

Autonomía política y construcción de la Soberanía en el Imaginario Estadounidense. Un estudio de Teología Política

Political Autonomy and Construction of Sovereignty in the American Imaginary. An inquiry of Political Theology

Carlos I. Medina Labayru*
Universidad de Valparaíso
carlos.medina@uv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.4322019

Recibido: 11/07/2020 Aceptado: 05/11/2020

Resumen: El artículo desarrolla, en clave hegeliana, una posible explicación del papel que desempeña la idea protestante de la autonomía subjetiva en la conformación del imaginario político estadounidense, y su paradigma respectivo de la democracia. El punto de arranque es una importante indicación de James Doull, desarrollada luego por David Peddle, sobre la noción de la *venia interna* para la aceptación de las instituciones políticas, formulada originalmente en el seno de la tradición calvinista del *Pacto*. A mi juicio, esta observación es correcta, pero insuficiente para explicar cabalmente la conformación del imaginario de la soberanía del *Demos*. Siguiendo la línea del propio Doull, cuyo examen proyecta la filosofía hegeliana, lo que se requiere, a mi juicio, es indagar el tipo de experiencia específico de la conciencia americana en el período colonial desde la perspectiva de análisis que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del Espíritu*.

Palabras clave: Hegel, Doull, imaginarios políticos, autonomía, Estados Unidos.

Abstract: The article develops, in a Hegelian key, a possible explanation of the role that the Protestant idea of subjective autonomy plays in the shaping of the American political imaginary, and its respective paradigm of democracy. The starting point is an important indication by James Doull, later developed by David Peddle, on the notion of internal consent for the acceptance of political institutions, originally formulated within the Calvinist tradition of the Covenant. In my opinion, this observation is correct but insufficient to fully explain the conformation of the imaginary of the sovereignty of the *Demos*. Following Doull's own line, whose examination projects Hegelian philosophy, what is required, in my opinion, is to investigate the specific type of experience of American consciousness in the colonial period from the perspective of analysis that Hegel develops in the *Phenomenology of the Spirit*.

Keywords: Hegel, Doull, political imaginary, autonomy, United States.

* Chileno. Doctor en Filosofía (2014), Universidad de Granada, España. Ingeniero Comercial (Pontificia Universidad Católica de Chile) y Magister en Ciencias Políticas (Universidad de Chile). Actualmente, es Profesor Adjunto de la Facultad de Economía y Negocios (FACEA) de la Universidad de Valparaíso.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1605-5706>

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".

1. Introducción

Un rasgo característico a lo largo de la obra de Paul W. Kahn ha sido el desarrollo de un enfoque alternativo al de la filosofía política dominante para el estudio del Liberalismo -y en especial del Liberalismo Estadounidense- que reemplaza el tipo de aproximación de las perspectivas jurídica y teórica por un estudio de los imaginarios y la identidad política. Lo medular para Kahn no es tanto responder a la pregunta del régimen óptimo a través de una propuesta teórica -fundada en la razón abstracta- acerca de un determinado modelo de orden institucional, sino más bien estudiar el paradigma, o los imaginarios culturales, sobre los que se ha erigido la experiencia de los estadounidenses, y que fundan el propio sentido de su identidad política y existencia histórica. Para diferenciar este tipo de estudio del de la “Filosofía Política” el autor lo denomina, en varios de sus trabajos, como una aproximación de “Teología Política”¹.

Uno de los imaginarios, en particular, sobre los que Kahn ha focalizado especialmente su análisis es el del *Pueblo soberano*, base del paradigma democrático. Se trata de un imaginario de la soberanía de la misma manera que antes, en los tiempos pre-modernos, lo era el Dios de la religión, desde el cual se ordenaba el conjunto de las jerarquías existenciales, reproduciendo así Su dominio en el plano micro-cósmico de las instituciones humanas. En las sociedades occidentales de hoy en día -como también en una parte muy importante de las no occidentales- es el *Pueblo*, o como también lo llamaré, el *Demos*, la fuente última del significado de la acción política y de la vida en sociedad. El fundamento de este *Demos*, sin embargo, es la autonomía de los propios individuos propia del yo moderno lo que significa que actualmente ya no es Dios -o no es sólo Dios de manera directa- la fuente última de la soberanía política, sino el propio *Demos*, el que a su vez es una *imagen*, o un concepto mítico, de la reunión de las voluntades autónomas individuales.

Ahora bien, en relación con esto cabe hacerse algunas preguntas que son las que estructurarán el contenido del presente artículo. En primer lugar, si el concepto

¹ Véase KAHN, Paul W. *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012. También: KAHN, Paul W. *El liberalismo en su lugar*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2018.

moderno del *Demos* como fuente del poder soberano constituye un agregado, o articulación conceptual, de las autonomías individuales. ¿Cómo es que llegó a producirse esta articulación en el ámbito específico estadounidense?, es decir, ¿cuál ha sido el *ethos*, y el desarrollo respectivo del paradigma mental –y/o cultural- que se constituye como eje del proceso convirtiendo al *Demos* en el arquetipo imaginario de la Soberanía política, a partir de la simple idea de la autonomía subjetiva de los individuos?. Es claro que un catalizador universal de este curso ha sido la secularización de la cultura que dio nacimiento al yo moderno con su renovada experiencia de la autonomía. ¿Pero existe algún rasgo específico del caso estadounidense, en contraste con las naciones de Europa, en el modo paradigmático de esta evolución, que crea un concepto –o un imaginario- distinto de la soberanía política para el Estado-Nación actual, y que sea importante de atender por sus consecuencias de alcance general?. Sabemos bien, de partida, que en los Estados Unidos el advenimiento de los tiempos modernos no estuvo marcado en el plano de la consciencia por una ruptura con la religión como la que tendió a darse en la mentalidad europea. Este trabajo se ancla en esta diferencia y trata de profundizar en alguno de sus aspectos.

