue el documento jurídico en el que el autor recogió las conclusiones políticas que, según él, se derivaban lógicamente de los principios del *Ius commune*. En efecto, este derecho se consideraba universal y, por tanto, con vigencia en todos los pueblos. Su contenido, más en particular, se resumía en afirmar que los Reyes de España eran los señores legítimos de las tierras descubiertas, porque les habían sido concedidas expresamente por el Papa, en el cual residía últimamente la *auctoritas Christi,* y su soberanía sobre el universo.

Este intento de legitimación fue cuestionado por los representantes de los indios cuando les fue notificado su contenido y se les exigió pronunciarse sobre el mismo. Al estudiar la Etica de la Conquista en los años anteriores a 1534, García y García explica las razones por las que en la práctica seguían admitiéndose las encomiendas y el régimen de tutela que estaba vigente, aunque teóricamente se proclamaban derechos inalienables de los aborígenes, o se les reconocían una serie de prerrogativas y libertades, o se propugnaba un trato humano para ellos[13].

Estos aspectos más positivos del Requerimiento, a pesar de sus limitaciones, merecieron inicialmente la aprobación del padre Las Casas, entre otros autores y testigos directos de las condiciones reales de vida de los indios.

Sin embargo, posteriormente, a partir del año 1531, Las Casas cambia su planteamiento y critica abiertamente el proceso seguido por el españoles en su intento de anexionar y someter los territorios del Nuevo Mundo y sus gentes.

En 1542 termina la redacción definitiva de su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*[14], que no sería publicada hasta diez años mas tarde. Tal como pone de relieve Jose María Reyes Cano, esta obra es una expresión evidente del debate que tuvo lugar entre dos bloque inconciliables: "Unos -encomenderos, conquistadores, regalistas, teólogos-, anclados en viejas concepciones feudalizantes, defensores de las reparticiones, del derecho de esclavitud y explotación; otros -clérigos, humanistas, teólogos-, defensores de una nueva ideología, partidarios de

---

[13] GARCIA Y GARCIA, A., "La Etica de la conquista en el pensamiento español anterior a 1534", *Iglesia, Sociedad y Derecho*", Salamanca, 1985, pp. 353 ss..

[14] DE LAS CASAS, B., *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. Planeta, Barcelona, 1994.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

la Abolición de la encomienda y de una colonización pacífica que respetase el derecho natural de los indios, considerados como iguales"[15].

El conocimiento de este escrito por parte de Carlos I provocó en él la duda a propósito de la legitimidad moral de la obra realizada por España en el Nuevo Mundo, e incluso llegó a plantearse la posibilidad de abandonar el proyecto que la inspiraba, aunque fue aconsejado en sentido contrario por el teólogo y jurista Francisco de Vitoria. En cualquier caso, el Emperador decidió tomar algunas medidas inmediatas como someter a inspección las actividades y funcionamiento del Consejo de Indias o encargar una auditoría de la Casa de Contratación de Indias. Más importancia tuvo el nombramiento de una Comisión que debía redactar un nuevo Código legal para asuntos relacionados con el Nuevo Mundo y cuyo resultado serían las Leyes Nuevas, sancionadas por él en noviembre de 1542.

La formulación última de su pensamiento está expresada en las conocidas treinta Proposiciones jurídicas que se contienen en el escrito de Las Casas de 1552, dirigido al Consejo Real de las Indias. La última de estas proposiciones sintetiza las consecuencias que él deduce de los planteamientos que va desarrollando a lo largo de las anteriores. En ella manifiesta textualmente: "De todo lo susodicho, en fuerza de consecuencia necesaria se sigue: que sin perjuicio del título y señorío soberano y real que a los Reyes de Castilla pertenece sobre aquel orbe de las Indias, todo lo que en ellas se ha hecho, así en lo de las injustas y tiránicas conquistas como en lo de los repartimientos y encomiendas ha sido nulo, ninguno y de ningún valor ni fuerza de derecho, por haberlo hecho todo tiranos puros sin causa justa ni razón ni autoridad de su príncipe y rey natural, antes contra expresos mandamientos suyos, como consta en este Real Consejo no haberse guardado uno ni ninguno en lo tocante a esto".

Antes de llegar a esta conclusión y manteniéndose fiel a los principios tradicionales del *Ius commune*, reconoce abiertamente la autoridad universal del Pontífice Romano y su capacidad para imponer a los Príncipes cristianos el deber de colaborar en la tarea de conservar la fe y de promover la evangelización de los infieles.

