

Liberalismo como “religión civil”. Una lectura hegeliana del *Liberalismo Político*¹

Carlos Medina Labayru²

Recibido: 28-02-2021 / Aceptado: 04-11-2021

Resumen. Postulo que a través de una lectura hegeliana del trasfondo ontológico que subyace a la doctrina del liberalismo político es posible expandir su alcance teórico más allá de las cuestiones normativas de la filosofía política en las cuales suele quedar restringido bajo las lecturas más comunes; pragmática y kantiana. Hegel reconoce en la afirmación histórica del principio de *igual-libertad* la herencia del mensaje cristiano, pero como ha sostenido J. Doull, es sólo en Norteamérica que el ideal hegeliano de la libertad encarnada en el Estado se ha cumplido sobre esta base. A partir de aquí se deduce una diferencia fundamental en el modo como son experimentados el paradigma y el *ethos* del liberalismo en los Estados Unidos y Europa, respectivamente.

Palabras clave: Liberalismo; Rawls; Religión Civil; Hegel; Doull.

[en] Liberalism as a “Civil Religion”. A Hegelian Reading of *Political Liberalism*

Abstract. I postulate that through a Hegelian reading of the ontological background that underlies the doctrine of political liberalism it is possible to expand its theoretical scope beyond the normative questions of political philosophy in which it is usually restricted under the most common readings; pragmatic and Kantian. Hegel recognizes in the historical affirmation of the principle of equal-freedom the heritage of the Christian message, but as J. Doull has argued, it is only in America that the Hegelian ideal of freedom embodied in the state has been fulfilled on this basis. From here a fundamental difference follows in the way the paradigm and ethos of liberalism are experienced in the United States and Europe, respectively.

Keywords: Liberalism; Rawls; Civil Religion; Hegel; Doull.

Sumario: 1. Introducción. 2. La interpretación hegeliana del liberalismo político frente a las lecturas alternativas. 3. El concepto de *identidad política* y la vigencia del antiguo debate liberal-comunitario. 4. El *liberalismo político* y su lectura hegeliana. Superación de las contradicciones entre la perspectiva histórica de Rawls y el proyecto del constructivismo político. 5. Insuficiencia de concebir al liberalismo y su *ethos* como una renovación secular de la consciencia. 6. Los fundamentos históricos del liberalismo estadounidense como base de una explicación alternativa. 7. Conclusión. La consistencia definitiva del concepto *ideal* (constructo teórico) de la *identidad política* y algunos alcances tentativos sobre la diferencia entre las religiones políticas de Europa y América. Bibliografía.

Cómo citar: Medina Labayru, C. (2021). Liberalismo como “religión civil”. Una lectura hegeliana del *Liberalismo Político*. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3), 407-418.

1. Introducción

Me propongo en este artículo hacer una lectura hegeliana del *liberalismo político* de John Rawls como presupuesto para esbozar una interpretación del *liberalismo* en cuanto tal entendido éste no como una determinada doctrina sobre el mejor orden político, sino como un *ethos* y un *paradigma social* particulares. Con el “*ethos*” de una sociedad me refiero a una ética o ideal implícito performativamente en las formas de vida e instituciones, y con el “paradigma, a una mentalidad o forma de pensar—esto es, a las ideas en el plano intencional de la consciencia— asociada a esa forma de vida. De este modo puede apreciarse que el objeto último de mi estudio es el liberalismo como fenómeno cultural e histórico en toda su amplitud,

no restringido a su dimensión política-institucional que es donde se encuadran los aspectos *normativos* de la propuesta comprensiva rawlsiana. El propio Rawls tras el “giro” de su pensamiento en la etapa de *Political Liberalism* (PL) ha realizado un movimiento tácito en esta dirección, pues aunque en esta obra se conservan las reivindicaciones normativas de *A Theory of Justice* (TJ) su objetivo es más bien el de explicitar los valores de justicia fundamentales que están latentes en la cultura pública. Es decir, un trabajo que más que teorizar o intentar plasmar una teoría universal sobre el mejor régimen busca erigir una interpretación del *ethos*—de justicia— que anima las sociedades liberales.

La idea en general de esta “lectura hegeliana” es que la identificación de ciertos elementos del *cons-*

¹ Este artículo forma parte de la producción asociada al Proyecto FONDECYT n°11181165. “Liberalismo como religión civil. Una lectura hegeliana del liberalismo político de John Rawls”.

² Universidad de Valparaíso, Chile
E-mail: carlos.medina@uv.cl

tructivismo del segundo Rawls (el de PL) así como su desarrollo más allá de lo que el propio Rawls explicita –aunque sin traicionar su significado original– pueden servir, al interpretarlos en clave hegeliana, para profundizar nuestra comprensión del liberalismo en cuanto tal como fenómeno histórico amplio. Para ahondar este punto el trabajo seguirá esta pauta. En primer lugar trazaré el modo como los razonamientos de Rawls articulan internamente los aspectos centrales de una ontología social hegeliana en desmedro de las lecturas kantiana y pragmatista. A continuación me abocaré a exponer de la manera más clara posible mi tesis de que el constructo de lo “político” en el segundo Rawls y, en lo específico, el concepto “político” de la persona –con su respectiva noción de autonomía– constituyen el núcleo de la reinterpretación que Rawls hace de su teoría en PL. Una vez consignado este punto, y en posesión de un determinado concepto de la *identidad política* extraído así del constructivismo rawlsiano, pasaré al tema de la proyección del liberalismo político al sentido del liberalismo en general. En esta etapa aludiré a lo que Robert Bellah ha llamado una “religión civil” para caracterizar al liberalismo específicamente estadounidense. Mi postulado es que donde mejor se aplica la doctrina rawlsiana del liberalismo es al estudio en particular de la sociedad estadounidense, en donde el *principio de igual-libertad* se enraíza en un profundo *ethos religioso*³. El problema es que precisamente dado que Rawls omite –o al menos no profundiza– el antecedente de estas raíces religiosas aparecen ciertas ambigüedades y contradicciones que desembocan en una cierta deficiencia de la perspectiva histórica que Rawls suscribe para sustentar su doctrina. Una conciencia más clara de la naturaleza hegeliana de la ontología que subyace en el trasfondo del “constructivismo político” permitirá proyectar la discusión sobre el liberalismo político recuperando este importante factor del *ethos* religioso mediante una concepción más adecuada del proceso histórico de realización del ideal de libertad. Para estos efectos apelaré, en concreto, a la interpretación histórica de carácter hegeliano que James A. Doull ha elaborado en relación con la génesis del Estado liberal norteamericano y sugeriré algunas diferencias cruciales a este respecto con las condiciones de la realidad europea.

2. La interpretación hegeliana del liberalismo político frente a las lecturas alternativas

Postulo que existen básicamente tres opciones para interpretar el *giro* de Rawls hacia el liberalismo “político”. Antes de exponerlas cabe recordar sucintamente la razón central que motiva el *giro*. El hecho es que Rawls después de la publicación de *A Theory of Justice* (TJ) se habría percatado de que el pluralis-

mo es un *dato de facto* de las democracias liberales que no podemos –ni debemos– dejar de considerar, y que frente a esta circunstancia la solución aportada por la tesis de la *congruencia* para explicar la *estabilidad* (solución que en TJ Rawls sostiene en términos kantianos) no sería realista. En otras palabras, no estamos en condiciones de esperar que todos los ciudadanos en una sociedad pluralista consideren que el concepto público de justicia es *congruente* con sus concepciones personales del bien, o que puedan concebirlo como parte de éstas y adoptarlo entonces como un “deseo regulador” de orden superior. En consecuencia –piensa Rawls– deberíamos abandonar esta idea como explicación de la *estabilidad*.