En este artículo, dados los alcances de extensión permitidos, no pretendo responder a estas preguntas de manera exhaustiva, sino que el objetivo será más bien iluminar algunas explicaciones como vías posibles para ulteriores análisis de extensión y profundización. De igual manera, en relación con el examen que llevaré a cabo tampoco es éste especialmente original, sino que es sólo un desarrollo de la penetrante visión de Norteamérica que James Doull ha formulado en algunas de sus obras. Lo que trataré de hacer aquí es sondear más hondo en la realidad de la consciencia ‘estadounidense’ desde el punto de vista hegeliano que el propio Doull cultiva y que ha sido seguido con posterioridad por algunos de sus discípulos directos y más tardíos. Un trabajo reciente en esta línea es el libro del profesor Peddle, “*The religious origins of American Freedom..*”² que toma y desarrolla una indicación de Doull respecto del requisito de la *venia interna* de raigambre puritana para la legitimación de las instituciones políticas, y que se habría convertido luego –a juicio del autor- en el antecedente fundamental para la afirmación del concepto de la autonomía moderna. En términos generales yo coincido con esta apreciación,

² PEDDLE, David. *The Religious Origins of American Freedom and Equality. A Response to John Rawls*. Lexington Books, Plymouth, 2014.

pero un sentido decisivo del presente artículo consiste en mostrar, no obstante, que dicho requisito por sí solo no constituye una explicación suficiente para lo que pretende sino que se requiere de un componente más. Es en esta dirección del trabajo que trataré de ir a las mismas fuentes que han inspirado la aproximación de Doull en el enfoque hegeliano pues pienso que allí, en la obra del propio Hegel, se encuentra eso que falta.

Por su parte, lo que quiero rescatar de la obra de Kahn, como ha podido verse, es el enfoque “teológico-político” centrado en los imaginarios de la identidad política que, en cierto modo, conecta con el concepto hegeliano sobre la experiencia de la consciencia desarrollado en la *Fenomenología del Espíritu*. En este sentido, aunque Kahn no ha tenido una visión equiparable a la de Doull acerca de la realidad profunda de América su trabajo es de un valor inigualable en la aclaración actual del campo epistémico y de la perspectiva requeridos por el tipo de investigación de la cultura política que aquí nos interesa.

2. Los Estados Unidos, y el fundamento cristiano de la *liber-tad* moderna

El punto de partida está ya definido por la condición de que pongamos nuestro foco en el periodo que precede al nacimiento del paradigma estadounidense moderno. Los tiempos coloniales, pre-revolucionarios, constituyen el momento proto-genético del imaginario posterior. Conforman, si podemos decirlo así, la infancia de la República en la que el elemento religioso de la tradición “judeo-cristiana” juega un rol fundamental que es importante estudiar. Como ha sostenido el propio Kahn, para los tiempos de la Revolución “los abogados habían desplazado a los ministros como los líderes sociales y políticos de la nueva nación. Como ningún pueblo antes que ellos los americanos se volvieron hacia lo secular para fundar su comunidad política y establecer su propia identidad”³. Edmund Morgan estima unas fechas determinadas que expresarían este cambio en los hechos. Así dice: “En 1740 los líderes intelectuales de América eran clérigos, y pensaban sobre teología, en 1790

³ KAHN, Paul W. *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*. Yale University Press, New Haven, 1997. p.1.

eran estadistas y pensaban sobre política”⁴. Es claro pues que algo aconteció en el plano de las ideas y el imaginario durante el proceso histórico que va desde la colonia a la revolución y que se expresa exteriormente –con especial énfasis– en la segunda mitad del siglo XVIII en las circunstancias subrayadas por Morgan.

Podría decirse que es, más o menos, en este período cuando se construye la relación decisiva de la emergencia del yo moderno en América con la conformación del nuevo imaginario de la soberanía popular. Lo que ha ocurrido en concreto es que el imaginario teológico se convierte en un imaginario político de modo tal que este último llega a conformar el cuerpo de una nueva religión de carácter civil, esto es, la *religión civil* o *política*, de la República Estadounidense moderna. Cabe preguntarse entonces sobre la experiencia de la psique profunda que ha llevado desde los tiempos coloniales a la afirmación de este nuevo concepto de la soberanía fundada en el imaginario del *Demos*. La figura elemental de nuestro examen gira en torno a la noción de la *Libertad* y el modo en que es experimentada como autonomía subjetiva por los individuos. Para ello podemos consignar el concepto respectivo de la autonomía en la actualidad, pero lo decisivo será en realidad atender a la continuidad de este contenido con las respectivas acepciones religiosas que le precedieron. Se trata pues de ensayar una interpretación de la transformación cultural que identifique un elemento de continuidad con el pasado religioso para explicar la conexión del contenido de experiencia mismo de la autonomía, hecho primero por una mente teológica y luego adaptado a un medio secular.

Para acometer este examen me apoyaré en la profunda interpretación que James Doull, junto a otros exponentes de su escuela, han elaborado acerca de las raíces del imaginario estadounidense a partir de la concepción hegeliana de la historia del pensamiento y la cultura. Como se sabe, en su *Filosofía de la Historia*, Hegel suscribe que la autonomía moderna nace con la Reforma. El carácter específico de la experiencia luterana es que habría despertado al individuo a la plena consciencia de su libertad subjetiva. De este modo, frente al catolicismo dogmático de la Iglesia, la Reforma significaría la liberación de la auténtica fe, fundada en la *venia interna* y

⁴ MORGAN, Edmund. “The American Revolution Considered as an Intellectual Movement”. En SCHLESINGER JR, Arthur M. y WHITE, Morton (editores). *Paths of American Thought*. Houghton Mifflin, Boston, 1963. p.11.

⁵ BELLAH, Robert. “Civil Religion in America”. En *Daedalus*, N° 1 (96), Cambridge MA, 1967. pp. 1-21.

plenamente autoconsciente, por la cual el sujeto acepta a Cristo de manera libre⁶. En el fondo, esta vindicación de la necesidad de la *venia interna* no es otra cosa que la afirmación moderna de la autonomía, o la consecución de la “mayoría de edad”, como dijera Kant. Ahora el hombre puede pensar y determinar por sí mismo lo que ha de creer y afirmar como su objeto de fe, lo que inaugura una mentalidad –la propia del yo moderno– que ha conquistado la independencia de su juicio moral. El matiz de diferencia que establece Hegel es que no pone, sin embargo, el énfasis en esta libertad como una mera conquista ilustrada sino que subraya más bien su continuidad esencial con el trasfondo de raíces religiosas, específicamente cristianas, desde el cual se origina. El verdadero núcleo del mensaje cristiano, de acuerdo con Hegel, es que consagra la unidad esencial que media entre la humanidad y Dios, y en consecuencia, que al igual que Dios –la *Idea absoluta*, la *Razón*– es, en principio, absoluta libertad, así también el ser del hombre, por motivo de esta unidad esencial con Dios, consistiría –en su modo y alcance– en esta misma libertad⁷. La esencia del ser humano, en suma, es la libertad, o la auto-determinación.

