

La escuela de Salamanca y su significación hoy

por el Académico correspondiente

Excmo. Sr. D. HERBERT SCHAMBECK (*)

La historia que cada uno de nosotros vive y que, en mayor o menor medida contribuye a determinar con su propia actividad creadora dentro de los límites de las propias posibilidades, se puede entender retrospectivamente como una sucesión de diversas corrientes y un desarrollo, paralelo, de conceptos particulares. Una visión tal de lo histórico permite descubrir en el transcurso del tiempo una cierta medida de escatología, invitándonos directamente a entregar a la historia y con ella a la política, que también la determina, el patrón de medida de la ética.

Quiero hacer esta apreciación introductoria como profesión de fe personal, de mi concepción de la ciencia al comienzo de mi discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España, pertenecer a la cual es para mi un gran honor y supone una alegría particular, ya que me ofrece además la oportunidad de expresar mi referencia personal a la rica tradición de su pensamiento jurídico.

Mas esta relación entre política y ética, expresada por lo demás de modo significativo en la denominación de nuestra Academia, no es, sin embargo, ninguna evidencia; bien al contrario, casi toda la historia de la vida pública representa una discusión sobre si la política se debe medir según las exigencias de la ética.

En una circunstancia similar a esta en la cual hoy me encuentro, Paul Valéry negó la importancia de la ética a la vista de su aplicación como virtud. En su

(*) Sesión del martes 5 de junio de 1990. Traducido por M. M. Truyol Wintrich.

discurso ante la Academia francesa en París, unos años antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, declaró: «La virtud, señores, la palabra virtud, está muerta o al menos está muriendo. A los espíritus de hoy se les presenta como expresión inmediata de una realidad imaginada de nuestro presente... Yo mismo he de confesar no haberla oído nunca, o más aún —lo cual tiene un peso todavía mayor— siempre la he oído mencionar en las conversaciones de nuestra sociedad precedida de un signo de rareza y en un cierto sentido irónico. Esto podría significar que yo no me muevo más que en malos ambientes si a ello no añadiera que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros más leídos o más ensalzados de nuestros días. Por último, tampoco conozco ningún periódico que la imprima y hasta me temo que ninguno se atreviera a imprimirla más que con intención burlesca»¹.

En opinión de Valéry, se ha llegado al punto de que las palabras «virtud» y «virtuoso» sólo se encuentran ya en el catecismo, las farsas, la Academia o la opereta.

El filósofo católico Josef Pieper, en su obra sobre la imagen cristiana del honor (*Über das christliche Menschenbild*), calificó este diagnóstico de Paul Valéry como «indiscutiblemente correcto»², identificando con ello una situación temporal que el teólogo protestante Walter Künneth denomina acertadamente como «política entre el demonio y Dios», en el subtítulo de su obra sobre la ética cristiana de lo político (*Die christliche Ethik des Politischen*, Berlín, 1954).

Hay seguramente épocas en la historia de la humanidad en las que se viven confrontaciones de este tipo, que plantean meditar sobre lo fundamental y que producen resultados cuya importancia permanece más allá de su propia circunstancia. Una época así fue la de Carlos V y, como permanente aportación de la misma, la Escuela de Salamanca. Por ello, hablar sobre esta época con la brevedad que un discurso exige, me parece grato, porque fue éste un tiempo en que Austria y España estuvieron unidas en un imperio en el que, como es sabido, no se ponía el sol; y también, porque se trata de un período especial en la historia de la humanidad que «cabe reconocer retrospectivamente como fin y comienzo simultáneamente»³. ¿Quién quisiera negar que diez años antes del año 2000, estamos viviendo también algo similar, sobre todo si pensamos ahora en la Europa oriental y en el pueblo alemán? La vulneración continua de la libertad y de la dignidad del hombre ha dado lugar en algunos Estados a levantamientos populares, en un principio ni siquiera organizados, que han derribado sistemas políticos y dado un nuevo cuño a formas de Estado. Se está abriendo camino un pensamiento que se aparta de las ideologías para centrarse en el bien común de la comunidad de los pueblos y que se observa a ambos lados del océano,

1. *Europäische Revue*, vol. 11, 1935, p. 657 ss. y *Oeuvres*, tomò 1, Paris 1957, p. 937 ss.