(i) La primera opción de interpretación de este giro es la lectura “pragmática”⁴. Esta se funda básicamente en interpretar de manera explícita el hecho de que Rawls en PL abandone del todo las referencias a la “congruencia”. A partir de ello la lectura pragmática tiende a entender que esta renuncia no supone sólo el abandono de la congruencia entendida como *solución* al problema de la *estabilidad*, sino que conllevaría también intrínsecamente un abandono del *problema* en sí mismo que el argumento de la congruencia plasma en el plano de la agencia individual respecto de la adaptación entre el bien (personal) y lo justo (público). Como consecuencia de ello la lectura pragmática tiende a suponer que para explicar la *estabilidad* el argumento de la congruencia habría sido reemplazado “completamente” por la tesis del *overlapping consensus*. En esto radica, sin embargo, su principal defecto, pues aun cuando es cierto que en PL Rawls ya no habla de la “congruencia” (y que la reemplaza, de hecho, por el concepto del *overlapping consensus*) esto no implica que el “problema” en sí mismo pueda derogarse. Dicho de otro modo, aunque es cierto que la congruencia es descartada como “solución” para justificar la estabilidad, el “problema” que ella plantea persiste en el plano de la agencia individual. En efecto, parece obvio que el *overlapping consensus* no puede implicar un mero solapamiento (abstracto) de doctrinas, sino que debe presuponer cierta confirmación en el plano de la agencia moral de los individuos. Son éstos quienes consienten –o no– en reconocer el concepto público de justicia vigente y, en consecuencia, sigue siendo necesaria una explicación en este nivel.

(ii) La segunda vía de interpretación del liberalismo político es la kantiana. Esta supone que la solución al problema de la congruencia radica en la aspiración que tendrían las personas a “expresar” su naturaleza moral. Es decir, Rawls habría asumido íntegramente el concepto kantiano de la autonomía; los humanos son seres racionales y libres que aspiran a “expresar” esta naturaleza suya realizándose como personas morales, pero dado que esta “expresión” no puede darse más que en el seno de las relaciones interpersonales,

³ R. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96, 1, 1967, pp. 1-21; Ch. Taylor, *Varieties of religion today. William James revisited*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, pp. 78-88.

⁴ L. Krasnoff, “Kantian Constructivism”, en J. Mandle y D. A. Reidy (eds.), *A Companion to Rawls*, West Sussex, Wiley Blackwell, 2016, pp. 73-87.

los ciudadanos de una *well-ordered society* regida efectivamente por la *justice as fairness* percibirán a la justicia como un “deseo regulador” porque sólo así podrían realizar su esencia⁵. Las personas, por decirlo así, no tienen más opción que ser justas si quieren realizarse cabalmente como seres morales⁶.

Esta lectura, sin embargo, tampoco está libre de defectos. En particular no es claro que logre soportar adecuadamente el carácter “político” que Rawls quiere enfatizar en su propia concepción del liberalismo como diferente de los liberalismos comprensivos. Podría decirse que un rasgo característico del “constructivismo moral” de Kant es que se centra en la condición moral de la persona “en su totalidad”. Rawls puede aceptar esto como expresión de una ética personal. No obstante ello, lo que Rawls pretende es conceder una importancia especial a la concepción de la identidad moral de los sujetos –esto es, su realización como seres racionales autónomos– pero en su calidad de sujetos políticos. Es decir, específicamente como “ciudadanos”. De este modo, aun cuando su concepción de la agencia moral conserva sus presupuestos kantianos, es re-elaborada en miras a subrayar esta dimensión estrictamente “política”, lo que se ve reflejado como veremos en el marco arquitectónico de su propio constructivismo (“político” no “kantiano”).

(iii) La tercera opción para entender el liberalismo político es la lectura hegeliana. Esta constituye a mi juicio la interpretación más adecuada. Para mostrar que esto es así debe comprenderse bien el concepto de *autonomía* que Rawls elabora constructivamente en PL en el marco de su concepto “político” de la persona⁷.

Podría decirse que el giro de Rawls supone un reemplazo del enfoque *contractualista* de TJ por uno *constructivista* en PL como criterio de justificación de la *justice as fairness*⁸. El problema central de PL es justificar la *estabilidad* de una *well-ordered society* fundada en la *justice as fairness*. Para acometer esta tarea –como hemos visto– debe darse una explicación de la posibilidad de la *congruencia* en el plano individual. Esto es, en el dominio de la agencia moral de las personas. Es aquí donde el enfoque constructivista cobra relevancia. El núcleo de este constructivismo “político” es, en efecto, lo que Rawls denomina el “concepto político de la persona”. El dispositivo heurístico de la *posición original* con el conjunto de sus nociones asociadas es reinterpretado por Rawls en PL como un “constructo” que da forma a este concepto de la persona, de tipo “político”. No tengo es-

pacio para entrar a describir el detalle arquitectónico de este constructo, pero lo crucial de todas formas es atender al concepto de lo que Rawls denomina la “*full autonomy*”. La *full autonomy*, o *autonomía plena*, es un supuesto ideal acerca del tipo de libertad, o autonomía, de la que gozarían las personas reales en una *well-ordered society* fundada en la *justice as fairness* producto del hecho de que ejercitan efectivamente sus dos poderes morales (el primero, la capacidad de tener una concepción de la justicia, y el segundo, la capacidad de tener una concepción del bien). Según Rawls los ciudadanos “realizan” su *autonomía plena* afirmando los principios de justicia y “actuando” en conformidad con ellos⁹. Esta es la manera concreta entonces como ejercitan sus dos poderes, o lo que es lo mismo, la manera en que se realizan como personas morales.

Hay un presupuesto, no obstante, tras de todo esto que consiste en asumir que los ciudadanos de una *sociedad bien ordenada* respaldan de hecho, en su fuero interno, el concepto de justicia vigente (la *justice as fairness*). El propio constructo, sin ir más lejos, está planteado para modelar el hecho de que son los principios de la *justicia como imparcialidad* los que sancionarían los ciudadanos en la vida real (en condiciones ideales de imparcialidad). Si no fuese así, de hecho, si no diesen esta *venia interna*, ni su afirmación ni su actuación de los principios resultaría en la obtención de la *autonomía plena*. En consecuencia, la *autonomía plena* podría definirse –alternativamente– como la libertad que alcanzan los individuos producto del hecho de que “respaldan” en su fuero interno el concepto público de justicia vigente. Es una noción pues de la libertad –o autodeterminación– política, pero que no se restringe a la mera constatación de los derechos respectivos, sino que enfatiza la realización moral que esto supone. El hombre autónomo en el sentido “pleno” (de la *full autonomy*) no es, por ejemplo, el ciudadano resignado cuyo horizonte efectivo de libertad (o realización) moral se limita al ámbito de su ética privada (podríamos llamarlo el “privado”, o el “burgués”). Por el contrario, quien ha alcanzado este supremo nivel de autonomía es lo que podríamos denominar como el *ciudadano pleno*, o el verdadero “ciudadano interior”. El orden político, y en concreto el concepto de justicia vigente, expresa sustantivamente en materia moral sus convicciones personales, de modo que el sujeto experimenta en la práctica una efectiva continuidad entre su identidad privada (moral personal) y pública (política).

⁵ S. Freeman, “Congruence and the Good of Justice”, en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 277-315; P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, New York, Oxford University Press, 2013.

⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1999.

⁷ El propio Rawls, en sus lecturas sobre filosofía moral, describe un vínculo entre el liberalismo político y la ontología social de Hegel que a grandes rasgos confirma un elemento central, como se verá, de nuestra línea de análisis al reconocer, entre otras cosas, que Hegel ha sido el gran maestro en mostrar la profunda raigambre social de las personas al interior “de la estructura de sus instituciones políticas y sociales”. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2000, p. 366.