James Doull alarga esta perspectiva hegeliana con el objeto de pensar los fundamentos históricos de la cultura norteamericana. Para Hegel, la efectiva consciencia, por parte del hombre, de que el principio fundamental de su esencia espiritual es la Libertad, se habría alcanzado con la Reforma –como vimos– y hallado su efectivo reconocimiento institucional con la promulgación, y afianzamiento, del sistema de derechos y libertades del moderno Estado Liberal. Esta es una conclusión fundada en argumentos ontológicos sobre la historia de la civilización occidental que sería independiente de la cuestión de si Hegel pensaba o no en el Estado prusiano como ejemplar de esa idealización del Estado. Lo cierto es que mientras su análisis refleja una visión profunda de la cultura europea, su conocimiento del nuevo mundo es más limitada.

Doull adopta la ontología hegeliana, pero la actualiza para mirar a América desde el siglo XX con la ventaja adicional que le da pues el tiempo. La tesis que postula es

⁶ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tomo II. Revista de Occidente, Madrid, 1953. pp. 381-390.

⁷ JACKSON, F.L. “Hegel on Secularity and Consumated Religion”. En *Animus* (9), Corner Brook, 2004. pp. 149-171. HOULGATE, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Blackwell Publishing, Oxford, 2005. pp. 242-259.

que, en definitiva, habrían sido más bien los Estados septentrionales de Norteamérica, Estados Unidos y Canadá, los que constituirían, en la práctica, la expresión más lograda del concepto hegeliano de la libertad encarnada en el Estado, y no los estados europeos. La cultura europea del siglo XIX comportaba la consagración definitiva del concepto cristiano de libertad formulada en los valores del humanismo y la ilustración –como pensaba Hegel-. Sin embargo, los Estados-Nación de Europa estaban fundados, en último término, en los aspectos particulares de la raza y el lenguaje, y pronto cayeron en la confusión de identificar la universalidad de su cultura con la particularidad de sus motivaciones nacionalistas⁸. Esto es lo que condujo a la primera guerra, por sus intereses coloniales, y luego a la segunda guerra mundial, de la mano de la corrupción cultural y política expresada en el auge de la ideología nazi y fascista. El resultado histórico del desarrollo de estas naciones, desde el siglo XVIII al XX, mostraría entonces el fracaso rotundo de los países de Europa en la tentativa de fundar, en la práctica, sus Estados, sobre la base efectiva de ese *ethos* de la libertad de raíces cristianas. Los Estados Unidos y Canadá, sin embargo, escaparían a estas circunstancias. Según Doull, los colonos trajeron consigo la cultura de Europa, pero al no estar constreñidos por los antecedentes históricos del viejo mundo refundaron esa cultura sobre un suelo virgen. Como no se trata aquí de una sociedad autóctona con determinadas raíces lingüísticas ligada a ciertos hitos donde vislumbrar un pasado nacional, los Estados mencionados de Norteamérica se erigieron explícitamente, y de manera más pura, sobre el fundamento de los valores universales de humanismo e ilustración de la cultura europea. De esta manera, son estos valores los que emergen aquí como el factor primario de cohesión social. Así, dice Doull; la historia política americana “no es una historia nacional sino el trabajo –en un campo de juego extenso- de aquellas ideas de la libertad individual y el estado democrático que ocuparon a los europeos en sus comunidades nacionales en los siglos diecisiete y dieciocho”⁹. En consecuencia, habría sido en Norteamérica donde el ideal de la libertad nacido con la Reforma se habría actualizado realmente como fundamento del orden político: la cultura universal del hombre occidental, con su ideal cristiano de la libertad, encontraría aquí su realización más prístina como paradigma de la sociedad política.

⁸ DOULL, James. “The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá”. En *Animus* (2), Corner Brook, 1997. pp. 108-165.

⁹ DOULL, James. “The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá”, p. 120.

Ahora bien, en el caso de los Estados Unidos, puntualmente, estas raíces del liberalismo son, por supuesto, calvinistas y puritanas, y es, por tanto, en el seno de esta rama específica del protestantismo donde se articula paradigmáticamente, el concepto de la libertad cristiana en el cuerpo del imaginario político. La institución social y el *ethos* en el que Doull reconoce la fuente de esta articulación es en la premisa –característica de los desarrollos teóricos de la llamada *Teología del Pacto*– de que la recepción de la gracia requiere un movimiento libre de la subjetividad¹⁰. En esta línea prevaleció en los Estados Unidos el supuesto de que la adhesión legítima del individuo a lo que Rawls llamaría el principio de la justicia -o a la ley del Estado- debería caracterizarse por su naturaleza voluntaria. Las raíces de este *principio de voluntariedad* se encuentran en el precepto calvinista -reforzado por los puritanos en el país- de que la libertad más auténtica del hombre es la libertad interna establecida en la conciencia. En el contexto de evolución de los debates que animan el desarrollo de la Teología del Pacto en Nueva Inglaterra esta premisa espiritual se articula en relación con el imaginario político para extender la cláusula a este ámbito. Esto es, que las leyes humanas exteriores no vinculan la conciencia, a menos que se haga esta adhesión voluntaria y autónoma del hombre interno. El hombre participa y da su consentimiento a la autoridad externa, la justicia civil y sus instituciones, pero siempre desde esta cláusula interna de autonomía.

Aquí, en esta lectura de Doull y su escuela, hallamos pues una pista fecunda para el estudio de las raíces del imaginario político estadounidense, que ahora debemos profundizar.

3. El papel religioso del calvinismo puritano; la Teología del Pacto.

En el desarrollo de la denominada *Teología del Pacto* que caracteriza el debate teológico en los Estados Unidos durante el siglo XVII y la primera parte del XVIII reconocemos una transformación fundamental en relación con la fundación del imaginario político americano, puesto que crea una noción del Pacto que al reservar un papel protagónico en el esquema de salvación a la voluntad humana autónoma,

¹⁰ DOULL, James. "The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá", p. 140.

compromete activa y eficazmente al hombre, primero, en la definición de su destino existencial (pacto de gracia) pero luego también, por extensión, en la de su destino político (pacto social). Así pues, a partir de esta experiencia en América llegará a asentarse fuertemente un *ethos* basado en la premisa de que la voluntad humana cumple una función en la creación de la institucionalidad política, voluntad que refleja, entonces, la profunda experiencia de la autonomía de raíces cristiano-puritanas. Veamos esto ahora con más detenimiento.

