

## **NOMINALISMO JURÍDICO, ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA Y TRADICIÓN REPUBLICANA**

*Carlos Augusto Casanova\**

International Academy of Philosophy  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago de Chile  
*ccasanova@uc.cl*

### **Resumen**

Este trabajo trata sobre la caracterización del nominalismo jurídico a que arriba Michel Villey por medio de sus estudios en torno a la obra de Guillermo de Ockham y Tomás Hobbes; y trata también sobre las críticas que el autor francés dirige contra *toda* doctrina moderna de la justicia, por su supuesto carácter nominalista y por la pérdida de realidades recogidas en los estudios clásicos acerca de la justicia. En particular, el artículo muestra que ni toda la escolástica española puede caracterizarse como «nominalista», ni la formación moderna de la república por medio de la expropiación del poder político de manos privadas puede considerarse contraria a las concepciones clásicas del Derecho.

**Palabras clave:** Derecho, nominalismo jurídico, justicia, derechos subjetivos, república.

## **JURIDICAL NOMINALISM, SPANISH SCHOLASTICISM AND REPUBLICAN TRADITION**

### **Abstract**

This paper deals with Michel Villey's description of juridical nominalism, based on his studies of the works by William of Ockham and Thomas Hobbes. It deals also with the criticisms that the French author directs against *every* modern doctrine concerning justice. Such criticisms are claimed to be grounded both in the nominalistic traces of the doctrines and in the loss of some realities present in the classical studies concerning justice. In particular, this paper shows that neither can the whole of Spanish scholasticism be labeled as «nominalistic», nor

---

\* **Carlos Augusto Casanova Guerra.** Abogado por la Universidad Católica Andrés Bello (Venezuela, 1988). Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España, 1995). Profesor de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela, 1996-2003) y Coordinador del Postgrado de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (1999-2002). Visiting Scholar at Boston University (2002-2003). Senior Research Associate at the Jacques Maritain Center of the University of Notre Dame (2003-2005). Actualmente es Profesor Adjunto Asociado de la International Academy of Philosophy at the Pontificia Universidad Católica de Chile. Autor de varios libros, tales como: «Verdad escatológica y acción intramundana», «La teoría política de Eric Voegelin», «Racionalidad y justicia. Encrucijadas políticas y culturales». Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

can the Modern formation of the republic by the passage from a personal-private type of domination to a public type be considered contrary to the Classical conceptions of Law.

**Key words:** Law, juridical nominalism, justice, subjective rights, republic.

Michel Villey realizó extensos estudios históricos y filosóficos acerca de la naturaleza del Derecho y los modos occidentales de concebirlo. El valor de tales estudios es ambiguo porque, si bien señalaron las raíces de muchos equívocos y apuntaron con corrección a las fuentes con las que podían superarse, no pudieron evitar caer en confusiones semejantes a las que denunciaban. — Esto es quizá lo que a menudo ocurre a quienes reaccionan contra un tipo de error, que crean una especie opuesta dentro del mismo género. Pero abren un camino con el que puede elevarse el investigador por encima de esa raíz común.

En este artículo pretendemos pasar revista a la caracterización que Villey logró hacer de la noción de derecho subjetivo y del nominalismo jurídico. Este aspecto de su obra posee aún una relevancia enorme y constituye una verdadera gesta que intenta vincular símbolos y actitudes corrientes en nuestros días con las experiencias originantes de tales símbolos y actitudes.

Quizá convenga empezar diciendo que el nominalismo en general puede describirse como un conjunto de doctrinas de acuerdo con las cuales a los «nombres» no corresponden esencias reales, bien sea porque éstas no existen, o bien porque no podemos conocerlas los seres humanos. En el plano práctico, «lo bueno» y «lo justo» se definirían sólo en conformidad con una o varias voluntades legisladoras arbitrarias; y, de acuerdo con muchas corrientes nominalistas, sólo los individuos y sus propiedades lógicas serían reales, mientras la comunidad sería una ficción. No queremos decir de antemano qué se entiende por nominalismo jurídico, sino que deseamos dejar que la exposición de Villey hable por sí misma en este punto. En cambio, sí debemos indicar que, de acuerdo con nuestro autor, (a) el nominalismo constituye una grave deficiencia de *todo* el modo moderno de aproximarse al Derecho, deficiencia de la que participa todo autor desde el siglo XVI hasta el inicio del siglo XX (con la excepción, quizá, de Ihering), y (b) el único modo de superar ese defecto consiste en recuperar el conocimiento de realidades que ya se tuvieron presentes en la obra de Aristóteles, Tomás de Aquino y los juristas romanos<sup>1</sup>.

Como todo trabajo del hombre, también la reacción de Villey contra el nominalismo, y su intento de recuperar a los clásicos fueron imperfectos. Intentaremos mostrar que en sus críticas a Ockham el autor contradice las principales fuentes de la perspectiva que dice adoptar. Quizá esta insuficiencia le impida percibir los rasgos de la tradición moderna occidental en los que subsiste la tradición jurídica clásica. Con esta premisa en nuestro entendimiento intentaremos introducir una visión menos pesimista de la historia de las concepciones jurídicas de Occidente, *desde la perspectiva confesa de Villey*. En particular, haciendo uso de dos autores de talla inusual, Francisco de Vitoria y Orestes Brownson, mostraremos que la escolástica española no puede ser condenada en bloque y de un plumazo como si fuera toda ella «nominalista», por una parte; y, por la otra, que la tradición republicana occidental conserva más de la tradición republicana clásica de lo que somos conscientes de ordinario o, en todo caso, de lo que Villey estaría dispuesto a reconocer.

## 1. La caracterización del nominalismo que hizo Michel Villey, estudiada principalmente a la luz de su obra *Seize Essais de Philosophie du Droit* (Dalloz. París, 1969)

### 1.1) Consideraciones generales

Como académico profundo, Villey rastreó las huellas del nominalismo que carcome nuestra teoría jurídica hasta sus orígenes en Guillermo de Ockham y la polémica de los franciscanos con el Papa Juan XXII. Inmediatamente tomó partido por el Papa de Avignon y rechazó del todo los argumentos y las motivaciones del partido contrario. En tal tarea hizo honor al republicanismo que subyace a los alegatos papales, pero no detectó que el celo de ese republicanismo quizá se haya extendido más allá de sus debidos límites. En efecto, y por ejemplo, no entendemos por qué no pudo decirse que era un error negar toda propiedad sobre los bienes consumibles, pero reconocerse al mismo tiempo que era posible a los franciscanos ser titulares sólo del usufructo de otro tipo de bienes. Villey no sólo niega la razón a los franciscanos en cuanto al primer punto, sino que apoya la medida de forzar a la Orden mendicante a asumir la propiedad sobre bienes inmuebles. La obviedad parcialidad de Villey da pie para pensar que el mismo motivo «proto-nacionalista» (o al menos secularista) que casi de seguro animó a Ockham también animó al autor francés<sup>2</sup>.

