

Fuente del liberalismo

Por Ruben C. Alvarado

Simposio sobre *La Fuente del Federalismo*: Parte II

Reflexiones sobre la tesis del origen del federalismo de Charles S. McCoy y J. Wayne Baker

Contra Mundum, No. 10 Invierno de 1994

Copyright 1994 Ruben C. Alvarado

Este libro promete mucho. Pretende poner al descubierto la esencia misma de la civilización occidental: el federalismo. El federalismo, afirman nuestros autores, impregna la sociedad moderna y estructura todo nuestro modo de vida. La ubicuidad del federalismo es tal, sin embargo, que aún no ha sido completamente reconocida como "el núcleo, para bien o para mal, de lo que se puede llamar el mundo moderno" (p. 7). Lo damos por sentado sin reconocer que está allí: "Como alguien ha señalado, quienquiera que haya descubierto agua, podemos estar seguros de que no fueron los peces los que habitan en ella como el medio de su existencia" (p. 8). La misión de nuestros autores es revelarnos este elemento más crucial de nuestra cultura.

Lo que hace que su tesis sea tan atractiva es que ven la fuente del federalismo en la teología reformada. Los autores afirman que el uso de la doctrina del pacto por parte de los teólogos reformados, en lo que se conoció como teología federal, fue también la fuente de su uso como paradigma en la teoría política. En otras palabras, la teología reformada engendró el constitucionalismo.

McCoy & Baker apoyan su caso en un reclamo de autoridad integral. Como para no dejar lugar a dudas, comienzan por reprender a un par de académicos por interpretar mal la naturaleza y la importancia de esta tradición federal. Uno de estos desafortunados, un tal James B. Torrance, afirmó que los puritanos ingleses fundaron la teología federal, que se encuentra en el corazón de la tradición federal, y que esta teología federal era el equivalente del calvinismo. Nada podría estar más lejos de la verdad: "Ya sea miopía, amnesia o insuficiencia de erudición, no hay excusa para [estos] errores ... Los recursos están ciertamente disponibles en obras contemporáneas de académicos alemanes y estadounidenses, incluso artículos en enciclopedias escritas en inglés si uno no lee alemán o no tiene tiempo para leer libros extensos por autores extranjeros, para proporcionar suficiente información para corregir algunas de las incorrecciones" (p. 8).

Por su parte, al parecer, nuestros autores tienen un conocimiento exhaustivo de la literatura en los dos campos de investigación que cubren en este trabajo, la teología histórica y la historia del pensamiento político, y nos informan que escribieron este libro como una especie de manual para principiantes y especialistas en otros campos para evitar que cometan errores similares. Está implícito que detrás del librito se esconde una montaña de investigación sustancial que podría sin esfuerzo ser encaminada a la causa si fuera necesario. Para subrayar aún más esta impresión, los autores incluyen una bibliografía sustancial que afirman ser completa en estas dos áreas, que abarca tanto el trabajo en inglés como en alemán.

A la luz de tal promesa, no debería sorprenderme que el libro me fuera muy recomendado por amigos cuyas opiniones académicas aprecio. Ciertamente esperaba leerlo, ya que me había familiarizado con el trabajo del Sr. McCoy a través de un artículo suyo sobre Johannes Althusius (llamado en el presente trabajo "el primer expositor sistemático de la filosofía política federal" [p. 9]). En ese momento, el artículo me pareció bastante bueno. Fue la única presentación en inglés incluida en una colección alemana, publicada en 1986, dedicada a Althusius.¹

Aunque este artículo se incluyó en la bibliografía de *Fuente del Federalismo* la colección en la que apareció no lo fue. Tampoco se proporcionó información sobre los numerosos y excelentes artículos de esa colección. Quizás era porque estaban todos en alemán, pensé, pero luego recordé que nuestros

1 Karl-Wilhelm Dahm, Werner Krawietz y Dieter Wyduckel (eds.), *Politische Theorie des Johannes Althusius* (Berlín: Duncker & Humblot, 1988).

autores se enfadaron por haber recopilado una exhaustiva bibliografía de obras tanto en inglés como en alemán; ¿Por qué no discutieron, enumeraron o recomendaron al menos algunos de los artículos de esa colección a que el mismo McCoy había contribuido? Sobre todo porque yo mismo encontré que estos artículos contienen la información más reciente y quizás la más indispensable sobre Althusius, uno de los personajes clave de *Fuente del Federalismo*.

No pasó mucho tiempo para darme cuenta de que ninguna de las obras alemanas que he encontrado útiles para abordar no sólo a Althusius sino al pensamiento constitucional en general figuraba en esta bibliografía. Además de la colección mencionada anteriormente, tengo en mente obras como *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca* de Ernst Reibstein, *Die "Politik" des Johannes Althusius* de Peter Jochem Winter, *Calvins Lehre von Staat und Kirche* de Josef Bohatec y *Princeps Legibus Solutus* de Dieter Wyduckel. En De hecho, en toda esta bibliografía, titulada “Bibliografía de teología federal y filosofía política”, descrita por los autores como “útil tanto para los estudiosos especializados en este período como para aquellos menos familiarizados con el federalismo que deseen profundizar en él” (p. 10), encontré muy poco sobre la historia del pensamiento político, ya sea en alemán o en inglés, más allá de algunas obras muy conocidas y bastante básicas.

Esta fue la primera señal de advertencia de que algo andaba mal con este libro. Las cosas tampoco mejoraron. Mientras trabajaba en él, rápidamente llegué a la conclusión de que lo que tenía ante mí era menos un trabajo de erudición que una pieza de propaganda polémica destinada a convencer al lector de los siguientes puntos:

- Esa teología del pacto ('federal') comenzó con Bullinger y fue desarrollada principalmente por teólogos reformados no calvinistas; de hecho, los calvinistas fueron periféricos a su desarrollo;
- peor aún: toda la tradición agustiniana era "antifederal" debido a su adhesión a la doctrina de la predestinación, que niega la libertad humana y, por lo tanto, no deja lugar para las relaciones de alianza;
- que aunque el calvinismo a menudo ha sido considerado la partera del pensamiento constitucional, en realidad fue la tradición reformada no calvinista, olvidada durante mucho tiempo, en la que se nutrió la libertad constitucional; Los calvinistas, de hecho, eran partidarios de la monarquía absoluta y obstaculizaban el avance de la libertad, como, por ejemplo, en el Países Bajos;
- Esta tradición 'federal' continuó a través de personas como Thomas Hobbes y John Locke, y culminó con el federalismo estadounidense de los Padres Fundadores.

Esta serie de afirmaciones, por supuesto, contradice las opiniones de muchos pensadores reformados del pasado y del presente. Estamos acostumbrados a pensar en el calvinismo como una de las fuerzas impulsoras detrás del crecimiento de la libertad constitucional. McCoy y Baker nos dicen que todo está mal: en realidad fueron los arminianos, no los calvinistas, quienes alimentaron la libertad en Occidente. Le debemos toda nuestra civilización "federal" a esa tradición reformada, no a la engendrada por Calvino.

Nuestros autores comienzan por destronar a Calvino de su condición de fundador de la tradición reformada y reemplazarlo por Heinrich Bullinger. El estatus de “Fuente” se le atribuye a una de sus obras principales (cuya traducción se incluye como apéndice), *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*, "El testamento único y eterno o alianza con Dios." Como fue “la primera obra que organizó la comprensión de Dios, la creación, la humanidad, la historia humana y la sociedad en torno al pacto”, “debe ser considerada ... como el punto de origen o la fuente del federalismo como ha llegado a impregnar cada vez más el mundo en los cuatro siglos y medio transcurridos desde su publicación” (p. 9).