La doctrina general de la Teología del Pacto (básicamente, el pacto de gracia y el pacto de la Iglesia) constituye -de acuerdo con Miller- una sistematización del Calvinismo tendiente a contrarrestar ciertas imperfecciones del credo original relativas a la noción de libertad que animaron las críticas arminiana y antinomista¹¹. Con respecto a la salvación Calvino había defendido la absoluta soberanía del decreto divino. La predestinación que pesa sobre el hombre se funda en este carácter absoluto del decreto y, de este modo, la gracia concedida a los elegidos es *irresistible*. Ninguna obra de la voluntad humana puede cambiar esta decisión divina que ha elegido a unos y condenado a otros. Para los arminianos, sin embargo, esto suponía una negación completa de función a la moral, pues si el destino ya está fijado inalterablemente, no queda ningún lugar efectivo para la actuación del deber. En respuesta a ello Arminio urdió la tesis de que la verdadera eficacia de la gracia dependía de la voluntad humana, en el sentido de que el hombre, en base a su libertad originaria, podía recibir o no esta gracia¹². Esto reponía la función de la razón natural y la voluntad humanas, por un lado, pero tenía por el otro la falla de que relativizaba el principio de la plena incognoscibilidad y soberanía de Dios. En el extremo opuesto se encontraba el antinomianismo, que negaba toda efectividad a las obras de manera más radical que Calvino mismo y que proscribía incluso su concepto de la gracia. Anne Hutchinson, acusada de revivir esta doctrina en Nueva Inglaterra, atacó a los ministros tildándolos de “legalistas”, ya que al enseñar que las buenas obras eran evidencia de su estado espiritual, concedía a la Ley, y a las obras un rol que no tenían¹³. Para ella, como en general para el antinomismo primitivo, la unión con Dios era un hecho inmediato en el elegido y no necesitaba de ningún

¹¹ MILLER, Perry. *The New England Mind. The Seventeenth Century*. Harvard University Press, Cambridge MA, 1954. pp. 366-373.

¹² MILLER, Perry. *The New England Mind. The Seventeenth Century*, p. 368.

¹³ HOLIFIELD, E. Brooks. *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. Yale University Press, New Haven, 2003. pp. 44-48.

estado de gracia. En consecuencia –y a diferencia del arminianismo- el antinomianismo comportaba un énfasis excesivo en el sentimiento en desmedro de la razón natural, lo que también resultaba ser una desviación inaceptable a juicio de los puritanos. La teología del pacto se erigió entonces como una síntesis entre estas dos desviaciones que tensaban al calvinismo.

El resultado según Miller era, a los ojos de los puritanos, una sistematización mejorada que concebía un Dios menos arbitrario que el de Calvino, compatible con la libertad de la voluntad humana, pero que conservaba, al mismo tiempo, el principio de la completa soberanía divina. La teoría de la salvación y la libertad que proveía esta síntesis están cristalizadas en el denominado Pacto de gracia como un acuerdo entre Dios y el hombre por cuyo intermedio Dios promete redimir, y salvar, a aquellos que lo reciben en la fe –es decir, que abrazan la fe en Cristo- mientras que el hombre, por su parte, se compromete a responder con su obediencia. De este modo, se recupera el papel de la responsabilidad moral del hombre, ya que la aceptación de la fe es voluntaria, y al mismo tiempo se evita caer en la perspectiva arminiana que socava la soberanía absoluta de Dios, pues la bendición de la gracia recae sólo sobre los electos. Nótese pues que la prerrogativa de la libre elección divina se mantiene como en el calvinismo original¹⁴, pero lo más importante es que adopta, al mismo tiempo, el precepto arminiano de que el hombre puede, sin embargo, recibir o no la gracia según sea su voluntad. Es decir, que establece el requisito de la *venia interna* para la recepción de la gracia; un precepto de notoria significación existencial que hace de este Pacto algo mucho más profundo que una condición legal¹⁵ en un sentido meramente exterior, o empírico, y que más bien es fundante de la legalidad -como veremos a continuación- al crear las bases para el *ethos* social y político.

El segundo dominio de la Teología del Pacto en el que se expresa institucionalmente el Pacto de Gracia es el denominado Pacto de la Iglesia. El principio fundante de esta dimensión del Pacto es la idea de los “santos visibles”¹⁶ según la cual, la Iglesia auténtica estaría conformada por aquellos fieles que además de conocer la verdadera

¹⁴ VON ROHR, John. *The Covenant of Grace in Puritan Thought*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1986. p. 11.

¹⁵ VON ROHR, John. *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, pp. 14-17.

¹⁶ MORGAN, Edmund. *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*. Cornell University Press, New York, 1965.

doctrina fuesen capaces de demostrar su recepción de la gracia, a través de ciertos signos revelados en sus relatos de conversión. Esta cláusula, en cierto modo, fue un poderoso antecedente para la posterior separación Iglesia-Estado -que ya en este periodo, en las colonias, estaba bastante más marcada que en Europa¹⁷- pues en lugar de tratar de uniformizar a la población y reunirla en torno a una religión oficial de la Iglesia permitía que las personas se ubicaran libremente, sin ninguna obligación, dentro del grupo de los pecadores, o de los salvados, según su propia estimación¹⁸. La consolidación del orden social al que apuntaba este hecho se refleja con nitidez en la estructura congregacional de la Iglesia en Nueva Inglaterra cuya premisa fundamental, según John Cotton, era que Dios había ordenado dos tipos de administraciones; la Civil y la Eclesiástica. La autoridad Civil se ocupaba de asegurar el orden y la prosecución del bien común velando por el cumplimiento de las leyes. Esto incluía la protección espiritual pero externa de la Iglesia, es decir, la restricción y punición de los actos que socavan los fundamentos éticos de la sociedad, mientras que las autoridades eclesiásticas, en cambio, tenían a cargo la gobernanza de la vida espiritual interior¹⁹. De esta manera, la estructura congregacional ayudó a dibujar implícitamente, desde muy temprano, una distinción entre el hombre externo que vive en el mundo de las leyes coercitivas, y la vida del espíritu. Pero no sólo eso. Dado que la vida espiritual estaba definida en el Pacto de gracia por el profundo requisito de la *venia interna* -que comprometía al hombre en un plano existencial mucho más decisivo que todo lo que podía implicar cualquier norma externa- la consecuencia última fue que se forjó un *ethos* específico de prioridad del hombre interior, que tiene que dar siempre su aprobación -en el fuero íntimo- de todo el conjunto de las instituciones mundanas. O dicho de otro modo, siendo que Dios es -como lo era para el puritano del siglo XVII- la base objetiva de la Ley, todas las instituciones mundanas estarán sujetas en último término a esta autoridad. Luego, si dentro del orden de la Iglesia que administra directamente la Ley de Dios -en sus materias trascendentes más fundamentales- se garantiza la primacía del hombre interior, con mayor razón esto regirá para las instituciones y normas políticas que administran las cuestiones más externas o empíricas de la vida en sociedad.

¹⁷ GORSKI, Philip S. *American covenant: a history of civil religion from the Puritans to the present*. Princeton University Press, Princeton, 2017. pp. 44-45.

¹⁸ MILLER, Perry. *The New England Mind. The Seventeenth Century*, p. 458.