Esta parcialidad apasionada, creo yo, enturbia un tanto el análisis. Así, por ejemplo, es verdad que el sentido de *ius* (derecho) que usa el franciscano inglés no coincide con el sentido clásico, aristotélico y romano, pero el sentido que va a atribuirle el filósofo francés por reacción tampoco va a coincidir. Veamos algunas discrepancias.

De acuerdo con nuestro autor: a) el Derecho nada tiene que ver con acciones sino con cosas, nada con la moral ni con la justicia general o legal, y menos con el reino de la libertad de que hablan los estoicos y los místicos franciscanos<sup>3</sup>; b) en las *Institutas* de Gayo *nunca* se da al «*ius*» el sentido de una potestad, y mucho menos de una potestad absoluta (sobre cosas o personas) inherente a sus sujetos, sino *siempre* el sentido de «lo que es justo» en el seno de una comunidad<sup>4</sup>; y c) el Derecho de los jueces es la justicia distributiva<sup>5</sup>.

a) En cuanto al primer punto, Villey no es muy coherente, para empezar. A veces reconoce que la clave de bóveda del Derecho clásico era la noción de «ley», y que ésta no era unívoca. Además de la ley positiva, había una ley no escrita, encerrada en las cosas, que era la clave que convertía unas relaciones en «justas» o «injustas» más allá de las determinaciones de la autoridad. Llega a decir que en los clásicos el Derecho es, respecto de esta noción de ley, «su proyección, encarnación, consecuencia»<sup>6</sup>. O que el *ius* se deriva en parte de la ley<sup>7</sup>.

Si revisamos los textos de la *Ética a Nicómaco* que supuestamente constituyen la base de los comentarios anteriores<sup>8</sup>, descubrimos una estrecha conexión entre la «ley» (como exigencia no escrita, aunque general, del bien común, o como norma dada por la autoridad) y la justicia general. Aristóteles, en efecto, nos dice que «justicia» es una virtud como la templanza, la fortaleza o la prudencia; y que, sin embargo, se distingue de las dos primeras porque su «medio» no está en el agente, sino en las cosas. Aclara, además, que la justicia puede entenderse bien como equivalente a la virtud total, exigida por las «leyes» en el sentido indicado, caso en el cual se denomina (de acuerdo con la tradición) «justicia general o legal»; o bien como una virtud particular, *dentro de la*

*virtud total*, claro está. Como virtud particular, admite, a su vez, dos sentidos distintos: justicia distributiva, que corresponde a la constitución de la ciudad y a la ley; y justicia correctiva, que presupone a la primera y corresponde a los jueces. Luego añade que el medio de la justicia, el único que entre las virtudes recibe un nombre propio, *tò dikaion* (*ius* para los latinos), puede entenderse también de diversas maneras, correspondientes a los tres sentidos de la virtud. En lo relativo a la justicia particular, el medio es una cierta igualdad, proporcional o aritmética, entre personas y cosas; tales cosas son bienes de fortuna, como castigos, honores o dinero. Por supuesto, como toda virtud, la justicia particular realiza unas acciones propias. A diferencia de otras virtudes, sin embargo, su medio puede ser realizado sin el consentimiento del deudor, si el juez determina y exige *lo que es justo*.

A la luz de este breve resumen puede verse que Villey se equivoca bastante cuando dice que el Derecho no tiene nada que ver con la moral o con las acciones humanas, y cita para ello en su apoyo la autoridad de Aristóteles. Los únicos fondos de verdad que pueden descubrirse en sus afirmaciones son, por una parte, que no hay una identidad entre el buen hombre y el buen ciudadano: lo que es jurídico ha de determinarse en el contexto de una sociedad concreta y esto casi nunca coincide con una justicia perfecta, pues rara vez se realiza un régimen perfecto o siquiera cercano a lo perfecto. Por otra parte, también es verdad que el Derecho entendido como arte del juez no puede coincidir con la moral de los litigantes. Pues el juez ha de tomar su decisión con arreglo a los hechos que razonablemente resultan probados durante el proceso, no con arreglo a lo que realmente haya ocurrido. Muchas veces las partes podrán saber en su fuero íntimo que están cometiendo una injusticia al ejecutar una sentencia favorable, pero esa injusticia no es imputable desde el punto de vista moral al juez prudente<sup>9</sup>.

b) En cuanto al segundo punto, basta una lectura superficial de las *Institutas* para percibir que es falso lo que dice Villey. Muy de acuerdo con las observaciones del capítulo 6 (1143a15 y ss.) del libro V de la *Ética a Nicómaco*, en el Derecho romano no eran plenos sujetos de Derecho sino los *patres familias* o, al menos, los hombres (o mujeres) libres y *sui iuris*<sup>10</sup>. Las relaciones propiamente jurídicas se daban entre ellos y sus esferas de influencia, que incluyen cosas y personas *alieni iuris*. ¿Qué significa ser *alieni iuris*? Precisamente, estar bajo la potestad de otra persona, bien sea la potestad del señor, o bien sea la *patria potestas* o la potestad del marido. De modo semejante, las cosas estaban bajo la potestad de las personas *sui iuris*; y la propiedad –por ejemplo– es un tipo de *ius* que puede conservarse aunque se dé el usufructo<sup>11</sup>.

En lo que tiene razón Villey es en que *ius* es una palabra equívoca en las *Institutas*, y a veces tiene el sentido de «lo que es justo»; y en que estas potestades no son absolutas ni «inherentes a los sujetos», sino que: b.1) sólo pueden entenderse en el seno de una comunidad; y b.2) se conciben como «cosas» incorporales, que pueden ser alienadas y vindicadas con la acción<sup>12</sup>.

c) En cuanto al tercer punto, es fácil ver a la luz de lo establecido en el primero que el Derecho del juez no es la justicia distributiva, sino la correctiva.

## 1.2) Caracterización y crítica que hace Michel Villey al nominalismo que subyace a la noción de derecho subjetivo

Michel Villey realiza esta crítica, en la obra citada, a partir sobre todo de un estudio de las doctrinas de Ockham y Hobbes. Lo mejor ahora será, por ello, hacer un sumario de su exposición de cada uno de estos autores, y resaltar luego cuáles son las características principales que distinguen al enfoque

nominalista del clásico, según Michel Villey. Desde aquí seremos capaces de entender que, aunque Villey en algún pasaje califica a toda la escolástica española de seguidora del nominalismo, Francisco de Vitoria no cae en esta caracterización. A través de la obra más importante de Orestes Brownson seremos igualmente capaces de discernir que tampoco nuestra tradición republicana occidental ha abandonado su raigambre clásica, a pesar de que hay tendencias nominalistas que constantemente amenazan con dejar a la política privada de esas raíces.