Este principio general legitima últimamente las Bulas Pontificias de Alejandro VI, de 1493, que, reconociendo las singulares prerrogativas que concurrían en los Reyes de Castilla y de León, les instituye e inviste de lo que Las Casas denomina "la más alta dignidad que reyes jamás tuvieron sobre la tierra, conviene a saber: de apóstoles arquitectónicos de las Indias".

En cualquier caso, le interesa también precisar que la finalidad última que está implícita en esas concesiones es siempre "el bien y utilidad de los infieles, que no el de los cristianos príncipes". A esos infieles, en efecto, les amparan últimamente el derecho natural y el de gentes, conceptos que en sus proposiciones tienden a identificarse en la práctica.

Al referirse de nuevo al problema de la legitimidad de los títulos, en la Proposición décimo séptima, admite sin dificultad que pertenece a los Reyes de Castilla y León, por concesión de la Sede Apostólica, la jurisdicción sobre todas las

---

[15] *Introducción a la Brevísima relación*, *op.cit.*, p. XVII.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

Indias. Pero no duda en denunciar el hecho de que la utilización de la guerra y la violencia, tal como estaba sucediendo entonces, constituía para Las Casas una negación abierta de la finalidad que legitimaba la presencia de la Monarquía en el Nuevo Mundo, ya que significaba en realidad la imposición de unas creencias y no la invitación a una conversión libre.

Pero el momento culminante del proceso que iba a conducir al cuestionamiento radical de los principios en que asentaba el *Ius commune* es, sin duda, el que representa la doctrina de Vitoria, tanto al declarar ilegítimos los títulos basados en la potestad del Emperador y la del Papa como al razonar los fundamentos en que se apoyaban los títulos que él consideraba legítimos.

Tal es, en efecto, el propósito que inspira la redacción de los tres capítulos en que estructura su *Relectio de Indis*, de 1539, y cuyo contenido esencial es importante tener presente antes de cualquier otra consideración o reflexión[16].

Las palabras finales del capítulo primero no pueden ser más explícitas: "En definitiva, no queda sino esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, ellos eran verdaderos señores, tanto en el en el ámbito público como en el privado".

Inmediatamente después de justificar esta afirmación, apoyándose en el Derecho natural, Vitoria aborda la cuestión de fondo que estaba latente en este planteamiento, esto es, que debían rechazarse como válidos los títulos que se alegaban para ocupar los territorios de los aborígenes. En primer lugar, entiende que carece de fundamento la opinión de que el Emperador es señor del orbe, precisando que, incluso si lo fuera, "no por eso podría ocupar los territorios ni establecer nuevos príncipes, quitando los antiguos, ni cobrar impuestos".

Paralelamente, y prosiguiendo su razonamiento, no duda en afirmar que tampoco el Papa es señor civil o temporal de todo el orbe. Su poder temporal es admitido únicamente en cuanto sea necesario para la administración de las cosas espirituales, por lo que no tiene ningún poder real sobre esos indios ni sobre los demás infieles. La conclusión última de Vitoria será, pues, que el recurso al título de señor del orbe no justifica en modo alguno la pretensión de que los cristianos tenían causa justa para declarar la guerra por el hecho de que el Papa hubiera donado aquellos territorios, o porque en ellos no se reconociera su dominio.

Un planteamiento tan explícito, desautorizando una creencia profundamente arraigada en la conciencia colectiva cristiana como era la del Imperio Universal, significaba sin duda una acto de coraje intelectual, aunque ya a principios del siglo XIV hubiera comenzado a afirmarse, en algunas partes de Europa, la tesis de la soberanía nacional, y a considerarse que el título de Sacro Romano Imperio debía considerarse como únicamente honorífico. Es significativa, por ejemplo, la doctrina que había sostenido Bártolo, considerando hereje a quien se pronunciara contra la tesis de que el Emperador no era Monarca del mundo entero.

Otro titulo rechazado por Vitoria es el llamado derecho del descubrimiento, que él considera sin fundamento puesto que los indios eran verdaderos dueños en el

[16] VITORIA, F., *Relectio de Indis*, CSIC, Madrid. 1989.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

ámbito público y privado en el momento de la llegada de los españoles. Carece también de legitimidad el título que apela al hecho de que no quieren recibir la fe, a pesar de haberles anunciado el evangelio y exhortado a su aceptación. La razón en que se apoya es que tanto la tradición teológica como la doctrina de los civilistas y canonistas coincidía en reconocer que no se puede imponer a nadie la fe.

