

Reseña

Eric Nelson. *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019. US\$29.95 (ISBN: 9780674240940), 232 pp.

Gonzalo Bustamante

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Una vez más, Eric Nelson¹ ha escrito un libro que sorprende en relación a cómo deberíamos comprender la emergencia de ciertos fenómenos (antes fue el exclusivismo republicano (Nelson 2010)) o procesos determinados (por ejemplo, la Revolución Americana (Nelson 2014)). En esta ocasión, lo consigue de manera doble, primero en relación a la génesis teológica del liberalismo y, segundo, al reinterpretar críticamente la genealogía del liberalismo rawlsiano contemporáneo a partir de sus antecedentes teológicos. El autor lleva a cabo una empresa metodológica arriesgada: combinar el análisis histórico con la filosofía analítica. Si bien la división está muy marcada y reduce la unidad estilística del libro, en términos generales, es muy exitosa. Sin embargo, en última instancia, la mayor fortaleza del texto reside en sus análisis históricos.

El libro se divide en tres momentos bien definidos: uno acerca de la reconstrucción histórica del liberalismo y su genealogía teológica; otro que hace lo mismo con Rawls, y que revela una ruptura entre la obra del autor y la tradición liberal; finalmente, un tercer momento en que se critican aspectos centrales de las versiones rawlsianas del liberalismo igualitario en relación a su consistencia y coherencia.

El primer momento abarca los dos capítulos iniciales. Nelson hace ver que los primeros filósofos modernos que contribuyeron con la emer-

GONZALO BUSTAMANTE es Doctor en Cultural Economics por la Erasmus University de Rotterdam y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor Titular e Investigador de la Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Dirección: Diagonal Las Torres 2640, Peñalolén, Santiago, Chile, CP 7941169. Email: gonzalo.bustamante@uai.cl.

Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1200439, escrito originalmente en inglés.

¹ Eric Nelson es Robert M. Beren, *Professor of Government* en la Universidad de Harvard. Ver: <https://scholar.harvard.edu/ericnelson/home>.

gencia del liberalismo, como Milton, Locke, Rosseau y Kant (1), estuvieron inmersos en lo que el autor llama 'el debate de la teodicea' acerca de la justicia de Dios.² Dentro de esta discusión, estos consistentemente adoptaron una posición 'pelagiana', en la cual se hacía compatible la justicia divina con la libertad de elección individual de los seres humanos (5). El pelagianismo desafió la visión agustiniana según la cual el pecado original era el de toda la humanidad (3-4). Por el contrario, en la narración pelagiana, el pecado original era falta exclusiva de Adán, quien no representaría a la humanidad toda. Lo interesante es que Nelson nos invita a pensar sobre el debate entre los partisanos del parlamento y la monarquía en lo concerniente a la representación —en donde los primeros defendían una forma de representación por 'semejanza', en contra de su comprensión como autorización, sostenida por los últimos— como parte de la discusión sobre la teodicea y el debate acerca del sentido y la representación de la caída del ser humano. Nelson vuelve aquí a sorprender al lector, al señalar que la visión defendida por el bando parlamentario fue la visión calvinista (24), según la cual el pecado original de Adán era el de la humanidad como un todo, ya que él se asemejaba a todos y a cada uno de los miembros de la humanidad. La posición pelagiana, al contrario, pertenecía al lado monárquico. Según esta visión, Adán había actuado por su cuenta, solo representándose a sí mismo; no podía extenderse su pecado a la humanidad como tal, dejando a los miembros de la humanidad libres de autorizar a un monarca para que actuara en representación de ellos.

Lo que Nelson muestra, de modo convincente y plausible, es que los padres fundadores del liberalismo fueron pelagianos en el debate de la teodicea, y que su concepción de libertad y autonomía era consistente con ese pelagianismo. Para estos autores pelagianos, los humanos eran antropológicamente libres y capaces de superarse, tanto por medio de acciones individuales como gracias a instituciones político-sociales que permitían el avance de un mundo de gran prosperidad y libertades crecientes.

En el segundo momento, el libro aborda la ruptura que para esta tradición significó el liberalismo de Rawls, al mostrar que su pensamiento era herético respecto del liberalismo pelagiano. Aquí Nelson dedica gran

² Nelson señala que fue Leibniz, en 1710, quien acuñó el término 'teodicea', pero la discusión ya venía teniendo lugar entre los teólogos cristianos por quince siglos (2-3).

atención al Rawls joven y religioso que deseaba convertirse en sacerdote episcopal (51) y que tomó parte del debate de la teodicea, en donde defendió una posición agustiniana tal, que su pensamiento adoptó una forma radicalmente antipelagiana.

¿Cuál iba a ser la consecuencia de este giro rawlsiano antipelagiano? Al volver imposible el reconocimiento del mérito, lo que habría implicado, como veremos, una inconsistencia interna, Rawls quedaba en desacuerdo con el valor de la autonomía que informa a la tradición liberal.