⁸ O. O'Neill, “Changing Constructions”, en Th. Brooks and M. C. Nussbaum (eds.), *Rawls's Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2015, pp. 73-112.

⁹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 77-78.

Ahora bien, debe notarse que de acuerdo a este constructo la posibilidad de la *congruencia* que pretendía demostrarse, es entendida de antemano como *un hecho*. Se trata por supuesto de un hecho ideal, teórico, pero que es asumido ahora por Rawls como una premisa contrafáctica. El razonamiento opera del siguiente modo: dado que el supuesto de que los ciudadanos de una *well-ordered society* gozan de *full autonomy* equivale a afirmar que dan su *venia interna* al concepto de justicia vigente (*justice as fairness*), entonces una vez que Rawls afirma –efectivamente– que los ciudadanos de una *well-ordered society* gozan de *full autonomy* se deduce este respaldo interno; los ciudadanos perciben al concepto de justicia como parte de su bien y se satisface así la *congruencia*. Lo que tenemos aquí delante es un típico razonamiento contrafáctico¹⁰ que es propio de las teorías contractuales, pero que Rawls reproduce esta vez también en el marco de su replanteo constructivista. El resultado, podría decirse, es que ahora en PL es el propio modelo construido (i.e. el *concepto político de la persona* y su supuesto de *autonomía plena*) el que rinde la explicación de la *estabilidad* que antes proveía el argumento de la *congruencia*, y que en cierta manera –por tanto– lo reemplaza.

En definitiva, podemos ver que esta descripción de la *full autonomy*, y específicamente el rol de justificación que desempeña en el constructivismo político nos permiten ponderar mejor la insuficiencia de la lectura kantiana. Como dije, el constructivismo de Kant se centra en la realización moral de la persona tomada “en su totalidad” sin dedicar una particular atención a la dimensión específicamente política en que esto se logra. El problema, podríamos decir –ahora que podemos verlo desde la perspectiva del constructivismo político– es que en la concepción de Kant según Rawls el desarrollo de la *full autonomy* por parte de los individuos estaría implícito de antemano en la condición racional de la naturaleza humana mientras que las condiciones estrictamente sociales para su realización –realizadas en el concepto rawlsiano de la *full autonomy*– no serían parte de la doctrina en sí misma¹¹. Sin embargo para Rawls es esto último lo que es realmente decisivo. Los elementos hegelianos de su doctrina comparecen en este punto. Como se sabe para Hegel las personas no alcanzan su libertad moral producto del mero ejercicio de la propia conciencia racional de manera independiente o “desvinculada”¹², sino que es más bien el resultado de un reconocimiento maduro, interior y sincero, de la realización del *Geist* en las instituciones de su propia sociedad. En los términos de Rawls diríamos que las personas logran su *autonomía plena* una vez que reconocen en su fuero interno que el concepto de justicia vigente, encarnado en sus instituciones sociales y políticas, es representativo de sus concepciones del

bien personales, de modo que lo respaldan internamente. Es así como se satisface en la práctica el requisito de la *congruencia* entre las concepciones del bien y lo justo. Como dice Rawls en PL el logro de esa libertad más alta que consiguen los ciudadanos de una *well-ordered society* –y que está representado en el concepto de la *autonomía plena*– es un bien estrictamente político; es algo que las personas consiguen una vez que desarrollan su identidad política como ciudadanos que han crecido en el marco de unas instituciones justas.

3. El concepto de *identidad política* y la vigencia del antiguo debate liberal-comunitario

La justificación fundada en el constructo de la *autonomía plena* puede presentarse también en los términos de un concepto de la *identidad política* que aun cuando no es elaborado ulteriormente por Rawls como un elemento formal de su teoría está implícito en el *concepto político de la persona*. En efecto, los ciudadanos que se realizan como *ciudadanos interiores*, es decir, que producto de su educación dentro del marco institucional de una *well-ordered society* llegan a considerar a la justicia de estas instituciones como parte de sus concepciones del bien, son aquellos que han desarrollado –podríamos decir– su efectiva *identidad política*. La *autonomía plena*, por consiguiente, sería el resultado –en el plano de la realización moral de los sujetos– del desarrollo de esta *identidad política*.

En lo que sigue identificaré una posible alternativa de interpretación del liberalismo fundada en la elaboración de este concepto de la *identidad política*. El punto medular se relaciona con lo que Rawls denomina la “concepción política de la persona” cuyo sentido último fue oscurecido en el marco de las controversias con los comunitaristas bajo el supuesto de que separaba artificialmente a las identidades privada y política. Esta supuesta separación, sin embargo, no es en lo absoluto lo que Rawls plantea. La independencia de los motivos políticos no implica una escisión de la identidad privada-pública, pues ciertamente, aunque la afirmación –o el respaldo personal al concepto– de la justicia puede obedecer a razones que son “independientes” a los motivos por los que los individuos persiguen su bien privado (el motivo de vivir en una sociedad justa versus el motivo de ser buen padre, o buen hermano, por ejemplo, o de creer en un Dios uno o trinitario) esto no implica que la concepción de lo justo de una persona no esté fundada en lo que la misma tiene como bueno. Cuando Rawls afirma que los valores de justicia junto con las ideas que los sustentan son en sí mismos exclusivamente “políticos”, se refiere a ese tipo de afirmación

¹⁰ B. Lewis, *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell Publishing, 1973.

¹¹ J. Bercuson, *John Rawls and the History of Political Thought. The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness*, New York, Routledge, 2014.

¹² Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp.159-200.

“independiente”, no a una escisión o alienación subjetiva. El concepto de *identidad política* describe, en efecto, la continuidad de la identidad moral en sus planos privado y público. Esto significa que la discusión acerca de la *identidad política* es una cuestión distinta del debate sobre la pertinencia del *Principio de Neutralidad* y del respaldo que Rawls da a esta norma como supuestamente constitutiva del liberalismo político (i.e. la cuestión propiamente normativa contenida en PL), lo que tendían a desatender los comunitaristas.

4. El liberalismo político y su lectura hegeliana. Superación de las contradicciones entre la perspectiva histórica de Rawls y el proyecto del constructivismo político.

Si consideramos lo dicho hasta aquí podríamos sostener que frente a la interpretación pragmática que omite el carácter normativo de la “concepción política de la persona”, y la interpretación kantiana que concibe el desarrollo de la *identidad política* como una consecuencia directa del mero hecho de la razón, la lectura hegeliana permite identificar un trasfondo ontológico para la doctrina del liberalismo político que da un sentido profundo a lo estrictamente “político” tal como Rawls lo concibe. Precisamente, este trasfondo se articula en relación con el concepto de *identidad política* y la forma en que el desarrollo efectivo de ésta produce lo que Rawls denomina la *autonomía plena*. Como ya se advirtió, el concepto de la *identidad política* supone que las personas logran su plena libertad o realización moral –*full autonomy*– producto del reconocimiento interior del concepto público de justicia encarnado en sus instituciones vigentes al que conciben como parte efectiva de sus concepciones del bien. Es la propia experiencia de vida en el marco de las instituciones justas lo que educa a los ciudadanos para este “reconocimiento interno”.