La teología del pacto, se afirma, encontró su punto de partida con Bullinger. Toda la tradición agustiniana en lo que respecta al pacto era estéril, porque entre los padres de la iglesia solo Ireneo insinuaba un “pacto condicional” (p. 15), por lo que solo un pacto puramente condicional es aceptable. En cuanto a la unidad de la alianza a lo largo del tiempo, Agustín ciertamente entendió “la unidad del pueblo de Dios a lo largo de la historia”, pero no mantuvo el concepto del pacto de Bullinger (p. 15).

¿Qué hay del nominalismo tardío-medieval? ¿Tuvo la *via moderna* [nominalismo] alguna influencia en

Bullinger? Los nominalistas sostuvieron la idea de un *pactum* bilateral o pacto entre Dios y el hombre, pero lo explicaron sobre la base de un “concepto pelagiano de justificación” con el que Bullinger no estaba de acuerdo; además, Bullinger fue educado en la *vía antiqua* (no hay explicación de qué es esto [tomismo]), no en la *vía moderna*. Por lo tanto, se llega a la gran conclusión de que, aunque Bullinger cita a Tertuliano, Agustín, Ireneo, Lactancio y Eusebio en esta obra, la tradición teológica anterior a la Reforma tuvo una influencia “mínima” en su eventual doctrina (p. 15).

Como fuente de "pensamiento explícitamente federal", nuestros autores señalan "los pactos que subyacen al feudalismo", que a su vez fueron la continuación de "la organización de las tribus germánicas que invadieron y se asentaron en Europa occidental" que eran "pacto o federal en estructura" (p. 15). Ésta es una reafirmación de la desacreditada tesis "teutónica" del origen del feudalismo: que fue una consecuencia de las costumbres tribales teutónicas. El hecho de que nuestros autores lo afirmen tan tajantemente, sin discutir la controversia en torno a esta tesis o el consenso entre los estudiosos de que carece por completo de fundamento,² es una indicación de la falta de dominio que realmente tienen del material que están tratando de cubrir.

McCoy & Baker están en un terreno más firme cuando hablan de “los pactos que subyacen al feudalismo” y “la forma en que la sociedad y la iglesia estaban organizadas a finales de la Edad Media” como fuentes de pensamiento federal. Pero incluso aquí, la forma en que nuestros autores desarrollan aún más esta "vición" (en realidad, más un lugar común que cualquier otra cosa) delata una falta fundamental de conocimiento de la realidad. Por ejemplo, este planchazo: “A nivel eclesiástico, los recuerdos de los parlamentos y de los estamentos generales llevaron al conciliarista argumento de que el papado era un gobierno limitado, sujeto al consejo representativo de la iglesia”. ¿Qué significa esto? ¿Qué recuerdos? ¿Hablamos de instituciones pasadas que se han perdido y cuya memoria, por tanto, invocamos, cuya realidad estamos recuperando? Si es así, esta es simplemente otra formulación de la antigua tesis teutónica: las tribus germánicas originalmente tenían parlamentos, y estos fueron eliminados por el trabajo pernicioso de papas y reyes. Permítanme repetir: esta tesis, que causó furor en el siglo XIX, ha sido desde entonces totalmente desacreditada y, por tanto, debe ser rechazada desde el principio. Si el movimiento conciliar se inspiró en el desarrollo de instituciones parlamentarias en la sociedad secular contemporánea es otra cuestión (pero, por supuesto, aquí no estamos tratando con “recuerdos” sino con duras realidades). Incluso aquí, sin embargo, la realidad es que el movimiento conciliar surgió de la tradición del derecho canónico, en relación dialéctica con los desarrollos del derecho romano y feudal en la esfera secular; el desarrollo de las instituciones parlamentarias en el gobierno secular fue simultáneo.³

McCoy y Baker señalan a más candidatos como antecedentes de su federalismo. El sistema de gremios medieval es uno. Otro ejemplo más directo: la Liga Hanseática de ciudades alemanas, unidas en un *confederatio* con fines comerciales. Pero el ejemplo más directo de nuestros autores es la Confederación Suiza, de la que Bullinger como ciudadano de Zúrich era miembro, y tenía esta situación específicamente en mente cuando formuló su teología del pacto. McCoy & Baker luego saltan a la genealogía familiar de la libertad: nutrida en las comunidades reformadas en Europa y América, particularmente en Suiza y los Países Bajos. La conclusión: el entorno de las comunidades reformadas proporcionó los elementos esenciales mediante los cuales se pudo elaborar una teología del federalismo; esta teología engendró luego el federalismo político. “Heinrich Bullinger, de Zúrich, reúne estos elementos variados en una obra que, con justicia, puede considerarse la fuente de federalismo” (p. 17).

Nuestros autores pasan ahora a examinar por qué la influencia de Bullinger en la tradición reformada se ha olvidado en general. ¿La razón? "Su estatura ... ha sido oscurecida en gran medida por Juan Calvino

2 Cf. p.ej. Donald Kelley, "De Origine Feudorum: Los comienzos de un problema histórico", en *Speculum* XXXIX, 2, abril de 1964, págs. 207-228; P.D. King, "The Barbarian Kingdoms", en J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-c. 1450 (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1988), págs. 123-153, esp. págs. 147ss.; R. van Caenegem, "Gobierno, derecho y sociedad", en *ibid.*, Págs. 174-210, esp. págs. 198 y siguientes. Los lazos personales entre el cacique y los guerreros eran comunes en las tribus germánicas; más allá de eso, no existe absolutamente ninguna base para atribuir a estas tribus una estructura política formal compleja, como hacen nuestros autores al atribuirles una "estructura de pacto o federal."

3 Como sólo un ejemplo entre muchos, véase Antony Black, "The Conciliar Movement", en Burns, *Medieval Political Thought*, págs. 573-587. Recurriremos a este punto en detalle a continuación.

y por los seguidores de Calvino". Debido a que la tradición reformada generalmente se considera lo mismo que el calvinismo, la "corriente federal" dentro de esa tradición simplemente se ha ocultado a la vista. El federalismo y el calvinismo se excluyen mutuamente.

A medida que avanzamos, obtenemos más y más el sabor de lo que McCoy & Baker están tratando de lograr mientras persisten en prohibir a Augustine y Calvin de la tradición federal. Alaban a Bullinger a los cielos por desarrollar la idea de que el pacto de Dios con el hombre fue uno y el mismo a lo largo de la historia, una idea que desarrolló a través de la confrontación con los anabautistas. Pero al darse cuenta de que Calvino y Agustín también hablaron de la relación de Dios con el hombre como esencialmente la misma a lo largo de la historia, con el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento intrínsecamente en un nivel, aunque demuestra un claro desarrollo en la historia, nuestros autores afirman que Bullinger aparentemente tenía algo más en mente en su idea del pacto; esto, a pesar de que "Bullinger citó extensamente a Agustín en *El Pacto* para apoyar su afirmación de la unidad del pueblo de Dios" (p. 23). Una vez más, nuestros autores quieren decir que Bullinger propuso un pacto bilateral, un pacto condicional, y Agustín y Calvino no lo hicieron. "Agustín no pensó en términos de un pacto bilateral; no era un teólogo del pacto. Tampoco Calvino ..., a pesar de que a menudo se refería al pacto y pasaba muchas, muchas páginas en sus *Institutos* escribiendo sobre el pacto". (pág.23).