Finalmente, Vitoria considera que tampoco es válido el título basado en lo que él denomina elección voluntaria, esto es, la aceptación libre por parte de los aborígenes del dominio del Rey de España. Su razonamiento consiste en subrayar que en ese tipo de aceptaciones interviene siempre el miedo y la ignorancia, que "vician toda elección". Por otra parte, el pueblo no puede, sin causa razonable, abandonar a sus príncipes legítimos para someterse a otros, de igual modo que aquéllos no pueden elegir uno distinto sin consentimiento del pueblo.

Pero la intención última de Francisco de Vitoria no era sólo proclamar la ilegitimidad de los títulos que se alegaban sino la formulación de nuevos principios que dieran una justificación razonable a la presencia del Monarquía española en el Nuevo Mundo y cuyo cuestionamiento había provocado las dudas del Emperador.

El primer título que justifica esa presencia es el que enuncia en el capitulo tercero de la *Relectio de Indis* y que denomina "titulo de sociedad y de comunicación natural". Su concreción se hace explícita en la primera tesis que enuncia y que dice textualmente: "Los españoles tienen derecho a emigrar a aquellos territorios y permanecer allí, a condición de que no causen daño a los indios, y éstos no pueden prohibírselo".

Al razonar esta tesis, apela al texto de las Instituciones de Justiniano en el que el *Ius gentium* se define como aquel *Ius* que la razón natural establece entre todos los hombres y es igualmente observado en todos los pueblos (*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit id apud omnes populos custoditur*[17]).

De este principio deduce después que también es lícito a los españoles comerciar con los indios, y que, por tanto, sus representantes no pueden prohibirles ese comercio. Igualmente, no puede negarse la ciudadanía a los descendientes de españoles domiciliados allí, en caso de que lo soliciten.

Si cualquiera de estos derechos no fuera reconocido ni se admitieran las razones en que se basan, o se acudiera a la violencia para impedir su ejercicio, los españoles podrían defenderse y, finalmente, si no hubiera otra solución, pueden con autorización del príncipe perseguirla con la guerra y poner en juego los demás derechos de guerra.

Un segundo título válido es el que denomina Vitoria *Ius propagandae fidei*, esto es, el derecho de los cristianos a predicar el evangelio en aquellos territorios. Al justificar este título, reitera la idea ya expuesta al hablar de la potestad del Papa, en cuanto que, aunque no sea señor temporal, tiene, sin embargo, poder en las cosas temporales en orden a las espirituales, siendo incumbencia especial suya la promoción del evangelio en todo el mundo.

Como prolongación de este titulo, Vitoria enuncia otros dos complementarios. El

---

[17] I.,1,2,1.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

primero se refiere al derecho de los convertidos a profesar su fe, sin ser coaccionados por la fuerza o por miedo. La violación de este derecho que, según él, no es sólo título de religión sino también de amistad y solidaridad humanas, puede justificar la guerra contra los responsables.

El otro título completa esta doctrina afirmando que en tales condiciones, el Papa podría, incluso, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes no cristianos.

Finalmente, Vitoria añade otros títulos que justificarían la guerra por razones humanitarias, cuando se tratara, por ejemplo, de intervenir para poner fin a situaciones de opresión o de protección a minorías expuestas a abusos o sometidas a prácticas consideradas contrarias a la naturaleza. Asimismo, sería justa la intervención en favor de la parte que era víctima de injusticias, cuando fuera solicitada, para poner fin a la guerra entre dos pueblos.

Las palabras finales de su *Relectio de Indis* constituyen la solución que Vitoria intentaba ofrecer al Emperador para evitar que decidiera finalmente abandonar la administración y gobierno de aquellos territorios. Tal decisión no sería conveniente ni lícita en cuanto que haría inviable la aplicación efectiva del *ius societatis et communicationis* del que se derivan bienes de carácter comercial y otros muchos relacionados con la convivencia pacífica e inspirados en la equidad y la justicia.

Aunque el marco de pensamiento en que se inscribe la *Relectio de Indis* es la doctrina escolástica del Derecho natural, la preocupación de Vitoria no era tanto reiterar la validez de las enseñanzas tradicionales como llegar a formular reglas jurídicas explícitas a propósito de problemas de su tiempo y que planteaban, por ejemplo, cuestiones relativas a la doctrina de la guerra, a los contratos de comercio, a las transacciones internacionales, a la libertad de los mares o al derecho diplomático.