Pues bien, el argumento central que desarrolla Rawls para justificar históricamente el paso efectivo a un *consenso traslapado* (*overlapping consensus*) se funda en esta idea. Un *overlapping consensus* supone un compromiso genuino con el concepto de justicia; los ciudadanos habrían internalizado y afirmado, en consecuencia, el principio político de *igual libertad* como parte de sus concepciones del bien¹³. Así pues, lo que está implicado aquí es cierto grado de realización del ideal de la *full autonomy* tal como lo hemos descrito en base al análisis de los elementos constructivistas. Los hombres que en su fuero interno respaldan la justicia sancionada han desarrollado una *identidad política* que los hace ciudadanos libres en un sentido más alto (la *full autonomy*) de la que consigue aquél que no participa

de esta *venia interna*. Sin embargo, dado que Rawls omite –o no profundiza– el papel central que cumple en esto el *ethos* religioso se ve constreñido a buscar otra clase de explicaciones para este proceso de reconocimiento interior que terminan por contradecir los aspectos centrales de su constructivismo político. Para Rawls, en efecto, la consolidación del principio de *igual-libertad* es un producto más bien del desarrollo de la conciencia secular que reafirma su ideal de tolerancia como respuesta a la experiencia de las guerras de religión. Y para explicarlo recurre a un peculiar argumento psicológico. Así, en cierto pasaje de *Justice as Fairness. A restatement*, cuando expone el tránsito al *overlapping consensus*, hace descansar la justificación en una explicación acerca de la psicología moral de las personas “razonables”. El supuesto es que “las doctrinas comprensivas de la mayoría de la gente” –que definen su identidad moral privada– “no son plenamente comprensivas” y a menudo son bastante “laxas”¹⁴ y que esto es lo que habría permitido su acuerdo histórico con el principio de *igual-libertad*.

El problema de esta explicación es que plantea un argumento psicológico que se contradice con lo dicho hasta ahora sobre el concepto rawlsiano de la *identidad política*. En términos formales, la idea de unos sujetos que dada la debilidad –o laxitud– de sus creencias comprensivas las ajustan correlativamente afinándolas al principio de *igual-libertad* parece postular una solución de discontinuidad entre la *identidad política* y la identidad moral que no se condice con la concepción política de la persona en su versión más íntegra presentada en el marco del modelo constructivista. Si además consideramos que la *igual-libertad* tiene sus raíces históricas en el cristianismo, lo que parece desprenderse es que el liberalismo político se habría afirmado producto de una supuesta renovación secular de la mente que habría hecho de ese fondo religioso algo efectivamente laxo.

Para evitar o superar estas contradicciones –a mi juicio– es mejor considerar el papel del trasfondo religioso como un elemento constitutivo del liberalismo político. Lo que defenderé en esta investigación es que la adhesión interna de los ciudadanos (al principio de *igual-libertad*) consignada en el concepto de la *identidad política* no debe considerarse como un mero reconocimiento “subjetivo” producto de una supuesta renovación secular de la conciencia, sino que por el contrario de lo que se trata es de un hecho plenamente “objetivo” que tiene sus raíces en el desarrollo histórico efectivo –intelectual e institucional– de la afirmación gradual del principio de *igual-libertad* asociado al imaginario del Estado, o del cuerpo político de la Nación.

¹³ J. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 133-172.

¹⁴ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, op. cit., pp. 195-198.

5. Insuficiencia de concebir al liberalismo y su *ethos* como una renovación secular de la consciencia

Paso ahora –como anuncié en la introducción– de la cuestión del campo teórico sobre el liberalismo como doctrina política a la del liberalismo como fenómeno histórico en un sentido amplio. Hasta ahora he sostenido que en el núcleo constructivista del liberalismo político rawlsiano subyace un concepto implícito –o poco explotado– de la *identidad política* que define la condición de realización moral de aquellos ciudadanos que *se identifican plenamente* con los principios de justicia de su república (logrando con ello la *autonomía plena*). Dado que estos principios de justicia, en Rawls, se fundan en su concepto de la *justice as fairness*, la que descansa a su vez en el ideal respectivo de la *igual libertad* que anima el *ethos* liberal en cuanto tal, una vez que ampliamos el horizonte de definición del liberalismo político al del liberalismo en sí mismo como hecho histórico o cultural en general, el *objeto de la identificación* escala desde la dimensión meramente política a la de la esfera social –o incluso civilizacional– de su significado. Creo que ésta es, de hecho, una manera efectiva en la que podemos convertir al concepto originalmente vacío, o meramente formal, de la *identidad política* en un contenido teórico positivo como concepto útil para la interpretación del liberalismo. La identificación con las instituciones políticas que define la *identidad política* debe ponderarse a la luz de una identificación más profunda con el ideal histórico del liberalismo –de la *igual libertad*– y con la medida en que la persona juzga en su fuero interno el cumplimiento efectivo de este ideal en la sociedad en que vive. Es decir, con su real encarnación o realización en el mundo. En consecuencia, la auténtica *identidad política* ha de ser necesariamente una *identidad histórica*, o *social*, fundada en esta identificación más amplia con el *ethos* particular de la sociedad histórica efectiva.

Conviene notar en este punto como algo crucial que el reconocimiento de la institucionalidad política por parte del sujeto podría dirigirse eventualmente a los derechos y libertades personales tomadas *en abstracto* como la mera norma legal. ¿Pero satisfaría esto acaso la postulada unidad, o continuidad ideal, de la identidad moral y política de la persona y ser entonces la base para el logro de una genuina *autonomía plena*? Recordemos que en el constructo rawlsiano la *identidad política* de la persona es una forma –o expresión– de la *identidad moral*. Podría pensarse que el requisito de la identificación deba ser por consiguiente más robusto que un mero reconocimiento de la función conservativa de las leyes destinadas a salvaguardar los derechos y libertades individuales. Es decir, en un plano histórico, algo más profundo que el mero hecho práctico de que las sociedades occidentales consiguieran derribar el antiguo régimen y fundar en su lugar un Estado que consagró, en efecto, la *igual-libertad*. En realidad, la identidad política (o moral-política, para expresar la *continuidad ideal*

del constructo teórico) se arraiga en consideraciones que calan mucho más hondo que la racionalización de unos motivos políticos de justicia social. Tienden hacia una zona, de hecho, inarticulada racionalmente que es dominio más bien de la imaginación, pero que constituye, sin embargo, una parte medular en la formación de base del *ethos* y de la forja objetiva de las instituciones. Las rutas que toma la imaginación a este respecto son variadas, pero hay un ámbito suyo en específico que, como veremos, captura el componente que necesitamos para completar el constructo de la *identidad política* y que tiene relación con el hecho de que las instituciones forman parte también de las sociedades entendidas como entidades históricas, y que son asimismo bajo este aspecto parte constitutiva del objeto de la identificación subjetiva.

Pero antes debemos ponderar algo más los límites intrínsecos de la propuesta rawlsiana a fin de valorar correctamente a continuación este nuevo factor identificado. Como ya hemos advertido, el propio proyecto del *Liberalismo Político* como lo expone Rawls es ambiguo en el entendido de que es, por un lado, la construcción teórica de un instrumento epistémico (literalmente un *constructo*) mientras que por otro intenta leer o interpretar el sentido último sobre la justicia –y por tanto el sentido ulterior que subyace al espíritu de las instituciones– de una determinada cultura política. El problema radica en que el relato rawlsiano sobre la fuente del liberalismo –es decir, su componente exegética– contradice en aspectos cruciales su constructo teórico precisamente debido a su falta de profundidad en captar el trasfondo indefectiblemente *religioso* del fenómeno histórico de configuración de la *identidad política* (de los ciudadanos de una sociedad liberal). Un intento por objetar este juicio daría pie a un debate muy difícil de dilucidar apoyándose sólo en la obra de Rawls ya que al no versar ésta –en lo específico– sobre la historia de las ideas (y la cultura) no parece factible descifrar en ella lo que podría ser una posición más sustantiva en favor de su interpretación de que la afirmación de la *igual-libertad* sería el resultado de una supuesta renovación secular de la mente. Una estrategia alternativa podría ser la de recurrir a alguna otra obra que sí se aboque con exhaustividad a este tema y que defienda una posición similar, lo que podríamos encontrar, de hecho, en los trabajos de Jonathan Israel acerca de la Ilustración radical. Sería interesante pues explorar este camino someramente antes de exponer nuestra solución definitiva.