#### **a) Exposición de Guillermo de Ockham<sup>13</sup>**

La visión ockhamista del Derecho, como es de esperarse, es una visión teológica. Dios se encuentra en la cúspide de una jerarquía de poder. Él tiene la «*potestas absoluta*» y es la fuente de todo el orden jurídico. Es un individuo y tiene un poder real, un «derecho subjetivo». El orden jurídico es divino-positivo y se halla en la Escritura, no en la naturaleza. A veces, sin embargo, Ockham llama «Derecho natural» a este Derecho divino.

Los hombres reciben de Dios ciertas *potestates*, que podemos descubrir en la Escritura. La primera de ellas, la *potestas appropriandi* es una consecuencia del mandamiento de cultivar el Edén (*Génesis* 2, 15) y, por ello, otro modo de «Derecho natural». Mas la apropiación privada necesitaba un complemento y, por esa razón, Dios dio al hombre también la *potestas instituendi rectores*, por medio de la elección o de un contrato social. Los jefes elegidos determinarán los límites de las propiedades para que puedan existir juntas.

Un resultado del pacto es que el soberano temporal recibe, por delegación del pueblo, el poder legislativo: *potestas condendi leges et iura humana*. Establecer los límites de la propiedad, eso es legislar. Y a esta potestad se une la de jurisdicción. Aquí nace el positivismo humano, *como consecuencia de que se niega que haya un orden natural*. Las leyes que establece el soberano otorgan poderes a los individuos. El *dominio*, el usufructo, el *ius utendi* y estos «derechos subjetivos en sentido estricto» implican la *potestas vindicandi*. Por esto Juan XXII se equivoca cuando dice que el Derecho de los hombres no puede privar a los franciscanos de la propiedad o de otros derechos subjetivos<sup>14</sup>.

No es difícil descubrir en este esquema una prefiguración de las *teorías* de autores de la tradición anglosajona posterior.

#### **b) Exposición de Tomás Hobbes<sup>15</sup>**

Este autor se hallaría exactamente en la línea de Guillermo de Ockham. Para verlo, puede comenzarse con una cita del *Leviatán* (I, XIV):

«El derecho de naturaleza, que los escritores comúnmente llaman *ius naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como él quiera para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida. Y, consiguientemente, de hacer cualquier cosa que a su juicio y razón él tiene como los mejores medios para alcanzar ese fin»<sup>16</sup>.

Una clara consecuencia de esta definición es que en el estado de naturaleza de Hobbes no hay

«tuyo» o «mío», porque no hay comunidad ni orden natural. Por lo mismo no hay justicia distributiva ni conmutativa<sup>17</sup>. Por lo mismo, igualmente, el «derecho» (*ius, right*) es ilimitado. El individuo puede racionalmente cederlo a la comunidad o al soberano, para defenderse de otros individuos, pero el derecho es, en principio, ilimitado. La ley (*law, lex*)<sup>18</sup> es, en cambio, el límite del derecho (*ius*)<sup>19</sup>. De aquí se sigue el principio de que «la libertad es la regla»<sup>20</sup> y también de que la propiedad es un derecho absoluto e ilimitado, lo cual nunca habría sido aceptado por los romanos y fue rechazado por la jurisprudencia francesa relativa al abuso de derecho<sup>21</sup>.

Algunas consecuencias inmediatas del sistema hobbesiano son b.1) que no puede haber ley ni justicia internacionales porque allí no hay pacto ni soberano; y b.2) a causa de la negación del orden natural, se va a engendrar en el Derecho privado el liberalismo moderno, y las tiranías totalitarias en el Derecho público. Lo segundo, porque la destrucción de cualquier institución o comunidad intermedia va a dejar al individuo desnudo e indefenso frente al Estado, la única institución que surgiría del pacto originario<sup>22</sup>.

### c) Contraste entre las doctrinas nominalistas del Derecho natural y las clásicas

Los rasgos que Michel Villey destaca como más característicos de las doctrinas nominalistas jurídicas en oposición a las clásicas son los siguientes:

- El individualismo. Sólo el individuo y sus propiedades lógicas (que incluyen esas *potestates* o *iura*) serían reales o naturales. Por esto no hay justicia distributiva. En efecto, si la comunidad o *república* en cuyo seno ha de hacerse el reparto propio de la justicia distributiva, un reparto proporcional al lugar que cada uno ocupa en el todo, si la comunidad –digo– no existe, ¿cómo podrá existir un reparto justo? No hay, pues, justicia distributiva natural, sino sólo convencional. No hay «cosa pública» natural, sino sólo convencional. Como consecuencia, lo único que es «natural» en el Derecho, y natural porque ha sido recibido de Dios, es el conjunto de los «derechos o poderes del individuo». Derechos que son incluso «inherentes al individuo», aislado o con otros. ¿Derechos a qué? A apropiarse de los medios de su subsistencia.

A partir de esta caracterización esencial puede decir Villey que Ihering consiguió romper con el nominalismo y volver al Derecho romano, a pesar de que su punto de partida era subjetivista. ¿Por qué? Porque Ihering, según entiende Villey, llegó a darse cuenta de que el Derecho no es un poder inherente al sujeto, sino una cosa, un bien, lo que él llamó un «interés». Mas Ihering no se mantuvo muy firme en su descubrimiento: en algunas ocasiones dijo que el Derecho era la *protección* de esas cosas, y no las cosas mismas. Estaba el autor alemán contaminado de utilitarismo, mas luchaba por apropiarse del Derecho romano *en sus propios términos*. Por esto llegó a ver que hay «cosas públicas», e incluso a hablar de una distribución recta de los bienes dentro de la comunidad<sup>23</sup>.

## **2. El carácter no nominalista de importantes aspectos de la escolástica española y de la tradición republicana occidental**

### **2.1) ¿Era Francisco de Vitoria un autor nominalista?**

Michel Villey sostiene, como ya adelantamos, que la «escolástica española» estaba imbuida de nominalismo<sup>24</sup>: «[...] cuando Vitoria, de Soto, Suárez, o Vázquez han tratado sobre la naturaleza del Derecho, han adoptado –en cuanto al fondo– las tesis nominalistas que triunfaban en el público universitario. De Santo Tomás se toman las palabras; el sentido de la doctrina está escamoteado, la síntesis no es nada más que verbal...»<sup>25</sup>. Me parece, entonces, que conviene hacer un análisis, dentro de la escolástica española, del autor de más talla y más influyente de modo directo o por medio de sus discípulos, tanto en Trento como en la Corte. Conviene hacer un análisis de las doctrinas de Francisco de Vitoria, con el fin de determinar si era un nominalista o no, en lo que se refiere a la concepción del Derecho.