En aquella situación, pues, era lógico que Vitoria intentara ir más allá de la simple enunciación teórica de los principios tradicionales. Aunque se mantiene formalmente próximo a las enseñanzas de los maestros escolásticos, quiere deducir consecuencias concretas de un hecho que él consideraba incuestionable: a saber, que la reflexión sobre la naturaleza humana demuestra que los hombres coinciden en la admisión universal de unos determinados principios que les dicta su razón natural, y de los que se deducen lógicamente reglas válidas, no susceptibles de abrogación, porque esa misma razón las impone.

Al proceder de ese modo, su interés parece desplazarse de la posición tradicional, que insistía en el concepto de naturaleza como base del Derecho, a otra nueva en la que la iniciativa del hombre tiene la primacía. En su obra *De iure et iustitia* se encuentra ya una ilustración práctica de su empeño, cuando expone que todos los hombres habrían dado tácitamente su consentimiento a los principios generales del *Ius gentium*, que él describe como *commune condictum*[18]. El significado de ese planteamiento parece evidente: la fuente del Derecho no es tanto la observación objetiva del Cosmos como la soberanía de los principios subjetivos de nuestra razón,

[18] VITORIA, F., *De iure et iustitia*, (comentario de la *quaest.* 57, art. 3° de la *IIa.-IIae.* de Santo Tomás).

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069

por lo que, en expresión de Villey, estamos asistiendo ya, de hecho, a la puesta en marcha del tránsito del Derecho natural al Derecho racional[19].

De este modo, el espíritu del Renacimiento, y más en particular las ideas que inspiraban el humanismo de Erasmo y de otros pensadores cristianos de esta época, encuentran en Vitoria una aceptación positiva y, en el ámbito del Derecho y de la Política, una primera formulación explícita de principios que iban a condicionar su desarrollo posterior en el mundo occidental.

En contraste con esta actitud de Vitoria hacia su tiempo, iba afirmándose en la cultura protestante contemporánea el rechazo abierto a los supuestos mismos en que se inspira su obra.

El pesimismo antropológico que subyace en este planteamiento se refleja en la negación, por parte de Lutero, de cualquier tipo de mediación entre las realidades naturales y el mundo de lo sobrenatural, tal como se expresa en su fórmula radical: *sola gratia sola fides sola scriptura.* Contraponiéndose abiertamente a una posición teórica y práctica tan excluyente, Vitoria se adhiere de forma explícita al principio contrario defendido por la tradición cristiana: *gratia perficit non tollit naturam.*

Cuando, en la época posterior, los pensadores protestantes tengan que afrontar cuestiones relacionadas con la Política, el Derecho y la Sociedad, esta ruptura inicial irá dando paso a posiciones menos radicales. El ejemplo de Grocio, inspirándose en Vitoria para formular los principios básicos del Derecho internacional moderno es suficientemente ilustrativo. Charles Rousseau recuerda también el testimonio explícito de Brown Scott que, al referirse al origen español del Derecho internacional, no duda en proclamar abiertamente: "Yo, anglosajón y protestante, declaro que Fray Francisco de Vitoria, católico, español y dominico es el verdadero fundador de la escuela moderna de Derecho internacional"[20].

Esta breve síntesis histórico-doctrinal pone de manifiesto cómo la obra de Vitoria, a la vez que cuestiona principios fundamentales del *Ius commune*, constituye una de las claves que hace posible hablar de un Derecho indiano propiamente tal, junto con otros hechos ya aludidos de lo que el Profesor Lalinde denomina "independencia del proceso legislativo de Indias en relación al de Castilla"[21].

Más en particular, su obra tuvo un alcance y relieve singular en la discusión de los principios que hicieron posible la formulación de un Derecho justo para el Nuevo Mundo, a la vez que sentaba las bases del Derecho internacional moderno.

---

[19] VILLEY, M., *La formation de la pensée iuridique moderne*, Paris, 1975, pp. 360-63.

[20] ROUSSEAU, *Derecho internacional público*, Ariel, Barcelona, 1957, p. 3.

[21] LALINDE BADIA, J., *Iniciación histórica al Derecho español*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 208.

https://doi.org/10.55104/FRDC_1069