¹⁹ GORSKI, Philip S. *American covenant: a history of civil religion from the Puritans to the present*, p. 46.

En última instancia, por tanto, lo que hizo el Pacto de la Iglesia fue extender el requisito de la voluntariedad, o de la *venia interna* -del Pacto de gracia- al plano social, y favorecer así su instalación como una cláusula que dictaba las condiciones de legitimidad de todo el conjunto de las instituciones mundanas; religiosas, pero también políticas. La adhesión voluntaria y autónoma, a la norma política, llega así a ser fundamental, y sin este libre consentimiento pierde toda validez.

4. La experiencia singular de la conciencia ‘americana’ en la formación del imaginario político de la *venia interna*.

Consignemos la idea de que las instituciones mundanas sólo pueden ejercer control sobre los actos del hombre externo, mas no así sobre la conciencia íntima del hombre. El hombre externo puede respetar la autoridad estatal como respuesta a la amenaza coercitiva, pero el reconocimiento genuino de las instituciones y de la ley civiles –o, en otros términos, del principio de justicia que sustenta la norma constitucional- sólo puede provenir de la *venia* del hombre interno. En teoría hoy estamos familiarizados con esta norma como presupuesto del ideal republicano, pero no siempre somos conscientes de su conformación en un *ethos* religioso. La historia del puritanismo que hemos trazado, en los Estados Unidos, expone estas raíces. En la medida en que el puritano fue educado en el marco de la teología del pacto en que la recepción última de la gracia dependía de un acto libre de su *venia interna* fue desarrollando ese fuerte sentido del valor de la autonomía y la libertad de conciencia, primero, en relación con las cuestiones más profundas y últimas de la existencia (i.e. su propia salvación) y luego, por extensión, como requisito de la legitimidad política (pacto social) que serán el basamento para la conformación posterior del concepto actual –y democrático- de la autonomía política.

Cabe preguntarse, sin embargo, por los antecedentes que dan a la experiencia puritana estadounidense el carácter específico que conduce, en este país, al imaginario de la democracia popular moderna, pues el puritanismo calvinista y los desarrollos teóricos de la propia teología del pacto provenían incipientemente del viejo mundo de manera que no eran un hecho exclusivo de América. No sería aventurado decir que el sistema creado por el ordenamiento de la revolución gloriosa

que, en la práctica, transfirió a los comunes el poder ejecutivo²⁰ asentó una norma republicana para el Estado-nación que contrastaba notablemente con el modelo monárquico del antiguo régimen. Pero este republicanismo –como sostiene Gorsky– tenía sus raíces ya en la era isabelina “cuando los líderes puritanos llegaron a su mayoría de edad”²¹. Los tratados puritanos desarrollan, en efecto, varios de los rasgos característicos del pensamiento republicano y aunque se trate, por supuesto, de un “republicanismo piadoso”²², en el sentido de que está conformado por los santos visibles –de acuerdo a la doctrina del pacto de Iglesia– se trata, al fin y al cabo, de un proto-republicanismo que igualmente se erige, en términos psicológicos, sobre el renovado sentimiento de la validez interior.

Todo esto parece constituir un fuerte indicio en favor de la idea de que las condiciones psicológicas para la emergencia del requisito de la *venia interna* como dispositivo del ordenamiento político se presentaron antes también en Europa. El propio Hegel, como vimos, vinculaba el nacimiento de esta cláusula de la autonomía a la mentalidad protestante, aunque su indicación se centraba más en el luteranismo que en el calvinismo, que fue el que a la postre parece haber jugado el rol decisivo. Esto significa que aun cuando el requisito de la *venia interna* elaborado en el seno de la sistematización americana de la teología del pacto constituye un rasgo verdaderamente fundamental, no puede, sin embargo, explicar por sí solo el distintivo desarrollo del *ethos* y el paradigma de la cultura política americana, de la democracia popular moderna. El sentimiento de la interioridad autónoma que opera como substrato ideológico también se dio en Europa, al mismo tiempo, o incluso antes, y también –al menos en Inglaterra– parece haber estado en la base del desarrollo político hacia una República. Para explicar, por tanto, la especificidad del proceso estadounidense es necesario identificar el elemento que singulariza la experiencia de la *venia interna* en América.

Hay una serie de condiciones externas –sociológicas, históricas, económico-estructurales– que inciden para estos efectos, pero lo realmente decisivo –en especial

²⁰ TREVELYAN, G.M. *La revolución inglesa*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996. p. 20.

²¹ GORSKI, Philip S. *American covenant: a history of civil religion from the Puritans to the present*, p. 47.

²² GORSKI, Philip S. *American covenant: a history of civil religion from the Puritans to the present*, p. 47.

para el enfoque de la teología política- es el motivo interno de formación del imaginario²³. Se trata de algo más vasto cuya captación no se agota en ningún hecho exterior sino que requiere de una visión profunda de la propia experiencia hecha por la consciencia, a propósito de todas las condiciones relevantes –externas e internas-. Lo que está en juego, entonces, es la propia *experiencia de la consciencia* y dado que éste es, precisamente, el tema explícito de indagación de la *Fenomenología del Espíritu*, podemos recurrir a ella para el análisis.

En esta obra, Hegel expone los distintos modos –o *figuras de la consciencia*- que ésta atraviesa en el progreso de su experiencia del mundo y de sí misma desde sus formas más rudimentarias hasta las más sofisticadas. En este tránsito hay un hito fundamental en el paso de la consciencia estoica y la denominada “consciencia infeliz” al plano sistémico de la *Razón*. Las dos primeras figuras, del estoicismo y la consciencia infeliz, son propias de la experiencia histórica de la consciencia europea pre-moderna y su característica principal es que se relacionan con el mundo empírico de manera negativa. El estoico niega el mundo y su propia subjetividad para ver la realidad en el pensamiento puro en cuanto tal. La consciencia infeliz avanza un paso más allá pues entiende con el cristianismo que el ser Inmutable se ha encarnado en la realidad humana finita enseñando al hombre su esencial unidad con Dios. Sin embargo, dado que la presencia concreta de lo divino desaparece (Jesucristo muere y abandona físicamente el mundo) la consciencia entra en un largo peregrinaje (periodo de la Iglesia medieval) a través de varias figuras