Rawls parece sostener, en último término, que el liberalismo se habría afirmado producto de una ruptura con la religiosidad cristiana y esto mismo es lo que postula Israel al subrayar que el influjo decisivo en la emergencia de la cultura moderna habría provenido del ala radical de la Ilustración en desmedro de su vertiente moderada. La clave de su propuesta reside en iluminar la diferente doctrina metafísica que modela estas dos corrientes, y en como generan respectivamente dos actitudes distintas en relación con la

norma esperada del orden social. El sector moderado conserva la tradicional concepción metafísica dualista de dos sustancias distintas, cuerpo-alma o materia-mente, que en el modelo antiguo (griego) y religioso (medieval) cree en un *Logos* que ordena y rige simultáneamente tanto la estructura del ser (el verdadero sentido, o la verdad del alma) como la del mundo físico de la naturaleza (la materia). Los ilustrados moderados, por supuesto, ya no abrazan este modelo del *Logos óntico* (como lo ha llamado Taylor¹⁵) pero desean mantener, no obstante, la idea latente de las dos sustancias, avalando así en el plano del pensamiento político una solución más bien de equilibrio, o más favorable al *status quo*, entre la defensa de la tradición y el derecho exclusivo de la razón, de la que promueven en cambio sus contendores radicales. Los ilustrados del movimiento radical en cambio habrían abrazado –según Israel– la nueva metafísica inaugurada por Spinoza consistente en postular una sola sustancia que no hace de la mente y la materia algo distinto, sino lo mismo, sólo que contemplado desde distintos ángulos. A partir de aquí se deriva un refuerzo inusitado del poder de la razón que la independiza y erige a ésta como el único medio legítimo para la fundamentación ideológica en todo orden de cosas incluido el pensamiento social. Esto abre una marcada oposición entre la Filosofía que albergaría el recurso a la razón, y la Teología como lugar de los argumentos revelados, objetos de fe. Los pensadores de la ilustración radical, o *philosophes*, toman partido por la Filosofía, y en virtud de la autonomía de la razón aspiran a realizar una reforma por completo radical de las instituciones tradicionales para edificarlas sobre principios puramente racionales. Para ellos la única guía debe ser la razón, entendida en un sentido determinista¹⁶.

En síntesis, de acuerdo con Israel, el germen histórico del liberalismo residiría en el vínculo entre la emergencia de una metafísica secular y las ideas revolucionarias que aquella produjo, lo que habría supuesto una ruptura radical no sólo con el cristianismo tradicional, sino también con el renacimiento y la reforma. Se trata pues de una lectura rupturista de la historia que imagina una solución de discontinuidad cuya verosimilitud, sin embargo, puede discutirse. No es mi afán ahondar aquí en esta crítica puesto que no es el tema del trabajo, pero esbozaré dos aspectos relevantes para nuestro debate. Mi observación es que ninguna de las dos tesis mencionadas por el autor al nivel profundo de las cuestiones metafísicas (que son las que uno podría esperar determinen la cosmovisión del hombre a nivel histórico) son novedades de la ilustración radical. En primer lugar, la oposición abierta entre Filosofía y Teología es un hecho casi ya consumado mucho antes del siglo XVII, al menos a

este nivel del pensamiento metafísico. Si la entendemos como una matriz fundamental de la que surge el tipo peculiar de una ontología secular hay que reconocer que tiene su origen en el seno del nominalismo y el movimiento protestante. De hecho, ya en el siglo XIV Ockham postulaba que mientras que la voluntad de Dios es inefable, el campo del Ser es un dominio en sí mismo al que el hombre accede en su investigación racional. La voluntad de Dios está por encima del mundo, pero la consistencia de este último en su estado creado está disponible para el entendimiento humano y valida su esfuerzo para la elaboración de la ciencia. De este modo el nominalismo de Ockham (preparado por la teología de Duns Escoto) ha separado ya a la Metafísica de la Teología originando un espacio para la reflexión sobre el Ser sin relación a Dios, espacio sobre el cual la Metafísica se habrá de convertir en el antecedente de las ciencias positivas modernas¹⁷.

Esto nos lleva al segundo elemento relativo a la afirmación de una razón desacralizada, determinista y mecánica. Esta parece ser una idea característicamente secular, pero también tiene sus raíces en el nominalismo y la reforma, sobre todo en el desarrollo de su vertiente calvinista. El rechazo de lo sagrado (sacramentos, misticismo, etc.) y de la vida contemplativa que lo informa traía aparejado una revaloración de la vida mundana en la que el hombre podía encontrar la plenitud de su existencia cristiana¹⁸. Es difícil pensar que esto no afectara su concepto de la razón. Si la voluntad de Dios es inescrutable queda a la razón la investigación del mundo como la esfera por excelencia donde volcar su esfuerzo. Se trata, no obstante, de un mundo desencantado que es acorde con las capacidades de una razón caída, mientras que los aspectos más hondos y relevantes del orden último de lo real (en especial, el destino escatológico y la condición de bien o mal del hombre) restan velados a ella y, por tanto, incognoscibles. El sector de lo que queda a su alcance es, como diríamos el mundo natural (o en bruto) de lo material determinado que obedece a una causalidad mecánica. Es la parte del mundo caído, alejado de Dios, pero que el hombre está llamado (no tiene más opción) a investigar con esmero y seriedad para actuar en él con sentido, alejado de toda superstición y misticismo (el espíritu de *ascetismo intramundano* que observaba Weber) o incluso de la afirmación de unas causas teleológicas supra-naturales que pudieran comprometer la soberanía divina. Todo esto crea un escenario que antecede a la cultura del racionalismo burgués. Por supuesto, no equivale a decir que ya los calvinistas renunciaran al modelo del *Logos óntico*, pero sí implica que a pesar de asumir que el develamiento último de ese *Logos* es tarea de la Revelación (más que de la razón)

¹⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op. cit., p. 160.

¹⁶ J. Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

¹⁷ M.A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

¹⁸ Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op. cit., p. 297.

la apelación al procedimiento racional en sí mismo constituye la única garantía para la empresa humana de conocimiento y reformación de las instituciones mundanas. Esto supone una posición que siendo el reverso a la de los *philosophes*, es igualmente radical en el plano de la acción social. Así, para ambos, la Filosofía se opone a la Revelación (o a la Teología) con la diferencia de que mientras los calvinistas se alistan del lado de la segunda y entienden bajo un ánimo negativo o pesimista que la verdad última es revelada y privativa de la voluntad divina, los *philosophes* en cambio lo hacen del lado de la razón y la Filosofía bajo el ánimo de una resuelta inspiración progresista. Pero ambos comparten, sin embargo, la visión del racionalismo mecánico como el único modo de entender las dinámicas del mundo y esto funda un espacio común donde los dos radicalismos que ellas representan convergerán bajo la forma de una ideología política contestataria del antiguo régimen, en los siglos XVII y XVIII¹⁹.