Esta idea de un pacto bilateral, afirman nuestros autores, está fundamentalmente en desacuerdo con la idea agustiniana / calvinista del pacto (p. 24). Es esta división fundamental la que distingue el "federalismo" bullingerita de nuestros autores del calvinismo. Hay estas dos corrientes dentro de la amplia tradición reformada, y la influencia de la corriente "federal" fue mucho mayor de lo que se había imaginado. Por ejemplo, McCoy & Baker ven la Confesión de Fe de Westminster como un documento predominantemente "federalista" más que calvinista.

El tipo de "teología federal" de nuestros autores dio lugar al pensamiento político "federal" (págs. 26 y siguientes). Los escritos de Bullinger fueron la fuente de la teoría constitucional en su totalidad. Bullinger discutió las leyes judiciales en su tratado sobre el pacto y en sus otros escritos. "La tradición política del federalismo ... encuentra sus raíces" en estos escritos. Bullinger preveía "controles sobre los gobernantes civiles": esta idea generó las siguientes nociones en el pensamiento federal posterior: sociedad basada en pactos o contratos; una visión "ambigua" de la naturaleza humana, "es decir, tener potencial tanto para el bien como para el mal "[¿qué tiene eso de estremeceador?]; limitaciones al poder, tanto civil como eclesiástico, con controles y contrapesos gubernamentales. ¡Todo esto empezó con Bullinger! Los teóricos políticos posteriores Philippe du Plessis-Mornay y Johannes Althusius (todos los demás los conocen como calvinistas, pero nuestros autores, evidentemente sabiéndolos mejor, los incluyen en su tradición "federal") desarrollaron aún más las ideas de Bullinger. El legado continuó en el siglo XVII a través de John Winthrop, Samuel Rutherford, Thomas Hobbes y John Locke (¿cómo se pueden mencionar estos cuatro al mismo tiempo?); en el siglo XVIII, John Witherspoon y James Madison. "El federalismo político se desarrolla más allá de los puntos de vista de Bullinger. Pero las expansiones posteriores solo demuestran que es un [un! ¿No habías dicho la?] fuente principal del movimiento". El señor Bullinger fue sin duda prolífico en descendencia intelectual.

¿Qué se puede pensar de esta audaz serie de afirmaciones? Por un lado, ciertamente debemos reconocer que el uso de la idea de pacto como principio organizador teórico fue la contribución de Bullinger a la historia de las ideas. Al parecer, debido en gran parte a sus esfuerzos, la idea de pacto adquirió el estatus de motivo dentro de la tradición reformada. El pacto fue utilizado como la categoría central sobre la cual construir una teología sistemática por Caspar Olevianus, coautor del Catecismo de Heidelberg. En el pensamiento político, la *Vindiciae contra Tyrannos* (Defensa de la libertad contra los tiranos), publicada en 1579 y presuntamente escrita por Mornay, utilizó la idea de pacto, como se ejemplifica en el Israel del Antiguo Testamento, como principio organizador. Que la teología y la filosofía política tomaran este rumbo probablemente se deba a Bullinger. En esa medida, la tesis de que Bullinger es la "fuente principal del federalismo" es cierta. Pero las asombrosas extrapolaciones que nuestros autores derivan de esto son simplemente insostenibles.

Por ejemplo, el divorcio de la teología del pacto y el agustinianismo / calvinismo propuesto por nuestros autores: ¿se puede mantener tal posición? Considere que la idea de pacto como presentado en la Biblia no puede reducirse a un simple contrato entre iguales, la idea que controla las

interpretaciones de nuestros autores. Una simple mirada a la terminología usada en la Biblia revela esto. El Antiguo Testamento usa *berith*, un término bastante flexible ya que podría incluir acuerdos entre iguales; pero teniendo en cuenta la erudición moderna sobre los tratados de soberanía, también debemos reconocer que el pacto entre Dios e Israel toma algo más de la forma de "una oferta que no puedes rechazar". Los tratados de soberanía fueron impuestos a los pueblos conquistados por gobernantes extranjeros. Por esa manera se obtuvo (coaccionó) el acuerdo para una relación de subordinación. Por lo tanto, tal pacto de ninguna manera puede verse como una contradicción *ipso facto* de otras doctrinas calvinistas como la predestinación. En el Nuevo Testamento, la palabra usada para traducir pacto es *diatheke*, testamento, algo que nuevamente difiere sustancialmente de un simple acuerdo. Hebreos 9: 16ss. da una explicación bastante clara del pacto entre los creyentes y Dios como testamento, efectuado por la muerte del testador, Jesucristo. El elemento de libre albedrío por parte del receptor toma una posición decididamente subordinada en la *diatheke*. Parece claro que la teología calvinista está de acuerdo con esto más que en oposición. De hecho, es el concepto de que Dios y el hombre son de alguna manera socios iguales — el núcleo de la posición arminiana defendida por los autores — lo que no hace justicia a la idea bíblica del pacto.

Llevemos este argumento un paso más allá. El motivo de la salvación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es la *redención*. La redención es la recompra de algo, por parte de un antiguo propietario, a otra persona que desde entonces ha entrado en posesión. En el caso del Viejo y el Nuevo Testamento, las personas son redimidas y son redimidas porque son esclavas. Son comprados de nuevo de la esclavitud y su nuevo dueño les da la libertad. El punto es este: ¿el esclavo elige a su dueño? ¿Le dice un esclavo a su amo: "Sabes, en realidad somos iguales, cooperando juntos para mantener la casa en funcionamiento"? El esclavo, digamos, no dice nada. Es un participante pasivo. Su destino está enteramente en manos de su amo. La pregunta es esta: ¿Qué teología se adapta mejor a la realidad de la redención, la calvinista o la arminiana?

La raíz del error en este enfoque es este concepto horizontal de pacto. Para McCoy & Baker, un pacto solo puede hacerse entre dos partes más o menos iguales, y citan con aprobación la afirmación de Friedrich en ese sentido (p. 12). Pero el concepto bíblico de pacto no puede restringirse a eso; por esta razón, no es una tragedia que pacto se haya traducido tradicionalmente como testamento. En este sentido, es instructivo echar un vistazo más de cerca al término legal romano *foedus*, que en la teología reformada vino a reemplazar *testamentum*. No debería sorprendernos que este término se ajuste notablemente bien al modelo de tratado de soberanía destacado en los estudios bíblicos contemporáneos. En la antigua Roma, un *foedus* era un tratado entre naciones. Con el tiempo, a medida que Roma ganó hegemonía sobre las naciones circundantes, un *foedus* llegó a significar un asentamiento impuesto, por el cual se reconocía el señorío romano de acuerdo con ciertas estipulaciones. Un *foedus* era mucho más que un simple *pactum* o contrato, con una aplicación mucho más específica y restringida. Era una relación jurídica específica del derecho internacional. Por ejemplo, Althusius nunca usa *foedus* como sinónimo de pacto, sino *pactum*. Abogado romano que era, reserva *foedus* para los tratados entre naciones.⁴ Un *foedus*, si quieres ser franco, es una declaración formal de conquista: el imperialismo legalizado.

McCoy & Baker puede afirmar tan poco que la teoría *política* federal comenzó con Bullinger. El problema con su enfoque es que aprovechan las asociaciones mentales que evoca la palabra "federalismo". Su lógica es la siguiente: Bullinger inició la teología federal; la teología federal es el federalismo; el federalismo es la teoría política federal; Bullinger escribió algunas cosas sobre política, leyes y gobierno; Bullinger inició la teoría política federal.

Nuestros autores atribuyen cierto significado a la tradición política medieval como "trasfondo" del desarrollo del constitucionalismo, pero no se hace mención del desarrollo del pensamiento político medieval como posible fuente del constitucionalismo. Tampoco se da ningún crédito a la filosofía política y jurídica griega y romana. Esto es pura ceguera, especialmente considerando que los términos que lanzan nuestros autores —*pactum, foedus, confederatio*— son todos términos legales romanos.