2. Josef PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, 7.ª ed., München 1964, p. 18.

3. Heribert Franz Köck, «Das Zeitalter Karls V.», en *Mitteilungsblatt der Vereinigung der Caballeros von Yuste im deutschen Sprachraum*, 4/1979, p. 18.

como el imperio de Carlos V, que en la época de la Escuela de Salamanca abarcaba el mundo.

En estos últimos días yo mismo he vivido este interés, pues regreso de los EE.UU. donde, hace hoy una semana, fui invitado a dar una conferencia en el Capitolio sobre las tendencias evolutivas de la Europa del mañana. En esta ocasión volvía a comprobar la importancia que tienen en el Nuevo Mundo las tradiciones y tendencias evolutivas europeas, en este caso concreto el federalismo y el regionalismo.

De ámbito mundial —igual que precisamente en estos días ocurre con las reuniones de los líderes políticos— fue también la época de Carlos V en la que la corona imperial romano-germánica, la catolicidad de España y la amplitud universal de sus dominios ponían de manifiesto claramente una fascinación única, pero al mismo tiempo también peligros y posibilidades.

Mi amigo y colega austriaco Heribert Franz Köck, discípulo de Alfred Verdross y entonces decano de la Facultad de Derecho de Linz, dijo ya acertadamente a este respecto: «Mucho de lo que en aquel momento se elaboró ha sido, debido al progreso de la ciencia y de la técnica, superado hace mucho. Con la infantería de Carlos no se puede ganar hoy en día ninguna guerra, con la administración de entonces no se puede gobernar hoy ningún Estado. Pero permanecen insuperables los conocimientos adquiridos entonces acerca del hombre, el Estado y la comunidad de los pueblos. Por ello, el comienzo de la moderna ciencia del derecho de gentes se relaciona certeramente con España y con aquella ciudad que fue cuna de esta ciencia, Salamanca»⁴.

Esta notable importancia, incluso desde el punto de vista actual, le corresponde a la Escuela de Salamanca también, sobre todo, por el hecho de haber formulado sus principios éticos teniendo siempre en cuenta el estado de cosas concreto que se había de regular. Esto suponía una conciencia del problema muy clara para la época y, puesto que estaba orientada a la política colonial de España, un conocimiento del estado de cosas en el Nuevo Mundo. Las exigencias teóricas se orientaban hacia la práctica concreta. Lo que, en general, valía como introducción al método del ético colonial español de esta escolástica tardía, vale en especial para su fundador y, sin duda, representante más importante, Francisco Vitoria.

Como es sabido, Vitoria había estudiado en París con el holandés Pedro Crockaert, quien había sustituido el manual de Pedro Lombardo utilizado anteriormente en las universidades, por la *Summa theologica* de Sto. Tomás de Aquino, y, como subrayara ya mi maestro Alfred Verdross, que fue un redescubridor de Vitoria, sustituyó la imagen más bien negativa del hombre de los reformadores Martín Lutero y Calvino por una más positiva, según la cual la razón del hombre había sido ciertamente enturbiada por el pecado original, pero era básicamente sana y capaz de conocer lo recto.

4. Köck, *loc. cit.*, p. 21.

La *recta ratio* no se presenta en Vitoria primariamente —como posteriormente en Descartes y Hobbes— como mera razón que cuenta, mide y describe, sino como la razón que pregunta por el fin y el sentido⁵.

Como es sabido, con esta razón de orientación práctica, abogó en sus célebres relecciones *De Indis*, dadas en 1538 y 1539 en la Universidad de Salamanca, en favor de la subjetividad jurídica de los pueblos paganos, así como a favor de su derecho a la independencia y autonomía.