Este cambio de facción en relación con el debate de la teodicea, explica el hecho de que uno de los ejes de preocupación principales del liberalismo rawlsiano sea la inequidad. Este énfasis surge debido a que el mérito ya no es percibido como algo existente. La meritocracia, por tanto, solo puede ser la perpetuación de la injusticia: para el liberal rawlsiano, de nadie se puede decir que merece algo, ya sea porque lo obtuvo gracias a disposiciones naturales (inteligencia, belleza, una habilidad valiosa, simpatía, etc.) o por herencia social; en ambos casos se considera que su posesión se debe a la *chance*, en el primer caso biológica y en el segundo social. En efecto, recibimos estos beneficios sociales o naturales con anterioridad a convertirnos en actores sociales que pueden determinar su propio destino. Atribuir 'mérito', por tanto, sería moralmente arbitrario. Esta última idea, según Nelson, emerge del rechazo de Rawls (2009) al pelagianismo, idea que este presentó en su tesis de pregrado), pero que también informó su trabajo subsecuente.

El tercer momento del libro es más 'personal', en tanto Nelson se concentra en la crítica de una serie de teorías igualitarias. Primero toma en consideración el giro hacia el 'igualitarismo de la suerte' (*luck egalitarianism*), es decir, la idea de que todas las inequidades sociales que se derivan de factores fortuitos —ya sea una ruleta genética o una sociohistórica— deberían ser corregidas por medio de esquemas redistributivos. Como consecuencia se derivaría que no hay teodicea posible.

Nelson luego apunta a los igualitaristas que denomina 'institucionalistas', para quienes el propósito de las instituciones distributivas no consiste en eliminar las desventajas de la suerte, sino, más bien, en simplemente promover resultados compatibles con una sociedad basada en relaciones cooperativas entre iguales. Aquí sigue operando una idea de 'arbitrariedad moral' que debe rectificarse, y esa idea implica asumir una posición en el debate de la teodicea: que la obra de Dios es injusta. Por

tanto, estas posiciones igualitarias implícitamente violarían el compromiso de los rawlsianos con el desarrollo de una teoría moral neutral respecto de las concepciones del bien.

Por último, Nelson discute con los libertarios de izquierda, quienes negarían la idea de los libertarios de derecha de un legítimo derecho original a la apropiación. Nelson hace ver que el desafío resulta infructuoso, ya que los derechos de ganancia, aun aquellos originalmente ilegítimos, pueden ser transmitidos a lo largo del tiempo por medio de transacciones legítimas, haciendo de quienes actualmente los poseen sus legítimos dueños.

El texto abre camino hacia una serie de reflexiones respecto del liberalismo. Si bien este presenta distintas interrogantes, y está marcado por varias ausencias, creo necesario resaltar tres de ellas. Primero, existe una ausencia conspicua en la consideración de Nelson respecto de los orígenes del liberalismo: Carl Schmitt (2006). Pocos autores han abordado los orígenes teológico-políticos de los conceptos políticos modernos, entre ellos los propios del liberalismo, del modo en que lo efectuó Schmitt. Al final del día, Schmitt indica que el liberalismo no es más que otra religión, pero una que como tal reniega de este carácter. La genealogía de Nelson es similar, al igualmente enfatizar los orígenes religiosos del liberalismo, pero difiere de la de Schmitt. Para Schmitt (2006), la nueva ciencia de Hobbes (1994 [1651]), y su reinterpretación subsecuente por parte de Spinoza (2007 [1670]) fueron clave para comprender el advenimiento del liberalismo. En contraste, en la reconstrucción histórica que Nelson hace de los orígenes de liberalismo, ni Hobbes ni Spinoza desempeñan un papel central.

Otro punto que Nelson deja sin considerar dice relación con lo que Stanley Fish (1997) describe como la naturaleza religiosa del liberalismo, lo cual es notorio a partir del hecho de que este defiende una ortodoxia. Esto se expresa en el mismo trabajo de Locke (2003 [1689]), en donde plantea que uno no debiera tolerar doctrinas "que manifiestamente socaven los fundamentos de la sociedad, y que por tanto están condenadas por el juicio de toda la humanidad" (Locke 2003, 244). El punto, como indica Fish (1997), es que el criterio de 'el juicio de toda la humanidad', o bien está vacío (ya que no se corresponde con nada al no haber ningún ejemplo concreto y definible de 'X'), o bien implica un esquema común de valores compartidos por todos, lo que en este caso sería 'la ortodoxia

de toda la humanidad'. Esta paradoja que ronda la idea de ortodoxia de Locke no es abordada por Nelson cuando afirma que las primeras doctrinas protoliberales eran consistentes y coherentes. Quien ha abordado este punto es Céclie Laborde (2017). Ella indica que la crítica de Fish es aplicable a ideas como el liberalismo secular francés, pero no al liberalismo rawlsiano, el que "no está en sí mismo fundado en alguna doctrina comprensiva metafísica-ontológica o ética" (Laborde 2017, 40). Pero la tesis de Nelson respecto de los supuestos teológicos rawlsianos³ dificulta la excepción que hace Laborde (2017) con los rawlsianos ante la crítica al liberalismo que propone Fish (1997). Una diferencia entre Nelson y Fish es que el primero apunta a la violación del principio de neutralidad en relación con las concepciones de bien de ciertas formas de liberalismo rawlsiano, mientras que el segundo aplica esta crítica al protoliberalismo de autores como Locke (2003 [1689]).