4 Johannes Althusius, *Politica Methodice Digesta*, editado por Carl Joachim Friedrich (Nueva York: Arno Press, 1979 [1932]), XXVII, [[sección]] [[sección]] 30, 32, 50, 53; XXV, [[sección]] [[sección]] 20, 21; XXXIV, [[sección]] [[sección]] 49-51. Una traducción abreviada de este trabajo está disponible en inglés: Frederick Carney, *The Politics of Johannes Althusius* (Londres: Eyre & Spottiswoode, 1965 [1964]).

¿Cómo puede alguien pretender hablar sobre las fuentes del federalismo cuando evidencia tal falta de conocimiento de la tradición del pensamiento político y constitucional en Occidente?

Como ejemplo de esa tradición, tomemos a Aristóteles. Según el relato de nuestros autores, alguien como él no pudo haber tenido nada que ver con la “teoría política federal”, presumiblemente porque Aristóteles nunca mencionó a *foedus* ni vivió después de Bullinger. Dejaré que el lector decida, sin embargo, si el siguiente extracto responde a una descripción “federal” o constitucional del gobierno:

Cuando los estados se gobiernan democráticamente de acuerdo con la ley, no hay demagogos y los mejores ciudadanos están seguros en la silla; pero donde las leyes no son soberanas, hay demagogos. El pueblo se convierte en un monarca, una persona compuesta por muchos, porque muchos son soberanos, no como individuos sino como un agregado. Qué clase de gobierno múltiple, colectivo o de varios individuos, quiso decir Homero, cuando dijo que era algo malo, no lo sé. Pero, en todo caso, un pueblo así, en su papel de monarca, sin estar controlado por la ley, aspira al poder exclusivo y se vuelve como un maestro, dando honor a aquellos que buscan su favor. Tal democracia es la contraparte de la tiranía entre las monarquías. De ahí que su carácter general también sea exactamente el mismo: ambos juegan a dominar al mejor tipo de persona, y los decretos de la democracia son las directivas de la tiranía; el adulador del tirano es el mismo o análogo al demagogo, cada uno con una influencia especial en su esfera, adulador sobre tiranos, demagogo sobre pueblos como los que he descrito. Pueden hacer esto principalmente porque presentan todas las cuestiones ante el pueblo y hacen que sus decretos sean soberanos en lugar de las leyes. Esto aumenta enormemente su poder personal porque, si bien el pueblo es soberano sobre todos, gobierna sobre la opinión del pueblo, ya que la multitud sigue su ejemplo. Además, los acusadores de los funcionarios afirman que la decisión debe ser del pueblo; la gente no necesita una segunda invitación, por lo que todos los cargos se reducen. Entonces, si dijera que tal democracia no es una constitución en absoluto, sus restricciones parecerían ser perfectamente correctas. Donde las leyes no gobiernan, no hay constitución.⁵

Un pasaje así demuestra no sólo la clara comprensión del “federalismo” en términos generales —el tipo del que suelen hablar nuestros autores—, sino que también es una descripción tan buena como cualquiera de la democracia moderna. ¿Seguramente Aristóteles percibió la base del gobierno constitucional?

Nuestros autores van bastante lejos en su celo por despejar la corriente arminiana de la tradición reformada de debajo de la sombra calvinista; más allá de simplemente acusar al calvinismo de incompatibilidad con la verdadera teología del pacto. También afirman que los calvinistas trabajaron contra la libertad política a favor de la monarquía absoluta. El estudio de caso utilizado para reivindicar esta afirmación es la historia temprana de la República Holandesa. Según la versión de los hechos de nuestros autores, los “luchadores por la libertad” republicanos se unieron con los arminianos para proporcionar a la nueva República un gobierno constitucional, mientras que los calvinistas de línea dura trabajaron junto con el príncipe de Orange para suprimir la libertad, tanto en la iglesia como en el estado.

La verdad, por supuesto, es bastante diferente. El “Partido de los Estados” de los magistrados de la ciudad que apoyaron a los arminianos en su lucha con los calvinistas en la iglesia holandesa eran poco más que oligarcas (respondiendo bastante bien a las descripciones de oligarquía de Aristóteles en *La política*), empeñados en consolidar todo el poder político en sus propias manos, restringiendo los poderes del príncipe tanto como pudieran salirse con la suya y tiranizando a la iglesia. Los arminianos fueron sus instrumentos dentro de la iglesia para neutralizar a la iglesia como una fuerza para el derecho público. Cuando, después de años de no interferencia, el príncipe Mauricio finalmente se puso del lado de los calvinistas en su disputa con los magistrados—porque si la iglesia hubiera tenido que tomar una decisión al respecto, la posición arminiana habría salido perdiendo mucho antes—el líder del Partido de los Estados, el “Primer Ministro” Johan Oldenbarnevelt,⁶ intentó unilateralmente convocar a

5 Aristóteles, *The Politics* (Penguin Books, 1981), págs. 250-251 [1292a7-1292a31].

6 Ver página 67. Oldenbarnevelt ciertamente no era “Primer Ministro”: el oficio no existía. Oldenbarnevelt era el representante legal de la provincia de Holanda, una de las siete provincias que componen la república. Su poder a nivel nacional era *de facto* y, en términos constitucionales, usurpado.

una milicia. Fue este desafío directo al príncipe—por juramento, el Príncipe de Orange era el comandante en jefe militar—lo que precipitó el arresto y eventual condena de Oldenbarnevelt. El Sínodo de Dort fue completamente independiente del juicio de Oldenbarnevelt. El Sínodo solo impuso sanciones eclesiásticas.

Una prueba obvia de que los calvinistas no pretendían establecer una monarquía es que después de su victoria y la del príncipe sobre el Partido de los Estados, no se estableció ninguna monarquía. Si alguna vez se pudo establecer una monarquía en la república, fue entonces. ¿Por qué no aprovecharon la oportunidad?

Lo absurdo de las afirmaciones de los autores de que los calvinistas estaban del lado del despotismo se revela de manera concluyente cuando se examina la posición de Johannes Althusius. Para nuestros autores, Althusius es “la figura principal en el desarrollo de una filosofía política federal explícita” (p. 47). Althusius estaba “inmerso en la fe reformada, en el pensamiento político de las comunidades reformadas y en la erudición bíblica y teológica de la tradición reformada”. Es más, “el sector de esa tradición que lo influenció más profundamente es la corriente de pensamiento distintivamente federal”. Si nos atenemos a la terminología de nuestros autores, esta última frase es un código para que Althusius simpatice al menos con el arminianismo, si no un arminiano él mismo. ¿Por qué entonces, en su tratado sobre política, Althusius colocó explícitamente a ese hombre fantasma del folclore arminiano La política eclesiástica de Ginebra (¡elaborada por el mismísimo archidemonio Calvino!), en el centro de su propia versión de la comunidad política.⁷ ¿Por qué, también, Althusius se opuso tan vehementemente a los arminianos en su lucha contra los calvinistas? Un intercambio de cartas entre Althusius y uno de los líderes del partido calvinista en la República Holandesa, Sibbrandus Lubbertus, muestra esto claramente:

[En estas cartas, Althusius] no escatima palabras al condenar las opiniones heréticas de Vorstius y Grocio, y anima a Lubbert en su defensa del dogma ortodoxo de la predestinación recordando a este respecto la controversia entre Zanchius y Marbach en Estrasburgo. De Grocio en particular escribe que su tratado “Pietas” intenta destruir el derecho independiente y la libertad de la Iglesia y transferirlos al gobierno; compara tales doctrinas con las opiniones del diablo. Se recordará que los seguidores de Arminio (Arminianos, *Remonstranten*) deseaban atenuar la severidad de la doctrina de la predestinación sosteniendo que Dios había previsto los pecados de los hombres. Además afirmaron que las autoridades civiles tenían el derecho a arbitrar en controversias teológicas con el fin de mantener la paz.⁸

Claramente, Althusius estaba tan opuesto a McCoy & Baker como lo hubiera sido el propio Calvin.