A la luz de todo lo que hemos dicho, los puntos álgidos que deberemos examinar en el modo vitoriano de entender el «Derecho» son: si para él se trataba primariamente de una potestad subjetiva o de «lo que es justo»; si concibe que la comunidad es una entidad real; si, como consecuencia de ello, acepta que hay re-pública y verdadera justicia distributiva. A todo esto queremos añadir otras consideraciones, aspectos de la doctrina vitoriana en los que claramente supera los límites en que se encerró Michel Villey.

Tenemos que decir, en primer lugar, que en perfecta armonía con las concepciones clásicas Vitoria concibe al Derecho como el objeto de la justicia. Si se entiende «Derecho» como «lo justo», ha de decirse que precede a la justicia como virtud y como arte. Pero si se entiende como arte del juez, debe decirse que es posterior a la justicia. Y si se entiende como «ley» es anterior a la justicia, porque para que algo sea justo es necesario que exista la ley (en el sentido clásico, distinto de la ley positiva)<sup>26</sup>.

Mejor que Villey, Vitoria sabe que el objeto de la justicia es ambas cosas, la acción por la que se da a cada uno lo suyo y también el objeto de esa acción. Y añade: «Pero parece que más propiamente se llama objeto de la justicia al efecto resultante, o sea, a la igualdad que resulta de la operación justa». Contra Buridán (claro seguidor del nominalismo), y apoyado en Cayetano, Vitoria enseña que la justicia difiere de las demás virtudes porque dice relación a otro<sup>27</sup>.

En la definición del Derecho natural puede verse también una clara diferencia con respecto a Ockham, que lo hace depender de la Voluntad de Dios. El español nos dice que el Derecho natural «[...] es el que es necesario, en cuanto que no depende de voluntad ninguna». Claro que Dios podría suspender el Derecho natural, mas sólo de manera semejante a como puede suspender las leyes de la naturaleza en los milagros. Enseña, además, Vitoria, en conformidad con Aristóteles, que la necesidad del Derecho natural no es la de la geometría. Después de esto, establece unas distinciones muy interesantes entre el Derecho natural y el de gentes. Un principio que subyace a estos pasajes, aunque no formulado, es que son los fines lo que es universal y «natural», no el modo concreto como se persigan éstos<sup>28</sup>.

Por otra parte, Vitoria enseña que la comunidad es algo real y natural en virtud del fin: procede de la naturaleza misma para defensa y conservación de los mortales. También los poderes públicos son naturales, porque «ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea por ella. Es la misma, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad»<sup>29</sup>. Dios es, pues, el autor del poder público, como es el autor del Derecho natural.

Vitoria tropieza con dificultades enormes para explicar este punto, pero no porque fuera nominalista, sino porque no trató el problema de la articulación política ni la importancia que tiene el azar en él. Con esta limitación, sin embargo, el sentido de su enseñanza es bastante transparente.

La comunidad es la causa material del poder, porque ella se gobierna a sí misma<sup>30</sup>. Con esto no quiere decir que el único régimen legítimo sea la democracia, sin embargo. Puede verse, entonces, que las fórmulas elegidas no son perfectas. Es cierto que un conglomerado humano más o menos homogéneo<sup>31</sup> es la causa material de la comunidad, pero no lo es que la comunidad que se auto-gobierna sea la causa material del poder. No hay comunidad sin gobierno y la causa material no puede incluir al gobierno. Que aquí no hay una limitación sustantiva o conceptual –sino sólo lingüística– se desprende de lo que añade en seguida:

- El poder monárquico viene de Dios, no de la comunidad, por dos razones. Primero, porque la comunidad transfiere al rey su propia potestad, que viene de Dios. Y, segundo y sobre todo, porque «en los Estados, aun contra la voluntad de los ciudadanos, es menester constituir una potestad para administrar la república. [...] Si todos los ciudadanos conviniesen en perder todos estos poderes, en no atenerse a ley alguna, en no mandar a nadie, su pacto sería nulo e inválido como contrario al derecho natural». Éste es el punto clave. Mientras en Suárez el poder del rey se basa en el principio *pacta sunt servanda*, y el de la comunidad –en cambio– viene de Dios, en Vitoria hay una necesidad de «transmitir» el poder, de modo que el fundamento de la autoridad es el Derecho natural, no un contrato. De aquí se sigue el segundo punto.
- La autoridad es algo «lícito» desde el punto de vista del Derecho natural y, por ello, no se opone a la libertad evangélica el poder de los reyes, «como hombres sediciosos susurran en los oídos de la indocta plebe». Las doctrinas democratistas modernas ya habían nacido en Europa en general y ya intentaban actuar en España en particular (como aún hoy siguen causando continuamente revoluciones y tiranías), pero los intelectos más preclaros de ésta fueron capaces de derrotarlas, al menos hasta el siglo XIX.
- Vitoria enseña que no hay más libertad en la democracia o la aristocracia que en la monarquía, aunque el régimen más libre de peligros es el mixto de las tres formas de gobierno, «como parece ser el de España»<sup>32</sup>. En el régimen monárquico hay verdadera autoridad y gobierno porque el pueblo entrega su poder al rey sin reservárselo para sí<sup>33</sup>, de modo que éste está sobre cada ciudadano y sobre todos en conjunto. Mas: a) en los Estados cristianos el régimen siempre es mixto en cierta medida, porque no hay un solo hombre que aventaje a todos en virtud y sabiduría<sup>34</sup>; b) si el rey se convierte en un tirano, «siempre permanece en ella [en la comunidad] el derecho natural a defenderse; y si no es posible hacerlo de otra manera puede deshacerse del rey»; c) el rey no puede dispensar

del Derecho natural porque «lo que va contra el derecho natural, por lo general y como de ordinario, no puede ser útil a la república»; y d) aunque el rey no pueda ser sancionado por transgresiones a las leyes que él mismo da<sup>35</sup>, está obligado en conciencia a obedecerlas tanto porque él es parte de la república como porque hay justicia distributiva y las cargas deben repartirse equitativamente<sup>36</sup>.

Así conectamos con el siguiente índice con que puede identificarse si una doctrina es o no nominalista. Puesto que reconoce la realidad natural de la comunidad y de la república, Vitoria sabe que hay justicia distributiva. Ni siquiera el rey puede violarla, para empezar. Pero, además, todos los bienes sociales son en principio comunes, mas deben ser repartidos. Así se dice en la «Cuestión sobre el Derecho de gentes»: «[...] el que existan propiedades distintas no dice de suyo igualdad ni justicia, sino que está ordenado a la paz y a la concordia de los hombres. La paz no podría conservarse si cada uno no tuviera sus propios bienes. Por eso es de derecho de gentes el que exista división de bienes, etc. [...]»<sup>37</sup>. El argumento es extremadamente semejante al de Aristóteles: «[...] éste es el origen de las querellas y demandas, que a los iguales se les da una participación desigual o que a los desiguales se les da una participación igual»<sup>38</sup>.