En definitiva, atendiendo a estas razones queda la impresión de que lo único original atribuible al movimiento de la ilustración radical sería la aplicación de ese racionalismo determinista al pensamiento social sobre el orden justo, pero que el trasfondo de este racionalismo que funda realmente al liberalismo como un *ethos* civilizacional se enraíza en un campo de debates metafísicos anteriores y subyacentes que involucran cuestiones que van más allá de estas meras razones de crítica y reivindicación social contingente que gatillan en lo inmediato los procesos revolucionarios burgueses. En consecuencia, tampoco encontramos en el argumento del profesor Israel una razón decisiva en favor de la tesis rupturista de la supuesta renovación secular de la consciencia en discontinuidad con el *ethos religioso* como fuente histórica del liberalismo político. O dicho de otro modo, en relación concreta con el constructivismo rawlsiano, que tales argumentos no parecen tampoco –al igual que los del propio Rawls– ser lo suficientemente profundos como para explicar la formación del concepto ideal de la *identidad política* de los ciudadanos que crecen bajo instituciones liberales y que como hemos visto es la clave de bóveda que reorganiza (a través de la asunción de la *autonomía plena* que conlleva esa *identidad política*) todo el edificio teórico rawlsiano que reemplaza en PL el enfoque contractualista de TJ (ver apartado 2, punto iii).

Lo que corresponde preguntarse ahora, por tanto, es bajo qué modalidad podría erigirse una fundamentación satisfactoria del tipo de identificación con el principio de *igual-libertad* que define, en los términos ideales del constructo rawlsiano, la *identidad política* de los ciudadanos de una sociedad liberal. Ya sabemos que la tesis de la discontinuidad histórica de Rawls e Israel es superficial y que una respuesta más apropiada debe contemplar, en cambio, el vínculo del

imaginario religioso. ¿Pero en qué radica concretamente este elemento distintivo de carácter religioso que completa al concepto de la identificación?. La respuesta, como veremos ahora, está implícita en la magistral exposición que hace el filósofo canadiense James A. Doull sobre las raíces del liberalismo estadounidense.

6. Los fundamentos históricos del liberalismo estadounidense como base de una explicación alternativa

Si el defecto de la perspectiva histórica rawlsiana reside en el motivo de la discontinuidad, una alternativa evidente consistirá en favorecer la tesis contraria de una solución continua entre la afirmación del liberalismo y el trasfondo religioso de la identificación con el principio de la *igual-libertad*. En esta línea una célebre lectura es la de Hegel que reconoce –como se sabe– en el requisito de la *venia interna* o la autonomía del hombre nacido con la Reforma la fuente conformadora del *ethos* liberal moderno. En efecto, si se acepta que el hombre es en esencia uno con Dios, y si lo que caracteriza a Dios por sobre todo es su Libertad Absoluta, entonces también para el hombre, en su análoga medida finita, el rasgo fundamental será la libertad, o la autodeterminación. Este mensaje, en concreto, es una herencia del cristianismo que en opinión de Hegel se redescubre con la Reforma y que en el curso de los tiempos modernos permea a la sociedad hallando su reconocimiento efectivo en el plano institucional con la promulgación del sistema de derechos y libertades individuales del Estado liberal.

Este relato, sin embargo, no establece ninguna distinción en el modo específico en que el precepto de la autonomía opera a ambos lados del Atlántico, en Europa y en las colonias protestantes de Norteamérica, sino que da solo una pista de interpretación que siendo muy fecunda es también demasiado genérica. La ingente investigación posterior ha hilado más fino siguiendo esta misma línea, pero subrayando entre otras cosas la influencia decisiva de la vertiente específicamente calvinista dentro del protestantismo (versus la descripción de Hegel que privilegia el factor luterano) sobre todo en la radicalización de los movimientos revolucionarios que actúan en nombre de la autonomía y la autodeterminación política. El antecedente crucial a este respecto ha sido la noción de Calvino sobre la conciencia como un “campo interior inviolable”. Esta idea evolucionó de hecho durante los debates teológicos tanto en Europa como en América hasta consolidar una idea de la autonomía que subrayaba el carácter voluntario de la adhesión individual²⁰. La libertad interior es crucial porque une al hombre con la libertad de Cristo. Pero esta acción salvadora de la gracia también es objeto ella

¹⁹ C. Dawson, *Los dioses de la revolución*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2015, pp. 56-57.

²⁰ D. Peddle, *The Religious Origins of American Freedom and Equality: A Response to John Rawls*, Lanham, Lexington Books, 2014, pp. 47-98.

misma del consentimiento o no del hombre, quien puede aceptarla –o no–. Esta norma, que representa el predominio de las concepciones arminianas en sus tempranas disputas con los antinomistas²¹, marca un desarrollo crucial en la formación de la mentalidad liberal que ha delineado paradigmáticamente a la experiencia estadounidense, pero que también modela el liberalismo en Europa, sobre todo en Inglaterra donde se encuentran los principales exponentes del arminianismo. En este sentido, seguimos hasta aquí sin tener una indicación específica sobre la diferencia del *ethos* liberal americano y su contraparte europea y que es, como veremos ahora, lo que encierra en la teoría de Doull el elemento clave de nuestra discusión. Parece claro ya, según lo dicho, que la tesis hegeliana de la continuidad es superior al supuesto rawlsiano de la espontánea consciencia secular. El fundamento medular del *ethos* liberal es esa concepción de la autonomía individual de raigambre cristiana que reivindica el valor de la interioridad de la voluntad. En definitiva, es esta idea de raíces teológicas –y no un principio emanado supuestamente de la conciencia secular– lo que explica cabalmente la afirmación y desarrollo institucional del principio de *igual-libertad*. Sin embargo, que la tesis de la continuidad sea más completa, realista, o más fidedigna desde el punto de vista histórico no garantiza por sí misma que hayamos explicado hasta ahora el tipo de identificación profunda que origina la robusta *identidad política* imaginada por Rawls para los ciudadanos de una verdadera sociedad liberal (que disfrutan en ella de la auténtica realización moral y política correspondiente a la *autonomía plena*).

Hace falta algo más y esto es lo que encontramos a mi juicio en la tesis de Doull de que el lugar donde crece y se desarrolla propiamente el liberalismo bajo esta forma originaria de raíces cristianas es sólo en América. El trabajo que acomete Doull es una actualización de la ontología hegeliana relativa a la historia que recoge el relato sobre el origen del liberalismo como expresión de la libertad –principio de la autonomía, de voluntariedad, o de la *venia interna*– encarnada en el Estado. Sin embargo, Doull introduce un factor novedoso al postular que la forma pura y originaria de este principio no se habría dado en Europa, sino sólo con posterioridad en los países de América con base protestante; los Estados Unidos y Canadá. La razón que esgrime es que si bien es cierto que la cultura europea ilustrada de los siglos XVI-II y XIX consagraba universalmente, en sus valores humanistas el concepto cristiano de la libertad del hombre, los *Estados-Nación* de Europa terminaron de fundarse, en definitiva, sobre la base de sus aspectos particulares de raza, etnia y lenguaje, condición que más tarde de la mano de los nacionalismos y bajo un clima de decadencia cultural durante los últimos años del siglo XIX y principios del XX los condu-

jo al desastre de las guerras mundiales. En un claro contraste con esto, la situación de Canadá y de los Estados Unidos –piensa Doull– habría sido distinta. A su juicio, el mensaje cristiano redescubierto con la Reforma y en particular su cristalización ulterior en los valores del humanismo y la ilustración modernos habrían encontrado en Norteamérica un suelo virgen donde desarrollarse. Dado que en este caso no había como precedente un vínculo específico como en Europa a unas determinadas raíces lingüísticas o raciales ya asentadas como fundamento de una sociedad autóctona, lo que se erigió entonces como el *ethos* primario y paradigma de la cohesión social fueron precisamente aquellos valores universales que promovían el concepto de la libertad de raíces cristianas. De hecho, Doull sostiene que sobre estas condiciones lo que observamos en América es el surgimiento de un nuevo tipo de soberanía, inédito por completo en la historia, que ya no tiene como su objeto al Estado-Nación (europeo), sino a una Unión confederada de Estados que tomados cada uno en su singularidad hacen las veces de las anticuadas nacionalidades del viejo mundo, pero que aquí son concebidos en cambio como un solo gran cuerpo político de magnitud continental. Las nacionalidades particulares, en efecto, existen y la identificación con ellas es importante (la guerra civil norteamericana será más tarde una demostración dramática de ello); Nueva Inglaterra, Nueva España y con posterioridad los Estados particulares de la Unión suscitan esta adhesión. No obstante ello, al ser más fuerte el motivo de la *Libertad* como valor universal de la cultura éste prevalece por sobre la virtud de las idiosincrasias locales y se convierte en el fundamento de una nueva noción de soberanía; no ya del Estado-Nación, sino de la Unión o la Federación continental de Estados²².