¿Por qué, si nuestros autores tienen razón, los altos calvinistas del Sínodo de Dort, como Gisbertus Voetius (más tarde rector de la universidad de Utrecht y líder reconocido del calvinismo internacional) continuaron la tradición althusiana prácticamente sin ayuda? Los arminianos ciertamente no lo hicieron. Hugo Grocio, mencionado anteriormente en el extracto de Friedrich, fue la mano derecha de Johan Oldenbarnevelt y portavoz principal del Partido de los Estados. No podría encontrarse un representante más destacado del arminianismo total que él. ¿Por qué, entonces, su teoría política, expuesta en su obra *La ley de la guerra y la paz* (1625), refutó la de Althusius? Este trabajo fue formativo para la tradición del liberalismo. Grocio habría servido mucho mejor a nuestros autores como vínculo entre la teología arminiana y la teoría política, ya que la base de la teoría de Grocio era la doctrina del contrato puro y sencillo. Grocio atacó enérgicamente la teoría de la resistencia tal como la defendían Mornay y Althusius.⁹ De hecho, aquellos a principios del siglo XVII que simpatizaban con la posición arminiana o se inclinaban hacia una teología y eclesiología arminianas también se inclinaban hacia el absolutismo, ya sea monárquico u oligárquico. La teoría de Grocio, sin embargo, también contenía las semillas de una teoría de la resistencia, aunque fundamentalmente diferente de la expuesta por Mornay y Althusius. Esta teoría se basaría en los derechos naturales del individuo autónomo en un

7 Ver cap. 8, [[sección]] 24.

8 Véase la introducción de Friedrich a la *Politica Methodice Digesta*, p. xli. Las cartas en cuestión, en latín, están contenidas en esta edición, comenzando en la p. cxxviii.

9 Véase *La ley de la guerra y la paz*, Libro I, Capítulo IV, [[sección]] VI.

estado de naturaleza. Fue este hilo en el pensamiento de Grocio el que fue recogido y desarrollado por pensadores como John Locke, quien también era de la persuasión arminiana.¹⁰

La serie de afirmaciones que McCoy & Baker hacen con respecto al Sínodo de Dort son nada menos que imbéciles, aunque típicas de la historiografía arminiana. McCoy & Baker afirman que los delegados ingleses al sínodo "se negaron a firmar los Cánones de Dort" (p. 69-70). Bueno, ahora tengo una copia del Acta o de las transacciones del sínodo. Mi copia, una reimpresión de la traducción al holandés, ocupa 963 páginas a doble columna del tamaño de un folio. Ofrece una descripción detallada de las 152 sesiones e incluye las comunicaciones escritas realizadas por todas las delegaciones. Solo cuando uno examina el Acta puede realmente tener una idea del carácter internacional del sínodo. De hecho, tal reunión de iglesias de diferentes países protestantes no tenía precedentes, ni antes ni después. No puedo pensar en un evento comparable en la historia del protestantismo. Además de los representantes de todas las diferentes provincias holandesas, vinieron delegados de Gran Bretaña, el Palatinado, Hessen, Nassau, Zurich, Berna, Basilea, Schaffhausen, Ginebra, Bremen y Emden. Cada uno de ellos presentó su propio comentario sustancial sobre cada uno de los cinco cánones, y cada delegación firmó cada uno de los cánones, incluidos los delegados de Gran Bretaña. Estos fueron George Carleton, obispo de Llandaff; John Davenant, presidente del Queen's College y profesor de teología Lady Margaret, Cambridge; Samuel Ward, archidiácono de Faunton y maestro del Sidney Sussex College, Cambridge; Thomas Goad, capellán de George Abbot, arzobispo de Canterbury; y Walter Balcanqual, en representación de la Iglesia de Escocia.

McCoy & Baker también afirman que la Iglesia de Inglaterra "con sus fuertes tendencias reformadas, rechazó explícitamente los decretos del sínodo" (págs. 67-68). Es difícil entender lo que quiere decir aquí, porque la iglesia inglesa estaba en un caos en ese momento, con una guerra entre calvinistas y arminianos. ¿Qué Iglesia de Inglaterra "explícitamente rechazado" los Cánones? Según el consumado historiador inglés Hugh Trevor-Roper (ciertamente no amigo de la causa calvinista), los cánones fueron "recibidos por la Iglesia inglesa, que así implícitamente condenó a todo el movimiento liberal dentro de ella".¹¹ De hecho, todos los delegados, tanto holandeses como extranjeros, fueron unánimes en aceptar los Cánones.

McCoy & Baker afirman que "no está nada claro que las iglesias suizas respaldaran los resultados". Eso significa que está lejos de ser *claro* que *no* aceptaron los resultados, por lo tanto, una declaración de nada. "Las iglesias reformadas francesa y alemana se negaron a dejarse guiar por los resultados de Dort". A la Iglesia reformada francesa ni siquiera se le permitió asistir al sínodo, por decreto de Luis XIII. Sin embargo, celebró un sínodo nacional, en Alez en 1620, en el que los cánones fueron aceptados incondicionalmente. El documento que da fe del hecho está incluido en mi edición del Acta, completo con una página y media de firmas. Por su parte, las iglesias alemanas fueron prácticamente aniquiladas en la fase inicial de la Guerra de los Treinta Años, que comenzó poco después de la finalización del sínodo. Las iglesias que apenas existen tienen sus mentes en otras cosas además de si deben guiarse por los hallazgos de un sínodo reciente. "Incluso en los Países Bajos prevaleció un temperamento teológico y político más moderado que el que controlaba el sector holandés dominante [¿sector?] de la asamblea". ¿Como ahora? Cita de otra persona: "La demanda del Sínodo de que la confesión de la doctrina Dordrecht se convierta en una condición para el nombramiento a un cargo gubernamental fue nunca concedido por las autoridades seculares. Petición tras petición a tal efecto fue fríamente ignorada por los gobernantes comerciantes". ¡Por supuesto! ¡Los "gobernantes mercaderes" fueron precisamente el sector (!) que siempre apoyó a los arminianos. Nunca dejaron que las sentencias del sínodo tuvieran pleno efecto. Por ejemplo, el sínodo también pidió una nueva reunión cada tres años; los oligarcas se aseguraron de que nunca se volviera a reunir un sínodo nacional.

McCoy & Baker también intentan incorporar al teólogo Matthias Martini a su causa, lo que implica que él también rechazó los hallazgos del sínodo (págs. 64 y sig.). ¿Pero adivina que? ¡Martini firmó personalmente cada uno de los cinco cánones! Las afirmaciones de nuestros autores contra el sínodo resultan infundadas.

10 Sobre Hugo Grotius como fundador de la tradición del liberalismo, véase el libro seminal de Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge Univ. Press, 1979).

11 Hugh Trevor-Roper, *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth Century Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), págs. 58-59.