Vemos que Vitoria supera todos los estándares que Villey concibe para medir si una doctrina es nominalista o no. Ahora podemos decir que hay un punto capital en el que el español supera al francés. Ya vimos que hay una necesaria tensión entre el buen hombre y el buen ciudadano, porque ningún régimen es perfecto. Ahora bien, un régimen concreto puede estar más o menos abierto a la justicia que trascienda su estado actual de perfección. Para ello es necesaria una cierta «permeabilidad». Si los intérpretes y apologistas del *status quo* no aceptan críticas hechas desde una búsqueda libre de la verdad, entonces la injusticia puede enquistarse. Esto es lo que no ocurrió en la España del siglo XVI gracias a la valentía de este teólogo, que se atrevió a poner en tela de juicio a esos apologistas; y gracias también a que los detentadores del poder acabaron escuchándolo. En «De los indios recientemente descubiertos» vemos a Vitoria afirmando que las leyes y el Derecho obligan en el foro de la conciencia y que, por ello, los teólogos pueden discutir la justicia de la conquista de América, aun cuando los juristas se hayan pronunciado ya sobre ello. «Porque aquellos bárbaros [los indios] no están sometidos [...] al derecho humano [de España], y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas en las cuales los juristas no son lo bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones»<sup>39</sup>. Una vez establecido esto, en «De la temperancia», Vitoria dio las bases teológicas para el Consejo de Indias y toda la prudente estructura administrativa que iba a velar por el bienestar de los indios en América hasta bien entrado el siglo XIX: «No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa [...]»<sup>40</sup>.

## **2.2) Orestes Browson y la tradición republicana occidental**

Un estudio de este autor norteamericano nos revelará cómo, a pesar de que la auto-interpretación explícita de una sociedad occidental pueda ser nominalista, siempre quedan residuos de la tradición clásica que juegan un papel en la consolidación y mantenimiento de la república. Puede servir entonces para darse cuenta de que no toda concepción «moderna» de la justicia puede ser condenada con los estándares de Villey. Más aún: en cierto sentido, la eliminación del feudalismo, tan propia

del mundo moderno, constituyó una reasimilación del republicanismo clásico que pasa inadvertida al autor francés<sup>41</sup>.

Después de conquistada su existencia independiente, los Estados Unidos han enfrentado peligros mortales en dos momentos: los años que van desde la Independencia hasta la promulgación de la Constitución, y los años de la Guerra de Secesión. En ambos momentos surgieron hombres lúcidos, capaces de dar una respuesta adecuada al reto histórico. Los más destacados en cada uno de estos dos momentos fueron, respectivamente, Alexander Hamilton y Orestes Brownson. Ambos acudieron a la tradición clásica viva en su contexto para responder a doctrinas modernas muy capaces de producir la desintegración de su Patria. Veamos brevemente el problema a que se enfrentó el segundo y la respuesta que le dio<sup>42</sup>.

Durante la terrible crisis de la Guerra de Secesión, las visiones individualistas y contractualistas de la Constitución y de la política estuvieron a punto de destruir la república de los Estados Unidos. En tal coyuntura, tanto la rama ejecutiva del gobierno como la Corte Suprema de Justicia hubieron de elaborar una retórica capaz de contrarrestar las demandas de los Estados del Sur. La respuesta retórica del ejecutivo a tan formidable reto fue muy insuficiente, debido a que las teorías explícitas acerca de la constitución y la política con que contaban los propios hombres de Estado unionistas estaban contaminadas con los mitos de la soberanía popular, la soberanía de los Estados y el contractualismo. Según dicha respuesta, los Estados eran y continuaron siempre siendo Estados *en* la Unión, de modo que la rebelión debía considerarse *personal*, no *territorial*. Según este alegato típico de las estrategias retóricas de Massachussets y Washington también en los siglos XX y XXI, la dicha rebelión era la obra de una minoría sin apoyo popular. Tal fue el fundamento de la política que se eligió inicialmente: apoyar a los partidos unionistas de los Estados del Sur. Mas pronto quedó en evidencia que las estructuras estatales articuladas y *casi toda la masa del pueblo* apoyaban la rebelión<sup>43</sup>.

Ante tal coyuntura, la Corte Suprema de Justicia hubo de reconocer que la rebelión era «territorial», no personal. Pero añadió que era también «interna», sin demasiadas explicaciones<sup>44</sup>.

Desde este *status quaestionis* y con la vista puesta en la estrategia que habría que seguir en la obra de reconstrucción, Brownson explora primero cuáles son las visiones de la política que subyacen a la rebelión, a la enemistad entre el Norte y el Sur y a la incapacidad del gobierno de dar una respuesta retórica adecuada a la crisis. Hay, dice él, tres tipos de concepciones «democráticas»: la territorial, basada en la conciencia de que hay «cosa pública» y, por ello, en el republicanismo clásico; la individualista y contractualista, residuo del individualismo feudal, que los Estados del Sur trataron de defender con la guerra, y conforme a la cual el gobierno es auto-gobierno, los estados son soberanos y la constitución es mero fruto de un pacto social<sup>45</sup>; y la «humanitaria» que predomina en los Estados del Norte y que es la más peligrosa para el futuro de los Estados Unidos. El primer sentido es el que triunfó con la guerra (en las acciones del Ejecutivo y en las palabras imperfectas de la Corte Suprema), y desde el que debe procederse a una reconstrucción del Sur y de la Unión. El segundo sentido se encuentra detrás de la incapacidad del Ejecutivo de dar una respuesta retórica adecuada a la situación. El tercer sentido trata de medrar en la confusión creada por la guerra y en la derrota del segundo sentido. Expliquemos un poco más qué entiende Brownson por esta «democracia humanitaria», y por qué piensa tanto que es la más peligrosa para la futura existencia de los Estados Unidos como que no alcanzó el verdadero triunfo en la guerra, primero; y qué ha de entenderse por la «democracia republicana» o territorial, luego.