La idea, ya defendida por la escuela estoica, de la unidad moral y jurídica del mundo, adoptó en Vitoria formas jurídicas. Para él todo el mundo (*totus orbis*) es una amplia comunidad jurídica, y las relaciones de todos los pueblos entre sí son reguladas por aquel derecho que, como es sabido, fue el primero en llamar *ius inter gentes*.

Como es notorio, para Vitoria todos los hombres poseen, independientemente de su credo, una naturaleza social⁶. Se puede hablar de un derecho de comunidad y comunicación natural⁷. También se basa en el derecho natural la comunidad estatal y la de los pueblos⁸. El derecho de gentes no se basa en el simple acuerdo de los hombres entre sí, sino que tiene también la fuerza de una ley.

Ningún Estado puede sustraerse al derecho de gentes, porque se basa en la autoridad de todo el orbe (*latum totius orbis auctoritate*)⁹.

Para Vitoria ni el Papa ni el Emperador pueden pretender al gobierno del mundo, pues ni Dios ni los pueblos mismos les han otorgado este derecho¹⁰. Para él existen bienes que, según el derecho natural, son comunes a todos los pueblos, como el mar, los ríos y los puertos¹¹.

Vitoria toma del derecho natural, y con ello también el derecho de gentes, principios con respecto a los indígenas de las Indias occidentales, cuya observancia obliga a sus compatriotas: el respeto a la vida y a la propiedad de los demás, a la libertad personal, al derecho de comunicación y comercio pacíficos, de legítima defensa, de reciprocidad en el cumplimiento de los contratos¹².

Vitoria se esforzó por elaborar una teoría de la guerra justa, para la que reconocía como única causa, tras haber fracasado los medios pacíficos¹³, la injusticia sufrida¹⁴, pero no la difusión de la religión¹⁵. Así pues, está en contra de la

5. Alfred VERDROSS, *Abendländische Rechtsphilosophie*, 2.^a ed., Wien 1963, pp. 92 s.

6. *De potestate civili*, 4 y 6 (*Relecciones teológicas*, ed. crit., versión y notas de L. G. Alonso Getino, 3 vols., (Madrid 1933-35).

7. *De Indis recenter inventis*, tit. leg. 1 y 3.

8. *De Ind.*, tit. leg. 3.

9. *De potestate civili*, 21.

10. *De Ind.* II, 1 y 2.

11. *De Ind.* III, 1 y 2.

12. *De pot. civ.*, 21.

13. *De Ind.*, III, 6.

14. *De jure belli*, 13.

15. *De jure belli*, 10.

acción misionera violenta, y la diferencia de credo no es para él motivo que justifique una guerra.

Como consecuencia de la solidaridad entre todos los hombres, fundada en el derecho natural, los distintos Estados de la comunidad de pueblos están autorizados a intervenir contra aquellos Estados que vulneran los derechos humanos¹⁶. Por ello y de este modo —como ya supiera señalar Alfred Verdross— el derecho de gentes de Vitoria no es sólo derecho interestatal, sino también derecho de la humanidad (*ius humanitatis*)¹⁷.

Con el fin de ofrecer una visión completa, señalaremos que ya antes de Vitoria hubo una discusión ético-colonial. Como pusiera de relieve Joseph Höffner, por entonces catedrático en la Universidad de Münster y posteriormente cardinal arzobispo de Colonia, en su obra *Cristianismo y dignidad humana (Christentum und Menschenwürde)* que en la segunda edición se titula *Kolonialismus und Evangelium (Kolonialismus und Evangelium)*¹⁸, esta discusión comenzó ya en 1512 en Burgos, cuando Matías de Paz redactó el informe *De dominio regum Hispaniae super indos*, que Vitoria no llegó a conocer. Es de señalar asimismo el hecho de que, a pesar de que Vitoria conocía el texto relativo a la cuestión de las Indias en el *Comentario de las sentencias de Pedro Lombardo*, del nominalista parisino Juan Mayor, no lo cita¹⁹. También el italiano Tomás de Vío Cayetano (1469-1534) se había manifestado con respecto a la ética colonial en su *Comentario de las Sumas* aunque sin mencionar expresamente ni América ni a los indios.