Lo decisivo aquí para nuestros efectos es subrayar que de acuerdo con esta interpretación la cohesión social que da pie al cuerpo político es precisamente la identificación profunda del hombre con el principio de la *igual-libertad* pero fundado éste, específicamente, sobre sus raíces cristianas. Por supuesto, sabemos que el motivo externo de la propia identificación cambiará con el tiempo a medida que progresa el imaginario secular, pero lo que permanecerá como un componente fijo es la adhesión al principio mismo de la *igual-libertad* como un trasfondo que anima ahora no sólo el significado articulable racionalmente de unas determinadas instituciones de derecho, sino más allá de esto, el sentido imaginado de la propia comunidad política como una entidad viva en la historia, lo que escapa en realidad a la conversión secular del paradigma mental moderno. No es difícil seguir la trayectoria del proceso externo de transformación secular. En sus inicios prima el elemento puritano. Más adelante, los movimientos evangélicos del primer y segundo despertar contribuirán a forjar el vínculo de

²¹ P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1954.

²² J. Doull, “The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá”, *Animus* 2, 1997, pp. 108-165.

este sentimiento con los valores republicanos del naciente Estado, socavando así gradualmente el rígido estandarte teológico del puritanismo²³. El desarrollo y desenlace de la guerra civil consolidará en definitiva el nacimiento de la denominada *religión civil* de los Estados Unidos en que el objeto de fe es ahora la propia Nación en cuanto Estado que encarna el valor universal de la Libertad, o la Democracia Liberal confirmada como cuerpo unitario (i.e. el nuevo tipo de soberanía) una vez superada la amenaza de la secesión. Como se puede apreciar, la identificación profunda o el reconocimiento interno del principio de *igual-libertad* se va desproviniendo con el paso del tiempo de su carga teológica estricta para adoptar su forma secular definitiva, pero el sentido genuino de la adhesión (de inspiración cristiana) permanece implícito y es conservado como un rasgo caracterológico de la propia identidad estadounidense; es decir, como una complejión religiosa.

Puesto en otros términos; el objeto de identificación que modela la *identidad política* del estadounidense no es sólo una institucionalidad que en su encarnación del principio de la *igual-libertad* lo hace, sin embargo, inspirada en el *ethos* humanista moderno, sino que además de ello y en forma decisiva lo es también el imaginario de la comunidad o la nación en sí misma en su calidad de entidad soberana que existe en la historia. Pero este segundo elemento de la identificación, debemos verlo bien, no está desacoplado en realidad de las raíces originarias del universalismo humanista en el paradigma cristiano, sino que al permanecer de hecho como un objeto de la imaginación no sujeto a una completa racionalización, es animado en lo fundamental por la forma de tales raíces. De este modo, la *identidad política* del estadounidense, aunque liberal, sigue siendo cristiana en su profunda –y a menudo inconsciente– complejión psíquica. El motivo de su adhesión interna (de su identificación, o *venia interna* autónoma) es un cuerpo racional de derechos y libertades, pero es también un objeto de fe (la entidad soberana de la Unión).

Si podemos hablar aquí con una metáfora yo diría lo siguiente. La entidad de los Estados Unidos como Unión continental que conforma un cuerpo político que actúa soberanamente en la historia es en un sentido profundo (existencial) el equivalente para sus miembros a lo que era la institución de la Iglesia Universal para los ciudadanos de la Europa Feudal. La figura onírica correspondiente es la de una Nave en que los hombres que pertenecen a ella y participan de su misión providencial encuentran su salvación mundana y escatológica (aunque toda la historia a su alrededor, o al final de los tiempos, se derrumbe). Las sociedades europeas que entran en la modernidad

destruyen la Nave y crean nuevos Estados fundados en los valores humanos universales aprendidos durante todo el curso de su ancestral pasado cristiano, pero adaptados ahora a la nueva mentalidad secular bajo la cual identifican esos valores a la particularidad de los motivos nacionalistas ligados a sus distintas comunidades de raza, etnia o lenguaje. El universo humano de la cultura se ha roto dejando paso con ello a los Estados-nación de soberanía particulares. Los estadounidenses por su parte adoptan también la mentalidad secular, tal vez incluso de manera más resuelta sin los traumas de culpabilidad europeos (porque no tienen que romper con un pasado cristiano *in situ*), pero además conservan la Nave-Iglesia (ahora Nave-Iglesia-Unión Federal). Esto es “América” en su imaginario político; el lugar donde encuentran su salvación última al participar como miembros efectivos de su sagrada misión histórica. De aquí, tal como muestra Bellah con su certero análisis del discurso público estadounidense, aunque los derechos y libertades liberales en su aspecto formal se afirman en función de los individuos de manera pragmática (como podría ser en Europa) o incluso como reivindicación de justicia social bajo el signo de las revoluciones burguesas (lo que es común tanto para Europa como Norteamérica) la Nación como un todo obra en nombre de Dios, y lo sigue haciendo hasta hoy en día.

7. Conclusión. La consistencia definitiva del concepto *ideal* (constructo teórico) de la *identidad política* y algunos alcances tentativos sobre la diferencia entre las religiones políticas de Europa y América

Hemos visto que la lectura de Doull expresa la forma en que el paradigma del liberalismo es experimentado en el seno del *ethos* estadounidense asociado a un nuevo imaginario de la soberanía en que la *igual-libertad* es un objeto de fe corporeizado en la Unión federada de Estados. En este caso, el modo en que la *venia interna* recae en el principio de la *igual-libertad* sería más completo que bajo el modo en que se realiza la identificación análoga con la *igual-libertad* en ausencia de este componente religioso.

Todo indica que en virtud de esta sugestiva lectura de Doull estamos ya en condiciones de dar una respuesta, al menos como pauta genérica, a nuestra pregunta acerca de la índole específica de la *venia*, o el reconocimiento interno del principio de la *igual-libertad*, que define la *identidad política* de los ciudadanos de una sociedad liberal según el modo *ideal*²⁴ que imagina Rawls, y que se refleja en las exigencias de su peculiar constructo teórico centrado en el

²³ M.A. Noll, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 31-50.

²⁴ Es importante notar para evitar confusiones que el término “ideal” no es usado aquí en el sentido de superioridad moral del objeto pensado frente a la cualidad de otros que no sean “ideales” (lo que podría llevarnos a conclusiones, por ejemplo, como que el liberalismo estadounidense sea “mejor” que el europeo, o cosas por el estilo) sino específicamente en el sentido de algo que es “teórico”, “producto de las ideas”. Tal es el caso particular de los conceptos “construidos” (esto es, del constructo epistémico-teórico que Rawls plasma en PL) de la *autonomía plena* y, siguiendo la lógica interna del constructivismo político, el de la *identidad política*.

concepto de la *autonomía plena* (es decir, como ya hemos explicado, la *libertad* como *realización moral* que alcanzan los ciudadanos que han desarrollado el nivel efectivo más alto de *identidad política* para cierta forma de sociedad específica, en este caso la liberal). La respuesta es la siguiente. El objeto de la *venia* lo constituye primero el modo en que las instituciones de la sociedad encarnan efectivamente –a juicio del ciudadano– el principio de la *igual-libertad*. Estas instituciones, no obstante, forman parte de las sociedades entendidas como entidades políticas que existen y actúan en la historia, lo que las convierte a estas mismas también en una parte integral del objeto de identificación subjetiva. Por consiguiente, parece que una genuina *autonomía plena*, que refleje una completa *identidad política* no queda garantizada por la mera *venia* interna del principio en abstracto de la *igual-libertad* (tal como se cumple –o no– en las instituciones) sino que ha de incorporar además la identificación profunda del ciudadano con el sentido, o la misión, imaginada de esa sociedad como una entidad histórica que realiza dicha norma.