McCoy & Baker también hacen grandes afirmaciones con respecto a Johannes Cocceius, el teólogo reformado holandés que se opuso a los calvinistas de línea dura como Gisbertus Voetius. Él era, dicen, “El cenit de la teología federal”. Ahora bien, sin duda Cocceius hizo mucho para promover la disciplina de la teología bíblica, en contraste a la teología sistemática. Pero su teología propiamente dicha no puede verse como una continuación de la teología del pacto general único tipo Bullinger. Cocceius defendió un enfoque dispensacionalista de los pactos, en el que la salvación se obtenía de una manera en el Antiguo Testamento y de otra en el Nuevo. Por esta razón, entre otras, Voetius se opuso firmemente a Cocceius. Esto puede ser difícil de tragar para nuestros intrépidos autores, pero es sin embargo la triste verdad que los calvinistas defendieron la teología del pacto de la marca Bullinger en contra de los “federalistas”. De hecho, dos partidos se formaron en la iglesia holandesa en la década de 1650, Voetians y Cocceians, precisamente por este tema. Esta formación partidaria dominó esa iglesia durante mucho tiempo. ¿Adivina qué partido fue apoyado por los oligarcas mercaderes? ¿Necesito decirlo? Los Cocceianos. Los historiadores coinciden en que los coceianos favorecían una hegemonía cesaropapista del estado sobre la iglesia, mientras que los voetianos defendían una iglesia independiente para dar equilibrio constitucional al estado. Los voetianos eran althusianos, los coceianos no. La implicación de que Althusius y Cocceius estaban de alguna manera en la misma onda doctrinal y política es cualquier cosa menos la verdad. Pero ese es el problema con todo este libro: intenta cooptar todos los frutos del calvinismo a la causa arminiana.

McCoy & Baker ponen mucho énfasis en la "representación" como una característica esencial del federalismo. En teología, la representación se ejemplifica en Adán “en la creación, en su desobediencia y en la caída en el pecado”, mientras que Cristo es representante del género humano en “la redención, la obediencia y la salvación”. De este principio los autores derivan el principio representativo en la sociedad humana: “los seres humanos representativos ... funcionan como cabeza de una unidad social ... cuyas acciones son acciones de todo el grupo, ya sea familia o gremio, ciudad o provincia, iglesia o Reino. Este concepto de representación es central tanto para la teología federal como para la filosofía política federal” (p. 52). Hasta aquí todo bien. (Aunque me gustaría que los autores dejaran de estar a la moda y simplemente usaran la palabra hombres en lugar de humanos; después de todo, la justificación para usar hombre es que el género masculino es *representativo* (!) de ambos géneros; además, los hombres históricamente han siempre llenado el lugar del representante, al menos hasta que golpeó la ultrahipermodernidad. No fuimos condenados en Eva sino en Adán; una mujer no murió por nuestros pecados, sino un hombre — *anthropos* — el hombre Cristo Jesús. Y qué hay de la risa escrito por nuestros incondicionales del PC en la introducción: "Había poderosos portavoces en Inglaterra para el federalismo". ¿Portavoces? [spokespersons] Nombre una mujer, solo una, que defendió el federalismo en Inglaterra. Pero volvamos a nuestra historia ...) Sin embargo, ¿nuestros autores ¿Se da cuenta de que este principio encontró su mayor realización en el “Sacro Imperio Romano Germánico”, el modelo real que subyace en la obra de Althusius (otro factor crucial que nuestros autores nunca mencionan)? Y que su uso por parte de Mornay y Althusius hace que sus sistemas políticos sean fundamentalmente diferentes de las democracias “federales” modernas como Estados Unidos?

De hecho, existe un abismo entre el tipo de gobierno propuesto por Mornay y Althusius y el de “nuestra cultura del pacto” (p. 8). Lo que los distingue es precisamente el concepto de representación. Ese principio se reconoce y se apropia en esos sistemas políticos anteriores; está esencialmente descartado en la democracia moderna. En la versión anterior, “el pueblo” no son individuos abstraídos del contexto social, sino grupos de individuos representados en términos de la justicia distributiva aristotélica. Esto se ilustra en la famosa metáfora de Mornay para “el pueblo”, también utilizada por Althusius:

No hablamos aquí de personas privadas y particulares consideradas una a una, y que de esa manera no se sostienen como partes de todo el cuerpo, como las tablas, los clavos, las estacas, no son parte del barco, ni las piedras, las vigas, ni la basura, son parte de la casa. Pero hablamos de alguna ciudad o provincia que forma parte de un reino, como la proa, la popa, la quilla y otras partes forman un barco: los cimientos, el techo y las paredes forman una casa. Hablamos también del magistrado que gobierna tal ciudad o provincia.¹²

12 Junius Brutus [Philippe du Plessis-Mornay], *A Defence of Liberty Against Tyrants* (Edmonton, AB, Canadá: Still Waters Revival Books, 1989 [1689]), pág. 35.

Los individuos encuentran representación en grupos: primero la familia, luego la ciudad, luego la nación. Cada nivel de gobierno se basa en el nivel inmediatamente inferior. Esta fue la estructura de autoridad que surgió y se desarrolló en Europa Occidental, en el feudalismo, en las ciudades y en los reinos. La democracia moderna, en la que "representación" significa que los individuos están directamente conectados con los niveles más altos de gobierno, no encarna realmente el principio representativo en absoluto. Es el mayoritarismo de masas sin rostro, donde los políticos son los demagogos y el pueblo es un tirano. Lamentablemente, nuestros autores parecen totalmente ajenos a tal distinción.

Este libro se reduce a otra versión del viejo mito descrito por Herbert Butterfield como "La interpretación whig de la historia."¹³ Ese mito ve el período anterior a la Reforma como estático e infructuoso, una Edad Oscura que fue reemplazada por la Reforma, que en sí mismo fue valioso sólo como un precursor de la Ilustración, cuando el "progreso" finalmente se puso en marcha. El protestantismo es el vehículo de la ilustración contra el catolicismo ignorante; El arminianismo, a su vez, es el vehículo de la iluminación contra calvinismo intolerante. La historia constitucional es la historia de la libertad que lucha y finalmente triunfa contra el sacerdocio y la realeza, primero en la República Holandesa y luego en Inglaterra (la Revolución Gloriosa) y América (1776 y todo eso). La Revolución Francesa se ve como una desviación o como la culminación de este trayectoria, dependiendo de si uno es un Whig conservador o un Whig liberal.

Es importante que el trabajo de nieve historiográfico realizado como complementos de la Interpretación Whig de la Historia sea desacreditado, porque es el mito sustentador fundamental de la democracia moderna. Es la base sobre la que se construye su opuesto dialéctico, la Interpretación marxista de la historia. Los marxistas guerran contra los whig incluso cuando comparten su presuposición básica: la libertad frente a la estructura de autoridad de la cristiandad. Whiggery y el marxismo se necesitan mutuamente para evitar la amenaza de la verdadera cultura cristiana.

Lo curioso es que la erudición en el siglo XX, comenzando con J.N. Figgis en el cambio de siglo,¹⁴ ha estado demoliendo estos pilares historiográficos del modernismo y recuperando la verdad más allá de ellos: que la cristiandad medieval, por lo tanto católica, era responsable de la creación de las instituciones de la libertad que nuestra civilización ahora derrocha. Ésta es una larga historia que no se puede contar aquí. Se podría comenzar con *Law and Revolution* de Harold Berman, que describe el papel de la Revolución Papal del siglo XI en la configuración del sistema legal europeo.¹⁵ La evidencia se proporciona en el trabajo de Brian Tierney y Francis Oakley, que se centran en el papel de la teoría conciliar en la formación de la tradición constitucional.¹⁶ Un alumno de Figgis, C.N.S. Woolf, publicó un trabajo histórico en 1913 sobre el abogado romano Bartolus del siglo XIV, que ya mostraba el alto nivel al que se había desarrollado el pensamiento constitucional en ese período.¹⁷ A partir de tales trabajos se hace evidente que los principales contribuyentes a la teoría constitucional en el Occidente eran abogados canónicos y romanos.