Puesto que Cayetano no mencionó expresamente el Nuevo Mundo, es comprensible que Vitoria pudiera decir más tarde, cuando en 1538-1539 dió su célebre reelección «sobre los indios recién descubiertos», alegando que no había visto ningún escrito sobre esta cuestión, ni participado nunca en ninguna disputa²⁰.

Es conocido que Vitoria había tomado posición en sus reelecciones con respecto a cuestiones de actualidad. En Navidad de 1528, habló sobre el poder civil; el 25 de enero de 1530, sobre el divorcio de Enrique VIII de Inglaterra; en 1532-1534 sobre el poder de la Iglesia, del Papa y de los concilios; en 1537-1538 sobre los caníbales; y en 1539 sobre el Nuevo Mundo y la conquista española. Es notorio que Vitoria no publicó sus obras, por lo que sólo sobrevive en los apuntes de sus reelecciones tomados por sus oyentes, y que más tarde fueron reunidos y publicados en forma de libro.

El mejor desarrollo posterior de la doctrina de la comunidad de los pueblos de Vitoria es sin duda la llevada a cabo por Francisco de Suárez, al que debe-

16. *De Ind.*, III, 12.

17. VERDROSS, *Abendländische Rechtsphilosophie*, antes citada, p. 88.

18. JOSEPH HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium, Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, 2.^a ed., Trier, 1969, p. 251.

19. Cfr. Pedro LETURIA, «Mayor y Vitoria ante la conquista de América», en *Anuario de la Asoc. Fr. de Vit.*, Vol. III, (1932), p. 43 ss.

20. *De Ind.*

mos la acuñación del *bonum commune humani generis*²¹, es decir del bien común de la humanidad, como concepto central del derecho de gentes. Suárez entiende este *bonum commune humani generis* como el bien común de los Estados, como *bonum commune omnium nationum*²². Entiende por pueblos las comunidades con organización estatal. Cada Estado particular debería intentar encontrar su bien propio sólo en una inserción y subordinación al bien común de la humanidad.

Suárez señaló ya la posibilidad de organización de la comunidad de los Estados, puesto que los Estados están en libertad para renunciar a la guerra como medio de imposición del derecho e implantar un centro de decisión supraestatal con poder coercitivo²³.

El ámbito temporal que tiene establecido mi discurso y la extensión del tema mismo no permiten, lamentablemente, recordar otras tesis de Suárez y también de los otros representantes de la Escuela de Salamanca. Pero al menos sí quisiera nombrar a Luis de Molina (1535-1600), Domingo de Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Domingo Bañez (1528-1604), Bartolomé de Medina (1527-1580), Gregorio de Valencia (1549-1603), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), Fernando Vázquez (1512-1569), Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Martín de Azpilcueta llamado Navarro (1493-1586) y Alfonso de Castro (1495-1558).

El hecho de que Vitoria y con él los representantes de su escuela de Salamanca pudieran defender más o menos impunemente su doctrina, que el juriconsulto real de Carlos V, Sepúlveda, calificó como un delito, por estar dirigida contra la concepción dominante de la justificación del imperio mundial y por consiguiente del dominio español sobre el Nuevo Mundo, habla en favor de la existencia de una notable medida de tolerancia y con ello también de cultura. Carlos V tenía noticia de la doctrina de Vitoria y de la Escuela de Salamanca. Incluso invitó a Vitoria al Concilio de Trento, lo que éste, sin embargo, no pudo aceptar, respondiendo que estaba más bien de camino hacia el más allá que hacia otra parte del mundo²⁴. Su actuación y la de su escuela no carecieron de éxito. Esto se puede ver en las «leyes nuevas» para el Nuevo Mundo, por virtud de las cuales a partir de 1542 se fue suprimiendo paulatinamente la esclavitud de los indios, se prohibió la concesión de sus tierras a los españoles y se igualó en cuestión de impuestos a los españoles con los indígenas. Joseph Höffner califica esta legislación como el éxito práctico sin duda mayor de estas disquisiciones ético-coloniales, con lo cual se tomaron en el siglo XVI medidas de protección para los habitantes de América «que en Occidente no se pusieron en práctica hasta el siglo XIX»²⁵.