²³ Las referencias a la historia, en la *Fenomenología*, no son, en ningún caso, una explicación de las fuerzas sociales que la modelan sino la reconstrucción de la serie de experiencias que hace la consciencia del sentido de sí misma (la construcción del imaginario). Puede entenderse, sin embargo, que en una segunda vuelta, esto supone una explicación de cómo las fuerzas sociales crean determinados *ethos*, porque el sentido interpretado de la propia existencia lleva a los hombres a actuar de una manera acorde que moldea el tipo de vida. Pero el foco original de Hegel supone un nivel más profundo y general –si se quiere, “teológicamente hablando”- que cualquier aproximación que vindique unas condiciones concretas específicas. Por ejemplo, el argumento de que en los Estados Unidos, el reconocimiento de la igual-libertad habría obedecido históricamente a la falta de necesidad de romper con un antiguo régimen (HARTZ, Louis. *La tradición liberal en los Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994) implica un razonamiento sobre el sentimiento de clase que, siendo profundo, puede retrotraerse al propio hecho –más abarcador- de la experiencia moderna –aducido por Hegel- acerca de la *Libertad* como experiencia universal de la consciencia.

intermedias (la devoción, la mística monástica, el sacerdocio mediador) en su intento de espiritualizar la verdad de esa unidad esencial, y conseguir experimentarla. El resultado es un estado perenne de infelicidad pues la consciencia se identifica consigo misma –en cuanto autoconsciencia- como fuente de libertad separada del mundo, de modo que el hombre llega a concebir su existencia mundana y contingente –que al fin y al cabo constituye su verdadera vida- como una enemiga que lo mantiene aparte de su verdadero ser²⁴. La superación definitiva de este estado de infelicidad requiere que la autoconsciencia renuncie a su propia libertad trascendente, o separada, y empiece a ver -y aceptar- que ella misma no es más que una cosa del mundo como el resto de los entes empíricos y que el Espíritu Inmutable se encuentra, de hecho, en este plano de la vida y no en el *más allá*²⁵. Es fruto de esta experiencia que la consciencia europea, en los albores de la era moderna, entra en el registro de la *Razón*.

Ahora bien, hay una distinción clave en este punto, pues dado que la sociedad en América nace y se desarrolla dentro del propio ámbito de la modernidad, la consciencia estadounidense no ha vivido propiamente esa experiencia de tránsito de la mente europea sino que se ha encontrado ya dentro de un mundo en que lo que prima es el paradigma de la Razón. La autoconsciencia americana ha nacido ya dentro de esta experiencia de sí misma y del mundo como Razón, en que el Espíritu Inmutable se realiza en la realidad finita. En consecuencia, experimenta esta verdad de manera original sin necesidad de hacer esa renuncia de la propia libertad trascendente como autoconsciencia, a la que se vio constreñida la mente europea (para salir de la edad media), al mismo tiempo que comprueba de modo totalmente espontáneo que la verdad de lo Inmutable está en el mundo. A partir de aquí, la autoconsciencia americana puede ‘conservar’ ese ideal –europeo-cristiano- de la libertad trascendente de la autoconsciencia, afirmándolo sin ningún tipo de complejo, a la vez que abraza de este mismo modo resuelto la actitud empírica y racional propia del paradigma moderno que le confirma que ella misma es la verdad, o la realidad toda. Tal como dice Hegel, en efecto, la Razón es la certeza de la

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2017. pp. 110-116.
HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Bloomsbury Academic, Londres, 2013. p. 122.

²⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, pp. 116-122. HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 122.

consciencia de que ella misma es toda la realidad efectiva²⁶. O en otras palabras, es la experiencia que hace la consciencia de que el mundo es la misma universalidad encarnada que ella misma es²⁷. Esto tiene un poderoso efecto psicológico de reafirmación del yo y del valor de la propia identidad, que se podría entender como reflejado en esa distintiva confianza y auto-certeza –casi ciega– del estadounidense, en la superioridad de su civilización, así como el hecho de que la cultura americana no experimentara nunca una verdadera contradicción –como en Europa– entre los ideales humanistas e ilustrados modernos y la religión.

En relación con la experiencia de vida –en el plano teológico– de la consciencia es normal que estos dos efectos hayan reforzado ciertos elementos del calvinismo relacionados con la auto-certeza de estar salvados de los individuos, pues aunque la doctrina de la predestinación aumenta, por un lado, la duda y la ansiedad del hombre sobre su elección, debe cotejarse por otro lado que si bien Calvino no prescribiera ninguna prueba que ofreciera esta certidumbre, “él mismo y sus seguidores poseían realmente la convicción de pertenecer al grupo de los elegidos”²⁸. La psicología del americano tendía a afirmar este segundo elemento de manera espontánea e inconsciente como consecuencia de su Yo firmemente instalado en su auto-consciencia existencial. Y la teología del pacto, por su parte, con su requisito de la *venia interna* no alteraba este hecho sino que lo reforzaba por el otro extremo de la complejidad psíquica estadounidense, de su identificación plena con el mundo, en el sentido de que el contenido del consentimiento –o de la voluntad del yo empírico– era la misma certeza intuitiva por la autoconsciencia libre acerca de su trascendencia. En base a estas razones podríamos describir el paradigma religioso americano como uno de *trascendencia situada*, o *inmanente*, en que el yo en un nivel muy profundo –de tipo inconsciente– se sabe salvado, o elegido, y que esto es lo que complementa, en definitiva, al mero requisito de la *venia interna* como dispositivo que conforma el imaginario político de la Democracia.

En síntesis, podemos concluir que si bien el requisito de la *venia interna* elaborado por la teología del pacto no explica por sí sólo el paradigma democrático surgido en América, sí lo hace, en cambio, cuando vemos que ese consentimiento interno es

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 116.

²⁷ HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 121.

²⁸ FROMM, Eric. *El miedo a la libertad*. Paidós, Barcelona, 2015, p. 146.

dado por un yo auto-convencido, o auto-justificado. Es decir, cuando el argumento de la *venia* se complementa con la observación de la particular estructura psicológico-existencial hecha por la consciencia norteamericana de la época. En otras palabras; no es sólo la cláusula de que el hombre deba dar su *venia interna* a las instituciones lo que crea la base del imaginario político democrático en los Estados Unidos, sino el hecho de que el que da la *venia* “tiene razón”, o percibe ciegamente –por su estructura consciente- que tiene razón, o que está en la verdad. Por consiguiente, las instituciones que reconoce de este modo interno las experimenta de esta manera como la absoluta verdad, o el ideal de todo orden político (las ‘verdades autoevidentes’ de la Declaración de Independencia).