La «democracia humanitaria» rechaza todo gobierno de unos hombres sobre otros y apoya a los jacobinistas europeos y a los radicales de cualquier latitud. Es una doctrina muy peligrosa, con el potencial de producir anarquía o reacciones tiránicas. Se trata de un «humanitarismo» muy distinto de la verdadera caridad y se aplica –por ello– solamente en tierras lejanas, al menos una vez que la esclavitud y los restos de feudalismo han sido eliminados de los Estados Unidos. Su acción disolvente no encontrará en casa quejas sociales de importancia para inmiscuir su nariz, sino que se volverá a producir desórdenes en otros países<sup>46</sup>. Brownson vaticina de modo sumamente lúcido los futuros desarrollos de la ideología (en lo que se refiere, por ejemplo, a la «liberación» de la mujer o al rechazo de *toda* desigualdad, en las propiedades o aun en las habilidades naturales), pero también, y con la misma perspicacia, que no será capaz de disolver la estructura republicana de los Estados Unidos, porque el lugar en el que la ideología es más fuerte es también el Estado en el que las instituciones democráticas territoriales o republicanas son más vigorosas: Massachusetts<sup>47</sup>. Nuestro autor además observa que Abraham Lincoln le contó personalmente que tuvo que fingir aceptación de esta ideología para lograr el apoyo de los jacobinos y de las conciencias europeas en general, con el fin de evitar de ese modo intervenciones foráneas a favor de la Confederación<sup>48</sup>.

De todas estas visiones de la política la más realista y la propia de Occidente es la territorial. En ella se reconoce, como decía, que hay una «cosa pública» cuya existencia no depende de la voluntad de los miembros y que, por ello mismo, no pertenece a las personas en cuanto individuos, ni siquiera a las mayorías. La «república» posee un centro de poder que no se basa en vínculos personales, a diferencia de las tribus y de muchos regímenes comunitarios, como el feudalismo. En este último, el poder era privado, ya fuera del rey, ya de los nobles. Pero, por influencia del Derecho romano y de las concepciones republicanas que encierra, el poder se hizo público *en Occidente* y la nobleza fue expropiada de toda autoridad pública basada en la sangre o en la propiedad. Este proceso, dice Brownson, para 1865, se había completado sólo en los Estados Unidos y Francia<sup>49</sup>.

Con esta noción de «democracia territorial» en mente, Brownson es capaz de ver que la república es el resultado de un acontecimiento histórico providencial, lo que más tarde llamará Eric Voegelin la «articulación política». No es, por ello, el fruto de un pacto. Es preciso estudiar la historia para conocer la constitución efectiva y providencial de un pueblo. Y es preciso también distinguir muy bien la constitución efectiva de cualquier instrumento escrito. El segundo puede ser fruto de un pacto y organizar el *gobierno*, pero no puede crear la *república*<sup>50</sup>. En el caso de los Estados Unidos, en la constitución efectiva (no sólo la escrita) la soberanía reside en los Estados *en cuanto estén integrados* en unidad.

Este último hecho puede demostrarse fácilmente, aduce Brownson. En primer lugar, bien pronto, tras declarar la Secesión, al comienzo de la guerra, la Confederación tuvo que negar la doctrina de la soberanía de los Estados. Como había previsto Hamilton (no citado por Brownson), la necesidad existencial de la defensa requería tal unidad de acción que era imposible atenderla sin la integración de los varios Estados en una entidad más amplia. Segundo, los Estados no llegaron originariamente a ser tales sino *en la Unión*, con la sola salvedad de Texas: los trece originales lograron liberarse de Inglaterra sólo como unidos<sup>51</sup>, y los Territorios añadidos fueron organizados y aceptados en la Unión como Estados por actos del Congreso (*enabling acts*), no por «pactos»<sup>52</sup>. Tercero, añade Brownson, (a) las decisiones de las autoridades federales obligan directamente al ciudadano, no a los Estados, pero, al mismo tiempo, (b) los Estados en la Federación norteamericana obtienen su

sabía no del centro, sino de su propia energía vital<sup>53</sup>. Así, puede decirse que los Estados son *soberanos*, pero sólo *en la Unión*.

De aquí se sigue, pues, que los Estados secesionistas dejaron de ser «Estados en la Unión» en virtud de su intento de dejar el todo, y por ello pudieron ser reconquistados o castigados por la Unión. La voluntad popular de cada uno de los Estados no tenía competencia para alterar la república: la soberanía de los Estados Unidos podía reaccionar violentamente contra semejante intento ilegítimo de secesión, porque la constitución efectiva de la república no era una «pacto» que pudiera ser abandonado por las «partes», que serían los Estados. El Derecho y la justicia estaban de parte del gobierno federal, aunque éste no hubiera sabido explicar por qué, debido a las influencias de una filosofía nominalista y contractualista de la política<sup>54</sup>.

El hecho de que la guerra haya derrotado por el momento la visión individualista de la democracia da confianza a Brownson para proponer una generosa política de reconstrucción, e incluso de restauración de la soberanía de los Estados del Sur. De esta política él espera un fruto adicional: la derrota –al menos momentánea– de la «democracia humanitaria», con el apoyo de los reconstruidos Estados del Sur.

Vemos, pues, la concepción clásica y romana de la cosa pública activa y derrotando la concepción contractualista rival, cuando las exigencias de la realidad exigen apartarse de los sueños de autores se-dicentes «modernos». No es la república una suma de propiedades o voluntades individuales. Ni siquiera la mayoría unida de estas voluntades (en todo el territorio o en una parte de él) tiene legitimidad para disolver la república ni para oprimir a la minoría, porque la república no le pertenece. Hay un orden racional que debe ser salvaguardado, hay unas proporciones que deben respetarse y que no pertenecen ni a los gobernantes ni a los gobernados; ni a un rey ni a unos nobles ni a las mayorías. El gobierno, cuando más, *sirve* a ese orden.

Max Weber, con toda su perspicacia, no vio este punto. Por eso dice en *La política como vocación* que hay varias clases de «señores», los que se apoyan en las posesiones de los subordinados y los que los expropian, y que «todas las formas de gobierno patriarcal o patrimonial, el despotismo del Sultán y el orden del Estado burocrático pertenecen a este [segundo] tipo»<sup>55</sup>. No vio Weber, pues, la particularidad romana y occidental. No conoció la noción de *república* y hubiera podido ser un justo objeto de las críticas de Villey.

En cambio, las enseñanzas de Orestes Brownson son un claro eco de aquellos hermosos pasajes de Cicerón:

[...] ¿quién dirá que hay cosa del pueblo, es decir, república cuando todos están oprimidos por la crueldad de uno solo y no hay la sujeción a un mismo derecho ni la utilidad social del grupo, que es el pueblo? Así ocurría en Siracusa, aquella ciudad famosa, que dice Timeo era la mayor de las griegas, la más bella de todas: ni la fortaleza digna de verse, ni los puertos que penetraban la ciudad con sus muelles urbanos, ni las amplias avenidas, ni los pórticos, templos y muros podían hacer de ella una república, mientras gobernaba Dionisio, pues nada de eso pertenecía al pueblo, sino que el mismo pueblo pertenecía a una sola persona. Así, pues, allí donde hay un tirano, hay que reconocer que no existe una república defectuosa, como decía ayer, sino que como ahora la razón obliga a decir, no existe república alguna<sup>56</sup>.