21. *De bello*, sect. 6, n.º 5.

22. *De legibus ac Deo legislatore*, II, cap. 20, n.º 8.

23. *De legibus*, II, c. 19, n.º 8.

24. Luis G. ALONSO GETINO, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, p. 117.

25. HÖFFNER, *op. cit.*, p. 414.

Algo similar, es decir precursor, se puede afirmar de la Escuela de Salamanca no sólo con respecto a los derechos sociales, sino también con respecto a los derechos humanos. Antonio Truyol y Serra lo ha expresado como sigue: «Es característica del pensamiento filosófico-jurídico español el hecho de que su aportación a la doctrina de los derechos humanos tuviera su punto de arranque y a la vez su culminación en el ámbito del derecho de gentes. Y paradójicamente, por cierto, en vísperas del proceso de gestación de la idea de los derechos humanos como tales, que, como es sabido, recibió en esencia su primer impulso en el marco del derecho interno a principios de la Edad Moderna»²⁶.

Lamentablemente la época que siguió a la de la Escuela de Salamanca no fue, como es notorio, favorable a la realización de este pensamiento ético escolástico tardío. El imperio de Carlos V fue sin duda la última monarquía universal cristiana, que fue acompañada de divergencias políticas y conflictos armados y la división religiosa que resultó de la Reforma.

Por lo que a España se refiere, Francisco I de Francia había roto la palabra dada a Carlos V en el Tratado de Paz de Madrid de 1526, seguido del levantamiento de los Países Bajos en 1572, la derrota de la Armada en 1588, las paces de Vervins de 1598 y de los Pirineos en 1659. Francia, que hizo el relevo de la supremacía española en Europa, no llegó a alcanzar jamás un poder político y espiritual tal de determinación en Europa, como fue posible en la época de Carlos V y de la Escuela de Salamanca. Debido a consideraciones territoriales la católica Francia se alió con los protestantes y también con los turcos contra los católicos Habsburgos.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía jurídica y política se puede afirmar con Verdross, mirando hacia atrás, que «desde los comienzos de la Patrística hasta el comienzo del siglo XVII se desarrolló una doctrina cristiana unitaria del derecho natural, que, aunque fue sacudida por el nominalismo y el racionalismo, sin embargo fue restablecida y aplicada a unas nuevas condiciones de vida por la teología moral española.

Mas el radical giro antiaristotélico que al refutarse la consideración aristotélica de la naturaleza se llevó a cabo también en la filosofía al comienzo de la Edad Moderna, la relegó a segundo plano durante casi tres siglos, para no despertar hasta finales del siglo pasado, y paulatinamente, a una nueva vida»²⁷.

Tampoco la vida política se desarrolló en los siglos siguientes precisamente en la línea de la ética de la Escuela de Salamanca. Así por ejemplo la idea del bien común universal fue retrocediendo cada vez más y la de la soberanía ilimitada de los Estados se colocó en primer término; en lugar de la doctrina del *bellum iustum* se puso en práctica un *ius ad bellum* ilimitado. Esta evolución, acompañada por el positivismo y el nacionalismo así como por ideologías se-

26. ANTONIO TRUYOL Y SERRA, «Spanien und der völkerrechtliche Schutz der Menschenrechte», en *Verfassungsrecht und Völkerrecht. Gedächtnisschrift für Wilhelm Karl Geck*, Köln 1989, p. 915.