Nelson pasa por alto estas discusiones (al igual que otras; por ejemplo, si el liberalismo marca una continuación o una ruptura con el republicanismo)⁴ a fin de centrarse en una definición tácita del liberalismo como la defensa de la libertad *qua* autonomía, la que, normativamente, implica una defensa de la idea de responsabilidad y, en última instancia, e intrínsecamente asociada a ella, de la idea de mérito. Sin ese punto, la crítica de Nelson a los rawlsianos no se sigue. Para Nelson, es su antipelagianismo el que los ha conducido a desnaturalizar el liberalismo, transformando el igualitarismo en su valor central. Esta desnaturalización vuelve inconsistente el liberalismo y lleva la idea de igualitarismo más allá de lo razonable dentro de esta matriz argumentativa.

La conclusión de Nelson es que las formas más prominentes de la filosofía liberal contemporánea son incapaces de defender la afirmación de que el principio de justicia requiere una distribución o una riqueza más equitativas (158), tal como se revela cuando uno muestra cómo estas corrientes se desviaron de sus primeros antecesores modernos respecto del debate de la teodicea. ¿Convierte esto a Nelson en una especie de libertario de derecha? Solo si uno lo lee descuidadamente. El suyo no es un ataque normativo sobre todas las formas de igualitarismo, sino que

³ La tesis de Nelson sigue también una línea de explicación en lo concerniente al origen del pensamiento de Rawls diferente a la que fue presentada en el magnífico trabajo de Katrina Forrester (2019), el cual lo sitúa en el contexto de los debates del liberalismo británico durante la Guerra Fría.

⁴ Sobre este punto, ver Skinner (1998) y Kalyvas y Katznelson (2008).

sobre una transformación del liberalismo en un momento determinado en la historia de la filosofía política norteamericana. En la conclusión, Nelson regresa al tema de la representación y sugiere que, aun cuando la representación vía autorización es compatible y aceptada por el libertarismo de derecha (como, por ejemplo, cuando uno autoriza a un abogado o a un corredor de bolsa), para estos libertarios no se sigue de ello la transferencia de poder al Estado por medio de la autorización. Ni tampoco, siguiendo a Hume (1994 [1748]), la idea del consentimiento tácito —por variadas razones imposibles de presentar aquí— tendría éxito al responder a las objeciones libertarias de derecha concernientes a los poderes del Estado (161-164). Pero, adoptando un giro republicano que nuevamente sorprende, Nelson señala que lo que separa a los países libres y autogobernados del resto no es la existencia de elecciones, sino más bien la presencia de una opción realista de no cooperación, sin la cual uno no puede hablar de consentimiento tácito.

En *The Theology of Liberalism*, Nelson termina señalando que, a partir de una teoría de la representación política, uno puede proporcionar razones para los poderes estatales que son consistentes con la necesidad de igualdad. Solo el concepto de representación permite dar cuenta de los motivos de la autonomía y la dignidad de los ciudadanos, los que lo vuelven necesario para mitigar las inequidades en la distribución de la riqueza. La diferencia respecto del liberalismo igualitario es que ha defendido las medidas redistributivas con los argumentos incorrectos.

Bibliografía

- Fish, S. 1997. Mission Impossible: Settling the Just Bounds between Church and State. *Columbia Law Review* 97(8), 2255-2333.
- Forrester, K. 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobbes, T. 1994 [1651]. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Ed. Edwin Curley. Indianapolis-Cambridge: Hackett.
- Hume, D. 1994 [1748]. Of the Original Contract (186-201). En Haakonssen, K. (ed.), *Hume: Political Essays* (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalyvas, A. y Katznelson, I. 2008. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laborde, C. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Locke, J. 2003 [1689]. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited with an Introduction by Ian Shapiro; with essays by John Dunn, Ruth W. Grant, and Ian Shapiro. New Haven, London: Yale University Press.

- Nelson, E. 2010. *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nelson, E. 2014. *The Royalist Revolution: Monarchy and the American Founding*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. 2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmitt, C. 2006. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, Q. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. 2007 (1670). *Theological-Political Treatise*. Annotated edition. Jonathan Israel y Michael Silverthorne (eds). Cambridge: Cambridge University Press. *EP*