5. La secularización de la autonomía y la creación de la soberanía moderna en ‘América’; el Estado-nación democrático.

Hemos dicho que la cláusula de la *venia interna* -en el marco del *pacto de gracia*- tuvo el efecto de crear una esfera individual del hombre interior que en el seno de la consciencia estadounidense significaba el consentimiento de un yo absoluto, o auto-justificado, que convertía, a su vez, al contenido de lo asentido –esto es, las normas e instituciones políticas- en una verdad experimentada del mismo carácter; como categórica, o absoluta. Al tratarse de un hecho que comprometía la verdad sobre las cuestiones existenciales últimas de la propia salvación y la naturaleza de Dios, ningún otro reclamo podía ser más profundo u ostentar una mayor autoridad, de modo tal que la experiencia del consentimiento echó, y reforzó, las raíces espirituales del imaginario norteamericano, en su tipo de estructura consciente, que imprimieron su verdadera fuerza y su sentido pleno al paradigma moderno de la autonomía política.

Es evidente, y así cabe advertirlo, que en la evolución de la *venia interna* hasta el paradigma moderno de la autonomía se agregarán en el contexto colonial americano otros eventos que contribuyen a completar su conformación definitiva. De hecho, si admitimos que la autonomía moderna se ve ya plasmada en su aspecto secular en el plano de las ideas ilustradas que acompañan más notoriamente el ideario de la Revolución, hay que reconocer entonces en el Gran Despertar otro hito que se ubica entre medio y que tiene también una significación religiosa. Ahora bien, una de las consecuencias del Gran Despertar subrayada por los historiadores es que socavó el

edificio institucional del pacto de la Iglesia²⁹, lo que podría externamente tomarse como una evidencia en contra de la dirección que –como hemos señalado– imprimió el puritanismo temprano a la formación de la consciencia americana. Sin embargo, el punto central es que, a pesar de ello, el movimiento del Despertar no modificó en nada la pieza esencial de la *venia interna* bajo el aspecto condicional (el pacto de gracia en sí mismo) como núcleo de sentido de la autonomía, sino que incluso lo profundizó, en cierto modo, y contribuyó a perfilarlo en el incipiente clima secular. Hay dos motivos que explican esto. En primer lugar, al hacer a la fe religiosa más dependiente de la piedad (y por tanto de la experiencia personal de la gracia) y menos de los moldes racionalistas del dogma y los esquemas de la teología ortodoxa³⁰ confirmó la convicción de que la prueba última estaba –en efecto, ilimitadamente– en la interioridad subjetiva de la propia experiencia. En segundo lugar, una fe menos dogmática y más mística, centrada en la experiencia –más bien emocional– del renacer del espíritu, ayudó a extender la influencia del principio de la interioridad, dentro de las capas populares. La reivindicación de la interioridad apareció más como una intuición, o un presentimiento, que una doctrina articulada racionalmente, en un dogma estricto, lo que contribuyó con los nuevos tiempos –al debilitar relativamente el peso de la “teología”– al desplazamiento de la idea de Dios como fuente última de sentido de la soberanía en favor de la idea de la elección nacional³¹.

No hay espacio para ahondar en estos importantes efectos que tuvo el Despertar sobre la conformación del ideal de la autonomía moderno pues debemos concentrarnos más bien –según el plan de este trabajo– en el influjo acometido por la teología del pacto, el que a su modo contenía ya implícitas ciertas condiciones fundamentales para la propia secularización del *ethos* político. Como dijimos, en efecto, para el puritano del pacto la base objetiva de las instituciones mundanas era la ley de Dios. Sin embargo, la idea aceptada de que la sanción de esas instituciones requería el respaldo interno contribuyó a asentar la creencia de que además del hecho objetivo la legitimidad de las normas políticas se decidía subjetivamente por la

²⁹ NOLL, Mark A. *America's God, From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Oxford University Press, New York, 2002. p. 31-50.

³⁰ HEIMERT, Alan. *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1966.

³¹ VOEGELIN, Eric. *The collected Works of Eric Voegelin. Volume I. On the form of the American Mind*. Louisiana University Press, Baton Rouge, 1995. p. 131.

voluntad moral de los hombres. En la medida que irrumpieran las fuerzas de la secularización se nutriría la impresión –todavía más radical- de que, aun establecido por Dios, el orden del Estado era “un producto de la voluntad creativa de los individuos”³². Así pues, una vez que el simbolismo teológico desapareció efectivamente y el imaginario secularizado copó por completo el antiguo panteón lo que quedó sancionado, en el paradigma, como fuente de legitimidad, fue el reino de la subjetividad individual. Esto es, que la legitimidad de las instituciones políticas viene *desde abajo*, de la sola venia dada por la voluntad de los hombres, y no *desde arriba* por ningún Dios.

Lo interesante, sin embargo, para nuestros efectos, es que en la conformación profunda del imaginario el trasfondo creado por la experiencia en sí misma del requisito de la venia interna sigue estando latente, y es lo que sienta las bases ideológicas –en la medida que dicha experiencia es hecha por un yo absoluto- para la conformación ulterior del paradigma democrático de la autonomía. Es esa honda impronta dejada por una vida bajo el paradigma teológico puritano, con sus ideas centrales del *pacto* y de la *gracia*, lo que asienta en la consciencia absoluta del hombre americano el tipo imaginario de su cultura política y de su noción de la soberanía del *Demos*.

En relación con esto último podemos volver ahora, a la indicación original de Doull que aquí hemos desarrollado, y conectarla con otra observación suya de que toda esta evolución del requisito de la *venia interna* va a dar lugar, en el plano de la concepción del Estado, a una nueva forma, o concepto, de la soberanía que sobrepasa los límites de la soberanía clásica, de los Estados-nación europeos. El requisito puritano de la *venia interna*, en efecto, reflejaba en el seno de la experiencia estadounidense, el valor universal de la libertad que la civilización occidental desarrolló a partir del cristianismo y que consta, según Doull, como el substrato sobre el cual se erige la identidad política del ‘americano’ -y por tanto, su voluntad autónoma- a diferencia de la del europeo, definida –como vimos- por su identificación moral con una determinada cultura de raza o lenguaje como soporte

³² PEDDLE, David. *The Religious Origins of American Freedom and Equality. A Response to John Rawls*, p. 84.

de una idea de “nación”. La consecuencia de esto fue que el estadounidense llegó a identificarse no sólo con su Estado particular, que reflejaba las homogeneidades culturales de su particular idiosincrasia, sino también, y en un nivel más profundo, con la Unión Federal de los Estados, que encarnaba en su imaginación ese principio universal de la libertad. Esto fue lo que creó, en definitiva, un renovado imaginario de la soberanía en Norteamérica que reunió –a juicio de Doull- a los distintos estados en la Unión federada: los Estados Unidos, como asimismo Canadá, no serían estrictamente estados-nación como los de Europa sino, más bien, estados continentales organizados como federación de distintos estados. Las colonias pueden representar entonces distintas versiones de las nacionalidades europeas; nueva Inglaterra, nueva España, o Francia, pero la unión total de las colonias, al fundarse en la cultura universal de la libertad humana, crea un elemento de cohesión mayor que permite su estructuración política en una inmensa federación continental que engloba a estas ‘naciones’ distintas.