27. VERDROSS, *op. cit.*, p. 99.

dientas de poder, condujo a las catástrofes de las dos guerras mundiales de este siglo, las cuales han dado lugar, tras el sacrificio de millones de personas entre combatientes y población civil —sin olvidarnos de los hombres, mujeres y niños que murieron en los campos de concentración por motivos políticos, raciales y religiosos—, a una nueva toma de conciencia en la comunidad de pueblos, de sus fundamentos axiológicos. En este contexto he de mencionar la fundación de la Sociedad de Naciones en 1919 y de las Naciones Unidas en 1945 en atención a la voluntad de organizar la comunidad de los pueblos. Y en relación al esfuerzo por refrenar e ilegalizar progresivamente el uso de la fuerza como medio de la política nacional, recuerdo también el Pacto Briand-Kellong en 1928 y la prohibición del uso de la fuerza en el art. 2.4 de la Carta de la ONU.

En relación a la ciencia, yo, como austriaco, quisiera referirme a dos de mis maestros a los que debo mucho: al catedrático de derecho internacional y filósofo del derecho Alfred Verdross y al tratadista de ética social Johannes Messner. Alfred Verdross fue el único en Austria y uno de los primeros en el pensamiento jurídico alemán que contribuyó al redescubrimiento de la Escuela de Salamanca. Remito a sus libros sobre la unidad de la imagen jurídica del mundo sobre la base de la constitución jurídico-internacional (*Die Einheit des rechtlichen Weltbildes auf Grundlage der Völkerrechtsverfassung*, Tübingen 1923), y sobre la constitución de la comunidad jurídico-internacional (*Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, Viena 1924). Johannes Messner ha abordado los postulados de la Escuela de Salamanca, especialmente de Vitoria y Suárez, sobre todo en su amplio manual de ética social, política y económica titulado «El derecho natural» (*Das Naturrecht*), múltiples veces traducido y aparecido últimamente en su séptima edición ampliada.

La idea de la posibilidad de organización de la comunidad de los Estados, del bien común de la comunidad de los pueblos, de la regulación pacífica de los litigios, de la obligación de salvaguardar la libertad y dignidad del hombre en los derechos fundamentales, para los cuales se han creado también cada vez más —a partir de la protección de las minorías— instituciones internacionales de protección jurídica, se ha ido reafirmando progresivamente, sin excluir la práctica y la teoría de la política internacional. He de mencionar también la Comisión de Derechos Humanos de la ONU así como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y luego la evolución que ha conducido a la cesta III de la Conferencia Europea de Seguridad, que se reunió en Madrid en 1980-1983, cuando se encontraba en un importante estadio de su evolución.

Esta idea del bien común mundial, desarrollada a comienzos de la Edad Moderna, se encuentra de nuevo en las fuentes del derecho internacional más importantes del siglo XX, si bien éstas se basan sobre todo en el deseo de cooperación pacífica de todos los Estados en la creación y realización de determinadas libertades básicas y de derechos sociales, económicos, políticos y culturales para todos los hombres, así como el esfuerzo por lograr el progreso económico y social de todos los pueblos.

Así por ejemplo, la Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945 contiene principios y fines de este tipo²⁸, y también en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre²⁹ reaparece la idea del bien común universal, sobre todo en el preámbulo.

En los Pactos internacionales sobre derechos económicos, sociales y culturales y sobre derechos civiles y políticos respectivamente, ambos del 19 de diciembre de 1966, en el Convenio sobre los derechos políticos de la mujer del 31 de marzo de 1953, así como en el Convenio internacional para eliminar toda discriminación racial, por ejemplo, se señala como motivo el *bonum commune humanitatis*. La Convención europea del 4 de noviembre de 1950 relativa a la protección de los derechos del hombre y las libertades fundamentales tiene los mismos objetivos; y en el Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa se manifiesta también esta idea. La Declaración³⁰ adoptada en la Conferencia de Estocolmo sobre Protección del medio ambiente el 16 de junio de 1972 hace hincapié en el hecho de que la protección del medio ambiente humano es una demanda urgente y una obligación de todos los Estados de este mundo. También la Carta de los derechos y deberes de los Estados del 12 de diciembre de 1974 tiene como fin lograr en todos los países un bienestar económico digno del hombre³¹.