La historia de este proceso debe contarse a grandes rasgos para que el lector se haga una idea del error de la interpretación estándar, dado un nuevo giro por nuestros autores pero nada más.

La principal fuerza impulsora detrás del desarrollo de la teoría constitucional secular fue la necesidad de reconciliar los hechos con el derecho, las instituciones feudales con la teoría jurídica romana. Los

13 Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (Nueva York: W.W. Norton & Co., 1965 [1931]).

14 La obra más conocida de Figgis en este respecto es su *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923 [1900]). [1931]).

15 Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), págs. 113 y siguientes.

16 Un resumen conveniente del pensamiento de Tierney, junto con referencias a su trabajo posterior, se encuentra en su *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages* (Londres: Variorum Reprints, 1979). Véase especialmente "Derecho canónico medieval y constitucionalismo occidental" contenido en el mismo. Los principales artículos de Oakley también están convenientemente empaquetados en una edición de reimpressiones de Variorum: *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages* (Londres: Variorum Reprints, 1984).

17 C.N.S. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato—His Position in the History of Medieval Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913).

abogados romanos que comenzaron con Azo (m. 1230) trabajaron para poner las instituciones del feudalismo en tales una base legal. La contribución de Azo fue revertir la definición original del derecho romano de dos términos cruciales, *imperium* (soberanía) y *jurisdictio* (jurisdicción). Originalmente, se consideró que la jurisdicción se derivaba de la soberanía. El emperador era la fuente de toda autoridad. Las autoridades inferiores dependían por completo de su poder de delegación y no tenían una base independiente para su autoridad. Azo invirtió esta relación. La jurisdicción era primaria y la soberanía se derivaba de ella. Así, un soberano no era la fuente de autoridad: la autoridad se derivaba de Dios, quien delegaba todas las jurisdicciones, la principal de las cuales era el soberano. Los magistrados menores no derivaban su autoridad del soberano, sino de Dios; por lo tanto, tenían una autoridad independiente de la soberana, aunque todavía subordinada a ella.

Azo desarrolló esta teoría a la luz de las realidades feudales, en las que señores y vasallos establecían una relación de autoridad y sujeción entre ellos en virtud de un pacto. Este patrón dio un paso más en el siglo XIV, entre las ciudades de Italia. Este fue el período en el que las ciudades italianas lucharon por definir su estatus independiente en términos legales frente al emperador y otros señores y reyes. Fue Bartolus (m. 1357) quien desarrolló fórmulas legales para salvaguardar la relativa independencia de las ciudades, preservando al mismo tiempo la autoridad del emperador. Al hacerlo, proporcionó la base para la teoría constitucional federal. Estas fórmulas incluían *merum* versus *mixtum imperium* (soberanía pura versus mixta), soberanía *de facto* (fáctica / real) versus *de jure* (legal), y su fórmula más famosa, *civitas sibi princeps* (la ciudad es igual al príncipe).¹⁸ Bartolus ayudó a darle a Alemania el marco constitucional-legal que haría posible la Reforma. Sin la relativa independencia de los principados alemanes dentro del Imperio, la Reforma nunca habría despegado.¹⁹

La teoría constitucional dio un paso más adelante con la obra de la Escuela de Salamanca en la España del siglo XVI. En este punto debe quedar claro que los principales contribuyentes católicos al desarrollo del constitucionalismo no fueron los conciliaristas (la mayoría de los cuales eran representantes de la vía nominalista moderna) sino los papalistas (dominicanos de la vía antigua). He escrito sobre esta escuela en otros lugares, principalmente con respecto a su fundador, Francisco de Vitoria.²⁰ Salamanca fue crucial no solo para el crecimiento del constitucionalismo sino también para el derecho internacional y la economía de libre mercado. Lo común denominador: *jus gentium*, "derecho de gentes".

El *jus gentium* se convirtió en un elemento central de la obra de Salamanca debido a las exigencias que su imperio planteó a España en el Nuevo Mundo. El descubrimiento de pueblos indígenas hasta ahora desconocidos en un continente desconocido y la necesidad de determinar la moral y la legalidad de España en relación con esos pueblos, obligó a Vitoria y sus seguidores a aplicar el *jus gentium* más allá del marco de Europa y Asia Oriental. El resultado fue un marco legal universal, relacionado con *totius orbis*, el mundo entero. Las naciones del mundo formaron una comunidad. La soberanía nacional fue condicionada externamente por esta comunidad de naciones. Los criterios del *jus gentium* también condicionaron internamente la soberanía nacional. La soberanía se atribuyó al pueblo, es decir, a la nación, no al estado. El estado recibió poderes delegados de soberanía del pueblo / nación. Las naciones eran los miembros soberanos de la comunidad internacional, no los estados.

Los principales formuladores de este constitucionalismo pleno fueron Diego Covarruvias (derecho canónico) y Fernando Vázquez de Menchaca (derecho civil). Aunque no es muy conocido en la literatura inglesa, la erudición continental ha tomado pleno conocimiento de la importancia del trabajo de estos académicos.²¹ Es difícil exagerar la importancia de sus logros. Fueron ellos quienes otorgaron

18 Se incluyen breves resúmenes de los logros de Bartolus en Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought: Volume I, the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), págs. 9 y siguientes; Burns, *Medieval Political Thought*, págs. 469 y siguientes.

19 Sobre el marco constitucional federal del Sacro Imperio Romano Germánico, véase la introducción de Friedrich a la *Politica* de Althusius (cf. n4 arriba), pp. xxix y siguientes. Sin embargo, el mejor lugar para verlo es la propia *Politica* de Althusius.

20 Véase "El nuevo orden mundial de Vitoria", *Symbiotica* I, 3, págs. 25-31 (también publicado en *Contra Mundum*, núm. 2, págs. 2-8); "La nacionalidad y el futuro de Europa: Vitoria y Althusius", *Symbiotica* II, 1, pp. 12-18.

21 En particular, el trabajo de Ernst Reibstein se centró en esta escuela, especialmente en Vázquez. Véase *Die Anfänge des Neueren Natur- und Völkerrechts: Studien zu den "Controversiae Illustres" des Fernandus Vasquius (1559)* (Berna: Verlag Paul Haupt, 1949); *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca: Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre* (Karlsruhe: Verlag C.F. Müller, 1955).

el derecho a la resistencia de forma universal. Su trabajo fue fundamental para el de los constitucionalistas calvinistas: Beza, Mornay, Daneau, Althusius, Rutherford. Como escribe Reibstein con respecto a la teoría constitucional de Althusius:

Toda esta sección [de la *Política* de Althusius dedicada al constitucionalismo], repartida en varios capítulos, sólo adquiere su verdadera claridad y lucidez cuando se la ve como una diminuta sistematización del pensamiento fundamental de Covarruvias y Vásquez. Entonces se vuelve comprensible por qué Althusius emprendió precisamente esta selección y composición de material y no otra.²²

A través del trabajo de estos hombres, el constitucionalismo rompió primero los estrechos confines de la tradición canonista / civil. Vásquez en particular dio al constitucionalismo la forma universal que ahora nos resulta tan familiar.