Una interesante consecuencia que parece desprenderse de todo esto hace alusión a la diferencia del paradigma liberal que anima en su trasfondo al *ethos* social y la cultura política de las sociedades europeas y estadounidense respectivamente. Si el elemento religioso de la *identidad política* se funda en el reconocimiento de las instituciones, pero también y decisivamente en la identificación con el sentido existencial del Estado soberano que actúa en la historia, entonces podría plantearse que la *identidad política liberal* de los ciudadanos europeos no es completa en este sentido *religioso* (o al menos que todavía no vemos aparecer cuál sea en verdad este *sentido religioso* para las sociedades europeas actuales supuestamente liberales). En el caso de las sociedades europeas es posible que el liberalismo adoptado sea –en términos relativos– de un tipo que podríamos llamar más bien “pragmático” y que responde mejor a la descripción de ruptura (la interpretación de discontinuidad) con el *ethos* religioso suscrita por el profesor Israel y por el propio Rawls en su lectura histórica. Tal vez incluso se podría ir más lejos y sostener que el *ethos* social de Europa no es en realidad liberal, o que la religión (teología) política de las modernas sociedades europeas no sea el liberalismo.

Por supuesto, si se juzga externamente las apariencias engañan. Las sociedades europeas –como hoy en día las de casi todo el mundo globalizado– parecen animadas del todo por los valores liberales. No cabe duda de que la *igual-libertad* es un principio consolidado que no parece que vaya a retroceder, o que al menos no sería conveniente que eso ocurriera pues en la actualidad casi todos coincidirán que se trata de una efectiva conquista de la civilización. Sin

embargo, como hemos dicho, lo que está en cuestión no es sólo la medida en abstracto, o pragmática, del respeto efectivo de los derechos y libertades individuales, sino también –en un plano habitualmente menos articulado de la consciencia– las formas concretas bajo las cuales es imaginado el sentido existencial de las comunidades humanas como entidades soberanas con un destino histórico. Es en este plano donde la diferencia que hemos sugerido cobra forma. Es posible que la adhesión interna al liberalismo como *venia* autónoma de sus instituciones encuentre cumplimiento también en Europa. Sin embargo, la modalidad bajo la que esto se expresa parece ajustarse más bien en este caso a la modalidad de la primera cuestión descrita en que la *igual-libertad* es concebida prevalentemente como una doctrina práctica en su razonabilidad y realización útil para la defensa de los derechos individuales tomados en abstracto²⁵. En este sentido no parece acertado decir que la *identidad política* del europeo sea propiamente liberal más que en este aspecto más estrecho, de tipo pragmático, pues falta la relación con la esencia del Estado histórico que en el caso de la Unión Americana (Estados Unidos) es el objeto del liberalismo plasmado como religión civil. Sabemos que Europa transitó en la forma de su configuración política hacia una forma de Federación o Unión continental como la de Estados Unidos, pero lo ha hecho en un estadio ya muy avanzado de consolidación global del liberalismo en el siglo XX, tal vez incluso emulando a Norteamérica al observar las ventajas prácticas de esta forma de asociación. En cualquier caso no ha nacido esta Unidad originaria y directamente en virtud del *ethos* cristiano de libertad tal como explica Doull para el caso de Norteamérica.

En síntesis, apelando a los conceptos del constructivismo rawlsiano podríamos decir que lo que está implicado en el caso europeo es una consciencia del ideal liberal que compromete el juicio de la *identidad moral*, pero no de pleno el de la *identidad política*, esto es, la identidad de la persona en tanto ciudadano que reconoce en el principio de la *igual-libertad* el pilar fundamental de la soberanía sentida de su Nación y que determina su lealtad a las instituciones liberales de modo religioso como en el caso de la consciencia estadounidense. Así pues, tal parece que el supuesto de la *congruencia* o de la plena continuidad ente la *identidad moral* y *política* de los ciudadanos, que Rawls toma como una *premisa* en el seno del constructivismo político en base a la idea de la *autonomía plena*, no se ajusta tan exactamente al caso europeo, sino que describe más bien las condiciones reinantes al respecto en la cultura política y el *ethos* objetivo e institucional estadounidense. Rawls no problematiza este punto, sino que lo asume precisamente como una *premisa*. La *autonomía plena*, como hemos dicho,

²⁵ En el campo de debate sobre el régimen legal esta es precisamente la tesis de P. Kahn quien sostiene que mientras que las sociedades de Europa conciben la institución del *control constitucional* como un dispositivo meramente útil, o funcional a la defensa de los derechos individuales, en los Estados Unidos constituye un imaginario profundo que permea toda su cultura e identidad política. Cf. P. Kahn, *Teología Política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012, p. 28.

presupone ese sentido robusto de la *identidad política* pues se define como la libertad –en el sentido de realización moral– que alcanza el ciudadano que ha desarrollado, en efecto, su *identidad política liberal*; es decir, que reconoce en su fuero interno al principio de la *igual-libertad* en los dos sentidos suscritos; bajo su encarnación en las instituciones y en el imaginario del Estado como entidad histórica. Sabemos que el segundo aspecto no es un objeto explícito de Rawls, pero es, sin embargo, parte de la *premisa* no asumida (subyacente). Es muy plausible de hecho que Rawls no la previera temáticamente debido a que su propia

imaginación trabaja dentro del ámbito cultural norteamericano, por lo que participa él mismo de esa forma de fe inarticulada en el liberalismo plasmado como religión civil, o de Estado. ¿No será acaso esta forma de asunción inconsciente (o no articulada racionalmente) lo que le permite a Rawls adoptar sin más en PL una estrategia epistémica constructivista que, como hemos visto (apartado 2 punto iii), invierte el peso de la prueba, al dar como un *hecho* la *autonomía plena* y de allí asegurar –contrafácticamente– que se cumple la *congruencia*?

Bibliografía

- Bellah, R., “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96, 1, 1967, pp. 1-21.
- Bercuson, J., *John Rawls and the History of Political Thought. The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness*, New York, Routledge, 2014.
- Dawson, C., *Los dioses de la revolución*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2015.
- Doull, J., “The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá”, *Animus* 2, 1997, pp. 108-165.
- Freeman, S., “Congruence and the Good of Justice”, en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 277-315.
- Gillespie, M.A., *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- Israel, J., *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Kahn, P., *Teología Política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Krasnoff, L., “Kantian Constructivism”, en J. Mandle y D. A. Reidy (eds.), *A Companion to Rawls*, West Sussex, Wiley Blackwell, 2016, pp. 73-87.
- Lewis, B., *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell Publishing, 1973.
- Miller, P., *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1954.
- Noll, M.A., *America’s God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- O’Neill, O., “Changing Constructions”, en Th. Brooks and M. C. Nussbaum (eds.), *Rawls’s Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2015.
- Peddle, D., *The Religious Origins of American Freedom and Equality: A Response to John Rawls*, Lanham, Lexington Books, 2014.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1999.
- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2000.
- *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2001.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Varieties of religion today. William James revisited*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- Weithman, P., *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*, New York, Oxford University Press, 2013.