En el Tratado relativo a las actividades de los Estados sobre la luna y otros cuerpos celestes del 18 de diciembre de 1979 se califica la exploración de la luna como un asunto del conjunto de la humanidad, para beneficio y en interés de todos los países, y la luna como patrimonio común de la humanidad³². Encontramos ya el mismo punto de partida en la Declaración de Principios sobre el Fondo Marino del 17 de diciembre de 1970³³ que declara el fondo y el subsuelo marino más allá de los límites de la soberanía nacional, y asimismo las riquezas naturales de esta zona, como patrimonio común de toda la humanidad. El Convenio de las Naciones Unidas sobre el derecho del Mar de 1982 repite³⁴ y desarrolla esta idea.

Este cuerpo convencional —que por cierto aún no ha entrado en vigor— presenta una evolución orientadora en la que la idea del bien común del mundo recibe por primera vez una configuración económica práctica.

Junto a esta evolución, en parte política y en parte jurídica, ha de resaltarse también la prosecución de la idea de la comunidad de los Estados en la filosofía católica del derecho. Remito a Luigi Tarapelli d' Azelio S.J. (1793-1862), quien

28. Así en particular en el preámbulo y el art. 56.

29. Aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

30. Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano.

31. Alfred VERDROSS y Bruno SIMMA, *Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis*, Berlin, 1984, p. 915.

32. Art. 11.

33. Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre los principios que han de regir el fondo y el substento del mar.

34. Art. 136.

ya pedía una autoridad internacional de la comunidad³⁵; al papa León XIII, que abogó por un arbitraje obligatorio, y a los textos en favor de la paz de los papas Benedicto XV y Pío XI, para poner fin a la Primera Guerra Mundial, y posteriormente a la encíclica *Summi pontificatus* el papa Pío XII, y a muchas de sus alocuciones —yo mismo les he dedicado dos amplias obras conmemorativas³⁶—. Rechaza el Papa la doctrina de la soberanía absoluta de los Estados y reconoce sólo la soberanía relativa dentro de los límites del derecho internacional, que él sitúa sobre una base iusnaturalista al servicio del bien común universal.

A pesar de la relativa brevedad de su pontificado (1958-1963) el papa Juan XXIII también ha contribuido, en sus encíclicas *Mater et magistra* de 1961 y *Pacem in terris* de 1963, a la doctrina cristiana del derecho de gentes, igual que Pablo VI mediante la encíclica *Populorum progressio* de 1967 y a partir de 1968 en sus propios mensajes de paz al mundo³⁷, que el papa Juan Pablo II ha continuado hasta hoy en día, y en el último ha incluido también en sus esfuerzos por lograr el bien común de todo el mundo, la protección del medio ambiente, como protección de la creación divina.

De las alocuciones y actividades de Agostino Casaroli, a partir de 1967 inicialmente como Secretario del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia (antigua denominación del ministro de Asuntos Exteriores papal) y desde 1979 hasta hoy como cardenal Secretario de Estado, se desprende un sistema de ética cristiana del derecho de gentes en el auténtico sentido de la Escuela de Salamanca. Los títulos de los dos volúmenes que reúnen estos discursos de Casaroli, que publicó, mediando yo como editor, en lengua alemana, muestran claramente la orientación de su perspectiva y su pensamiento. Se trata de *La Santa Sede y la comunidad de los pueblos (Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft)*³⁸ y *Fe y responsabilidad (Glaube und Verantwortung)*³⁹.

Quiero hacer una referencia especial al discurso que el cardenal Casaroli dió en marzo de 1990 con ocasión de su nombramiento de doctor *honoris causa* en Parma sobre «La Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa», ya que también encabezó la presidencia en la firma del Acta Final de Helsinki. En aquella ocasión Casaroli se expresó totalmente en el sentido de la Escuela de Salamanca: «Si bien han sido los estados quienes han asumido las obligaciones... no valen únicamente para los Estados, a pesar de que son ellos quienes ocupan la mayor parte del documento, sino también para los hombres (principio VII) y los pueblos (principio VIII).