La lucha por los derechos de las personas y las naciones, y por el derecho mismo, utilizando los instrumentos de la jurisprudencia sistemática, comenzó hace más de 400 años. El aspecto extraordinario y, en nuestros días, nuevamente fascinante de esto es que un miembro y dignatario de lo que en ese momento era la nación más rica y poderosa de la tierra asumió esta lucha. El confidente de Carlos V y Felipe II proclamó que los príncipes estaban sujetos a sus propias leyes, que el poder del Estado tenía su origen en el pueblo, que las relaciones mutuas de los Estados estaban bajo la autoridad de principios legales fijos, y—en un momento en que el poder marítimo español estaba en su apogeo—que los mares eran libres; y todo ello no como supuestos jurídico-políticos, sino como conclusiones vinculantes desde la esencia, la tradición y el significado del derecho como orden moral de la comunidad humana. Una Europa que más que nunca busca una relación consciente con los fundamentos espirituales de su existencia y su carácter ve aún más interés en esta lucha, ya que se enfrenta a tareas y problemas que la experiencia enseña que no pueden ser descartados. Por tanto, no sólo reviste un interés histórico-jurídico sino también eminentemente práctico retomar el documento original de esa lucha. Conoceríamos así a un jurista convencido de que el poder que emana de su profesión conlleva un deber moral similar para cumplir con la tarea encomendada ante la ley: velar por el interés del conjunto y del individuo según principios fijos que saben ninguna otra autoridad que la justa razón y ninguna consideración más alta que los mandamientos de la justicia. Mediante su tratamiento científico de estos principios, este senador real español del siglo XVI se convirtió en el abanderado de una vieja tradición europea y al mismo tiempo el heraldo de una nueva época de conciencia jurídica, el europeo-americano moderno, cuya forma de expresión más llamativa es el imperio de la ley y la igualdad de derechos de las naciones.²³

Conclusión: Althusius culminó la tradición del constitucionalismo canónico / legal romano. Esta tradición fue mantenida por pensadores constitucionales tanto católicos como protestantes, frente a absolutistas tanto de persuasión católica como protestante.²⁴ Esta tradición fue *reemplazada* por pensadores de la persuasión de McCoy & Baker.

Creo que el problema ejemplificado por McCoy & Baker no se limita a nuestros autores sino que es endémico de los cristianos modernos, conservadores y liberales. Lo que debemos tener en cuenta es que muchos de los grandes pensadores de los siglos XVI y XVII recibieron formación jurídica romana, a menudo obteniendo grados *utriusque* (tanto en derecho civil como canónico), y esto es cierto para muchos de los reformadores. John Calvin, Theodore Beza, Lambert Daneau, Johannes Althusius y François Hotman se formaron en derecho romano, y Althusius era profesor de derecho romano. No creo que podamos sobrestimar la importancia de esto. El derecho romano proporcionó un paradigma de pensamiento forense / judicial que ha permeado la teología occidental (teología judicial) y la filosofía desde el principio. El fundador de la teología latina, después de todo, fue Tertuliano, un jurista romano

22 Reibstein, *Althusius*, pág. 200.

23 Ernst Reibstein, *Anfänge*, págs. 26-27. Para obtener más información sobre la contribución de Vásquez a la teoría constitucional, consulte mi artículo “La plaza pública sagrada”, *Contra Mundum* No. 8 (verano de 1993), págs. 5 y siguientes.

24 Para un ejemplo del siglo XVII, dirijo al lector al *Lex Rex* de Samuel Rutherford y lo desafío a contar el número de veces que Rutherford hace referencia a miembros de la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Covarruvias y Vasquez.

de profesión.²⁵

La hostilidad a la tradición jurídica romana entre los cristianos modernos también es endémica. Aunque es comprensible, tiene sus raíces en el desconocimiento de lo que implica esa tradición. La hostilidad, como se podría suponer, proviene directamente de la Interpretación Whig de la Historia, que en la historia legal viene en la forma de Mente del Derecho Común.²⁶ Para los abogados comunes ingleses, “Los enemigos en las puertas ... eran esas amenazas gemelas , derecho civil y canónico, que— enroscados como dos serpientes alrededor de la varita de Mercurio, como dijo Selden—los ingleses tendían a mirar con una especie de horror fascinado”.²⁷ La causa inmediata de la hostilidad hacia el derecho romano, que siempre ha sido parte integral del conservador Whiggery fue el uso que se le dio al servicio de la monarquía absoluta. En ese grado la crítica está justificada. Pero debemos tener en cuenta la conclusión de McIlwain: “La doctrina fundamental que subyace al estado romano, su verdadero espíritu rector, es el constitucionalismo, no el absolutismo ... La influencia realmente decisiva de Roma en la política europea posterior se produjo, no después del Renacimiento italiano en la tendencia hacia el absolutismo, pero durante la Edad Media en el refuerzo del constitucionalismo.”²⁸ Una cosa que los defensores de la Mente del Derecho Común olvidan a menudo es que la jurisprudencia romana presidió en sus inicios, representada en figuras como Glanvill y Bracton.

En cierto sentido, McCoy & Baker realmente han contribuido al debate sobre los orígenes del mundo moderno. Ciertamente es cierto que el calvinismo, más que el arminianismo, ha sido visto hasta ahora como el precursor del liberalismo. De hecho, sin embargo, el arminianismo fue su verdadera fuente. El arminianismo no solo dio origen al individualismo liberal de los derechos naturales, sino que también formó la contraparte eclesiástica de las instituciones emergentes de la banca pública moderna y la deuda nacional.²⁹ Al ver el arminianismo desde esta perspectiva, podemos ver cuán importante fue la religión para el surgimiento de las instituciones políticas y económicas sobre las que se basa nuestra sociedad. Pero esto es solo para probar la tesis de nuestros autores en un sentido negativo. Nos ayudan a ver dónde nos equivocamos como civilización, pero no cómo podemos conseguir de nuevo en curso.

El verdadero héroe de la historia de McCoy & Baker no es Althusius sino otro abogado romano, Hugo Grocio. Estos contemporáneos estaban en lados opuestos de la gran división entre la teocracia y el absolutismo individualista / estatista. Grocio dependía de las mismas fuentes que Althusius, y menciona específicamente tanto a Covarruvias como a Vásquez en el Prólogo de su gran obra, *La ley de la guerra y la paz*. Pero, ¿cómo habla de ellos? ¿Como en el lado equivocado de la cuestión del absolutismo contra el constitucionalismo! El mundo moderno nació en 1648 con la firma del Tratado de Westfalia, cuando el derecho de gentes a la Grotius triunfó a expensas de Ginebra y Salamanca.³⁰ Nuestros autores realmente tienen en mente un libro completamente diferente, uno que presenta a Grocio en lugar de Bullinger, con el título *Fuente del Liberalismo*.

25 Para conocer la importancia del derecho romano como paradigma teórico occidental, consulte el trabajo de Donald R. Kelley. Un buen punto de partida —en su caso también— es la edición Variorum Reprints dedicada a su obra: *History, Law and the Human Sciences: Medieval and Renaissance Perspectives* (Londres: 1984).

26 Para obtener más información sobre Common Law Mind, consulte J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1987 [1957]).

27 Donald R. Kelley, "Historia, derecho inglés y el Renacimiento", en *History, Law and the Human Sciences*, XI-37.

28 Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: Ancient & Modern* (Ithaca, NY: Great Seal Books, 1958 [1940]), p. 57.

29 He escrito un artículo que describe el surgimiento de estas instituciones en la República Holandesa y en Inglaterra. Véase "Reflexiones sobre la unión monetaria: una perspectiva histórica", en *Symbiotica*, I (1), págs. 3-15. También tengo un gran manuscrito en preparación que detalla esta conexión y su importancia para el surgimiento del mundo moderno.

30 Este fue el tema de una serie de conferencias grabadas que di a principios de 1992 en la conferencia “Calvinismo, arminianismo y teocracia”, patrocinada por Biblical Horizons y disponible en la misma. (PO Box 1096, Niceville FL 32588) Debo mencionar el hecho de que mi investigación sobre este tema ha progresado considerablemente desde entonces, y espero que DV pueda presentarla en forma publicada en poco tiempo.