Ninguna otra forma de gobierno negaría mejor que constituye una república que esa

que está absolutamente bajo la potestad de la masa. Porque si no admitíamos que hubiera una república en Siracusa, ni en Agrigento, ni en Atenas cuando gobernaban los tiranos [...], no veo cómo puede darse el nombre de república al dominio de la masa; porque, en primer lugar, no creo que haya pueblo donde, como tú, Escipión, has definido rectamente, no hay una comunidad de derecho, pero esta unión de la masa es tan tiránica como la tiranía de una sola persona, y aún más terrible, pues no hay bestia más abominable que esa que tiene aparentemente el nombre de popular<sup>57</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, «La naturaleza de las cosas». En: *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*. Gherzi Editor. Buenos Aires, 1978, pp. 27-61. Cfr., también, *Seize Essais de Philosophie du Droit*. Dalloz. París, 1969, pp. 141-155, 167 y 181-186.
- <sup>2</sup> Cfr. *Seize Essais*(cit.), pp. 159-169. Cfr., también, *Compendio de filosofía del Derecho*. Ediciones de la Universidad de Navarra, S. A. Pamplona (España), 1981, Volumen I, pp. 114 y ss
- <sup>3</sup> Cfr. *Seize Essais*, pp. 151-152, 170, 183-184, 186, 193, 221-232. En las últimas páginas citadas (de «Droit et Règles (A propos de la règle de justice de M. Perelman)»), Villey tiene la preocupación legítima de subrayar qué fuente del Derecho es más la causa final (elius real) que leyes o reglas formuladas o implícitas. Es decir, este artículo responde al problema clásico de la equidad o tensión entre las leyes generales y los casos concretos, por una parte; y, por la otra, al problema moderno de la negación de la causa final. Pero para responder a este segundo problema no es necesario modificar la filosofía clásica del Derecho, sino sólo entenderla bien. Cfr., también, y de modo especial, «Sobre el indicativo en el Derecho». En: *Método, fuentes y lenguaje jurídicos* (cit.), pp. 143-192. Este texto responde también a intuiciones verdaderas (como la necesidad de que un cierto conocimiento teórico de lo bueno o lo justo preceda al conocimiento práctico o prudencial), pero –como ocurre con frecuencia en la obra de Villey – pierde el equilibrio a la hora de formularlas.
- <sup>4</sup> Cfr. *Seize Essais*, pp. 150-155.
- <sup>5</sup> Cfr. *Seize Essais*, p. 224. Cfr., también, *Compendio de filosofía del Derecho* (cit.), Volumen I, pp. 90-91.
- <sup>6</sup> *Seize Essais*, p. 193.
- <sup>7</sup> Cfr. *Seize Essais*, p. 200, nota 25.
- <sup>8</sup> Ver libro V (especialmente capítulos 1-5) y último capítulo del libro X.
- <sup>9</sup> Cfr., en este sentido, *Ética a Nicómaco* V 9, 1136b11 y ss.
- <sup>10</sup> La situación hoy es menos desemejante de lo que podría parecer a primera vista. La familia antigua como unidad económica ha sido sucedida por dos instituciones: la familia y la empresa. Tanto los menores de edad como, en algunos aspectos al menos, los trabajadores, están inhabilitados para disponer de sus «derechos». En el caso de Hispanoamérica, algo semejante pasaba con los «comuneros», descendientes de las comunidades indígenas o mestizas de los Pueblos de Doctrina o de las Misiones. –Así fue hasta que la influencia del liberalismo permitió a la nueva oligarquía anti-hispánica (¿?) expropiar a los infelices.
- <sup>11</sup> Cfr. Libro III, nn. 29 y ss. Francis de Zulueta. *The Institutes of Gaius. Part I (Text with Critical Notes and Translation)*. Oxford University Press. Oxford, 1969.
- <sup>12</sup> Cfr. *The Institutes of Gaius* (cit.), libros II, n. 14; y IV, n. 3.

- <sup>13</sup> Sigo sobre todo las páginas 174-176, dentro del ensayo «Droit Subjectif I». En: *Seize Essais*, pp. 140-178.
- <sup>14</sup> Cfr. *Seize Essais*, pp. 168-169 y 175-176.
- <sup>15</sup> Ver el ensayo «Droit Subjectif II». En: *Seize Essais*, pp. 179-207.
- <sup>16</sup> Cfr. *Seize Essais*, p. 188.
- <sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, p. 190. *Leviatán I*, XV.
- <sup>18</sup> En inglés hay dificultades terminológicas serias para expresar la concepción clásica del Derecho. Piénsese, por ejemplo, que la palabra *law* se usa para expresar el arte del juez (*ius, dikaiosýne*, Derecho) y para expresar las regulaciones generales (*lex*), incluso las leyes de la física. La distinción castellana entre «ley» y «Derecho» parece mucho más adecuada. En inglés todavía puede usarse *right* para expresar *ius*, pero *right* tiene una carga nominalista y subjetivista muy grande, lo que hace que los tomistas traductores al inglés de «Derecho natural» oscilen entre «natural law» y «natural right».
- <sup>19</sup> Cfr. Michel Villey, *Seize Essais*, pp. 190-191. *Leviatán I*, XIV; *De Cive*, XIV, 3; *Dialogue*, ed. Ascarelli, París, 1966, p. 94.
- <sup>20</sup> Cfr. *Leviatán XXI*.
- <sup>21</sup> Cfr. Michel Villey, *Seize Essais*, p. 192. La cláusula sobre la jurisprudencia francesa fue añadida por mí.
- <sup>22</sup> Cfr. Michel Villey, *Seize Essais*, pp. 205-206.
- <sup>23</sup> Cfr. Michel Villey, «Droit Subjectif III (Le droit sujetif chez Ihering)», pp. 212-216. En: *Seize Essais*, pp. 208-220.
- <sup>24</sup> Cfr. «Sobre la dialéctica como arte del diálogo», pp. 102-109. En: *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*. (cit.), pp. 91-113.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, p. 106. Los puntos suspensivos están en el original. Villey pone en un solo a saco a Vitoria y Suárez y al hacerlo se equivoca bastante. Cfr., también, *Seize Essais*, p. 185, donde se cita por toda fuente un libro *acerca* de la escolástica española del siglo XVI.
- <sup>26</sup> Cfr. «Cuestión sobre el Derecho de gentes», pp. 293-298. En: *El pensamiento político hispanoamericano*. Vitoria. Ediciones Depalma. Buenos Aires, 1967, pp. 293-310.
- <sup>27</sup> Cfr. «Cuestión sobre el Derecho de Gentes», pp. 297-299.
- <sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, III- Derecho de gentes y derecho natural. Nótese esta frase: «[...] el que existan propiedades distintas no dice de suyo igualdad ni justicia, sino que está ordenado a la paz y a la concordia de los hombres. La paz no podría conservarse si cada uno no tuviera sus propios bienes. Por eso es de derecho de gentes el que exista división de bienes, etc. [...]» (p. 306).
- <sup>29</sup> «De la potestad civil», p. 7. En: *El pensamiento político* (cit.), pp. 3-25.
- <sup>30</sup> «De la potestad civil», p. 9.
- <sup>31</sup> Tampoco esta fórmula es del todo adecuada, porque no incluye los casos de conquista, como el régimen español en América.
- <sup>32</sup> Todo esto se contiene en «De la potestad civil», pp. 9-14. En la «Cuestión sobre la mejor forma de gobierno» (*El pensamiento político* –cit.– pp. 311-318) explica que el régimen de España es mixto porque hay Consejo, Chancillería, Corregimiento, etc. A partir de aquí todo el párrafo está tomado de la «Cuestión sobre la mejor forma de gobierno».