35. Vide Luigi TAPARELLI D'AZEGLIOS, S. J., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, (1840-1843).

36. Vide *Pius XII. zum Gedächtnis*, hgb. von Herbert Schambeck, Berlin 1977, y *Pius XII. Friede durch Gerechtigkeit*, hgb. von Herbert Schambeck, Revelaer, 1986.

37. Sobre el particular, *Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI.*, hgb. von Donceto Squicciarini, Berlin, 1979.

38. Berlin, 1981.

39. Berlin, 1989.

Con ello aparecen en la escena internacional tanto el hombre como el pueblo⁴⁰. Deben éstos convertirse en portadores de los principios de «igualdad y consideración soberana, de los derechos de los Estados que son inherentes a la soberanía» de los Estados, de la «abstención de la amenaza o del uso de la fuerza», de «la inviolabilidad de las fronteras», de «la integridad territorial de los Estados», de «la regulación pacífica de las controversias», de la «no intervención en asuntos internos», de «la cooperación entre los Estados» y por último del «cumplimiento de buena fe de las obligaciones jurídico-internacionales»⁴¹.

En el Acta Final de la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa se reconoció por primera vez como principio el respeto de los derechos del hombre y las libertades fundamentales, inclusive la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o convicción. Con ello la Conferencia introdujo una innovación en el plano internacional. Pues los textos de validez mundial, como por ejemplo la Carta de las Naciones Unidas, no califican los derechos humanos como principio, colocándolos así en un nivel inferior a los principios que, en el Acta Final de la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa, determinan las relaciones entre los Estados. Esto es muy importante en el sentido de que una intervención por motivos humanitarios que un Estado parte considere oportuno emprender en otro Estado, ya no se puede considerar *a priori* como una intromisión en los asuntos internos de ese Estado⁴².

De este modo se ha creado un compromiso común de salvaguardar los derechos y deberes fundamentales, que, dado el amplio número de Estados participantes en la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa, que además de Estados europeos incluye también a Canadá y Estados Unidos, constituye una parte importante de la comunidad internacional. Ello fue tan significativo, sin duda, porque debilitó las fronteras, antes muy claras, entre los llamados Estados democráticos libres y el bloque de los Estados comunistas. Gracias a la obligación asumida en común de salvaguardar determinados derechos fundamentales por encima de las diferencias entre obligaciones políticas diversas, surgió una especie de función puente, que tuvo un efecto igualador entre los Estados participantes y les acercó entre sí. Sin duda alguna, también se originó así en el pueblo aquel movimiento político que conmovería el sistema del bloque comunista y ha producido en muchos Estados de la Europa central y del Este nuevas situaciones políticas que están transformando el mapa político europeo. Y en este camino el Acta Final de Helsinki apoyó sin duda alguna los movimientos disidentes.

¿Quién negaría que estos procesos históricos contemporáneos, vividos y demostrables, incluso los de los últimos días, han colaborado en la puesta en práctica allí de aquellos derechos fundamentales y a servir al mismo bien co-

40. Vide *L'Osservatore Romano*, ed. semanal alemana de 13 de abril de 1990, p. 12 s.

41. *Principios* I, II, III, IV, V, VI, IX, X.

42. Helmut LIEDERMANN, «Die KSZE aus österreichischer Sicht», en *Kirche und Staat, Fritz Eckert zum 65. Geburtstag*, hgb. von Herbert Schambeck, Berlín 1976, p. 565.

mún de todó el mundo que la Escuela de Salamanca formulara ya hace medio milenio como exigencia a los hombres para constituir la comunidad internacional? Así pues, la Escuela de Salamanca cimentó una solidaridad con la humanidad, que, incluso tras el fin del dominio colonial español, viene acompañando, como aportación permanente, el camino de la humanidad y nos obliga a todos a mostrar nuestro agradecimiento y respeto hacia esta elevada forma de la ciencia española de la ética y la política. Y esto es lo que yo he pretendido expresar en la humilde forma de mi discurso.