- <sup>33</sup> Cfr. p. 313. Es fácil percibir cómo esta doctrina, a la luz de la abdicación de los borbones tras las invasiones napoleónicas, pudo ser el fundamento de Francisco Xavier Yáñez en Caracas para declarar el 25 de junio de 1810 que el poder había vuelto a la comunidad. Cfr. Mario Briceño Iragorry. *Tapices de historia patria*. Cultural Venezolana, S. A. Caracas, 1978, p. 186.
- <sup>34</sup> Cfr. p. 313. Y en general, dice Vitoria, la monarquía electiva es mejor que la hereditaria, aunque puede sostenerse la hereditaria en un caso concreto y defenderse con cuatro argumentos que él da y que no reproducimos aquí (cfr. p. 313).
- <sup>35</sup> Éste es el célebre problema «*quis custodit custodem?*».
- <sup>36</sup> Cfr. ¿Están todos sujetos a la ley?, pp. 320-321. (*El pensamiento político* –cit.–, 319-321).
- <sup>37</sup> Cfr. p. 306.
- <sup>38</sup> *Ética a Nicómaco* V 3, 1131a22-24.
- <sup>39</sup> Cfr. p. 172. En: *El pensamiento político* (cit.), pp. 167-224.
- <sup>40</sup> Cfr. p. 268. En: *El pensamiento político* (cit.), pp. 257-271.
- <sup>41</sup> Quizá haya una alusión implícita a este hecho en su obra *Seize Essais*, p. 171.
- <sup>42</sup> Usamos en nuestra exposición la obra de Orestes Brownson, *The American Republic*. P. O’Shea. Nueva York, 1865.
- <sup>43</sup> Cfr. *Chapter XII Secession*, pp. 294-295, 303-308; *Chapter XIII Reconstruction*, especialmente pp. 311-317.
- <sup>44</sup> Cfr. *Chapter XII, Secesión*, p. 305; y *Chapter XIII Reconstruction*, pp. 311-312 y 317.
- <sup>45</sup> Pienso que esta corriente sigue activa en el liberalismo económico norteamericano y en la cultura del lobbying, que somete lo público a intereses particulares, contra todo el movimiento moderno de expropiación de la *potestas publica* de las manos privadas. En esta cultura no es raro que se defiendan teorías pactistas acerca del origen del Estado, ni que Hobbes o Locke sean los santos patronos de la política y la economía.
- <sup>46</sup> No puede menos que pensarse, a la luz de lo que dice Brownson, en la introducción del indigenismo o en el fomento de las ideologías socialistas en Hispanoamérica y desde los Estados Unidos, durante los siglos XIX a XXI.
- <sup>47</sup> Acerca de las diversas concepciones de «democracia», cfr. *Chapter XII Secession* –en especial, pp. 277-280, 283-284, 291, 295-303; *Chapter XIV Political Tendencies*; y *Chapter XV Destiny –Political and Religious*. Brownson, mejor que Vitoria, entiende el problema de la articulación política. Pero peor que Vitoria el problema de la relación entre la república y el bien humano o la justicia trans-estatal. Por ello incurre en ciertas inconsistencias tanto en su respuesta a la «democracia humanitaria» como en su modo de entender la esclavitud o la no-universalizabilidad del modo concreto de realización de la articulación política en los Estados Unidos. Pero éstos son problemas ajenos al presente artículo.
- <sup>48</sup> Cfr. pp. 359-360.
- <sup>49</sup> Cfr. *supra*, nota 47.
- <sup>50</sup> Ésta es una de las tesis centrales de todo el libro, hasta el capítulo IX.
- <sup>51</sup> Cfr. *Chapter X Constitution of the United States*, pp. 218, 222-223, 232-243. Brownson está tan apasionadamente ocupado en demostrar que la república no es constituida por un pacto, que niega que haya tenido importancia alguna el acuerdo constitucional de 1787. En realidad la tuvo. Bien

podieron varios Estados, incluido Nueva York, no aceptar la Federación. Pero el hecho de que uno de los actos de «fundación» de los Estados Unidos haya tenido una forma externa «contractual» no significa que la sustancia de la Unión sea contractual. Para empezar, ese «pacto» requirió de la existencia previa de unidades de acción en la historia más amplias que los individuos; y, además, su persistencia en el tiempo no puede ser explicada por la vía contractualista, aunque sólo sea porque los niños que nacen en su seno están sometidos a las leyes de la Patria.

<sup>52</sup> Ver *Chapter X Constitution of the United States*, especialmente pp. 224-228; *Chapter XII Secession*, especialmente pp. 286-289.

<sup>53</sup> Cfr. *Chapter X Constitution of the United States*. Esto es un hecho y fue observado agudamente por Alexis de Tocqueville. Algo semejante ocurría con las ciudades de Hispanoamérica durante el dominio de España, cosa totalmente ignorada por Orestes Brownson, pero señalada perspicazmente por Mario Briceño Iragorry.

<sup>54</sup> Cfr. *Chapter IX The United States*, *Chapter X Constitution of the United States*; *Chapter XI The Constitution (continued)*; *Chapter XII Secession*, pp. 289-294; *Chapter XIII Reconstruction*, pp. 323 y ss.

<sup>55</sup> Cfr. *Politics as a Vocation*, p. 315. En: *Political Writings*. Cambridge University Press, 2003, pp. 309-369. Editado por Peter Lessman y Ronald Speirs. Francisco de Vitoria, en cambio, vio esto con claridad: cfr. «Cuestión sobre la mejor forma de gobierno» (cit.), p. 315.

<sup>56</sup> *Sobre la república*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1984, p. 140.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 142.