Si lo miramos desde los tiempos actuales, el modo paradigmático de este desarrollo institucional en ‘América’, forjado sobre la experiencia del puritanismo del pacto, ha tenido luego importantes consecuencias en el exterior. Los propios europeos avanzaron durante el siglo XX hacia una especie de organización federal de sus estados naciones como la que se formó espontáneamente en los Estados Unidos más de un siglo antes. Pero aquí resalta la peculiaridad estadounidense pues aunque sin duda se trata de un hecho de múltiples factores tal parece que el caso europeo no fue el resultado de una evolución análoga del paradigma cristiano -diecisietesco- en la conformación espontánea de un concepto existencial de la autonomía política, sino que más bien habría estado mediado por el modelo de la propia consolidación de los Estados democráticos seculares -extendidos ya por todo occidente- durante los siglos XIX y XX. Lo que significa que, en cierto modo –y en importante medida- ha emulado al patrón estadounidense. O dicho de otro modo, que sólo en Norteamérica habría tenido esta conformación de la soberanía –de acuerdo con Doull- un significado original, teniendo en Europa más bien un carácter derivativo, o funcional, relativo a parámetros predominantemente exteriores.

6. Conclusiones

Hemos visto, en suma, que el sentimiento de la interioridad que nace con la modernidad, y en su variante teológica en el seno del pensamiento reformado, es

experimentado en América -bajo el prisma de su elaboración por los teólogos del pacto, centrado en el requisito de la *venia interna*- por un yo auto-justificado, o auto-convencido, que refleja las especiales características de la consciencia puritana estadounidense. El asentimiento personal interior, o la cláusula de la voluntariedad, que conduce a la autonomía como fundamento de la legitimidad política, es distinto y peculiar en América debido a la forma profundamente certera en que es provisto por un yo absoluto; un yo que es el producto, o el resultado específico, de la manera en que la psique americana vivió su calvinismo, no en un contexto de salida de la edad media como el que viviera la mente europea, sino ya plenamente instalado en el ambiente racional de la era moderna.

Consecuencia de estas condiciones es que los revolucionarios americanos no percibieran ninguna ambigüedad entre la afirmación de sus ideales ilustrados y sus respectivas raíces cristianas, y que el motivo de la *libertad* se erigiera, por tanto, en su consciencia como ese principio universal “autoevidente” que fundó, a la postre, el imaginario político de su República. A partir de aquí, el elemento cristiano-teológico podía ser removido con el avance de la secularización sin alterar en nada su significación más profunda, que concebía a la libertad como unidad esencial de Dios y el hombre, y que implicaba como efecto lógico el favor y la elección de la Providencia. Los americanos viven sin dudas y sin lugar para ningún tipo de complejos esta experiencia de la libertad, en su carácter de verdad universal, por lo que la erigen nítidamente, en su imaginación profunda, como el principio fundante de su organización política. En esta línea, es que Doull sostiene que dicha verdad llegará a prevalecer en la mente americana por sobre todo otro tipo de lealtades políticas particulares como, por ejemplo, las que fundaron a las naciones de Europa, de tipo lingüístico, cultural, o racial. En los Estados Unidos, lo que habría primado de manera prístina sería este ideal universal de la Libertad de raíces cristianas como factor de identificación última, lo que habría dado lugar al nacimiento de un nuevo tipo de soberanía, inédito en la historia, en que la República se constituía no ya como un Estado-nación, sino más bien como una Federación de Estados Plurinacional. En definitiva, la “Unión” de los Estados “Unidos” reflejaría –a juicio de Doull- este nuevo concepto de la soberanía erigido precisamente sobre la base del paradigma y el *ethos* de la libertad cristianos, catalizado primero por la experiencia puritana del pacto, matizado luego por el Gran Despertar, y secularizado finalmente por la ideología ilustrada de la Revolución. El Estado liberal que pensaba Hegel se habría logrado así, finalmente, pero no como el Estado-Nación de la Europa

decimonónica sino como la “República liberal-democrática moderna” que inauguran paradigmáticamente los Estados Unidos con su ideal de ciudadanía de unos individuos libres e iguales.

Por último, hemos insistido en que este particular imaginario del *Demos* junto al concepto respectivo de la soberanía describe, en su origen, una experiencia peculiarmente americana. La idea de que la legitimidad política se erige sobre el principio de voluntariedad constituye un rasgo común de la cultura liberal moderna en Occidente. Pero dado que en las naciones de Europa la soberanía se funda, en realidad, en otros factores –del carácter idiosincrático nacional- y no en este principio universal de la libertad, parece plausible que en estos casos la autonomía se conciba –de manera práctica y más o menos restringida- por la posesión de derechos y libertades que implica, sin encerrar –necesariamente- un significado ulterior. Podríamos decir entonces que la soberanía en las naciones de Europa es igualmente un constructo de la autonomía, pero no un imaginario de la identidad política; no una creación de la experiencia profunda del sentido de la propia existencia histórica.

Creo que esta última observación explica muy bien un interesante hecho que anota Paul Kahn en relación con la actuación de los tribunales supremos y lo que él llama el “régimen de la ley”³³ como un modo alternativo de concebir el imaginario del *Demos* expresado en la voz de la *Corte*. Así -sostiene Kahn- que aun cuando el ordenamiento de los países de Europa –o de muchos de ellos- también contempla la institución del *control constitucional*, ésta se halla pensada para actuar “en nombre de los derechos individuales, no de la soberanía popular”³⁴. En los Estados Unidos, en cambio, esto no es así, sino que el *régimen de la ley*, y el *liberalismo político*, están ligados a la soberanía de la Unión precisamente porque constituyen parte de un imaginario acerca de la propia identidad americana que, tal como nosotros hemos visto, se ha erigido sobre unas bases específicamente cristianas (de la teología del pacto de gracia). De lo que se trata aquí es pues de una soberanía fundada en una intuición y experiencia profundamente religiosas (originalmente una religión teológica, y luego cívica) que hacen imposible concebir la institución del *control*

³³ KAHN, Paul W. *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*.

³⁴ KAHN, Paul W. *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, p. 28.

MEDINA LABAYRU, Carlos I.

«Autonomía política y construcción de la Soberanía en el Imaginario Estadounidense. Un estudio de Teología Política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2020, pp. 129-153

constitucional como un dispositivo meramente útil, o funcional a la defensa política de los derechos individuales. Los fundamentos del liberalismo en los Estados Unidos van mucho más allá de lo que plantea este principio formal de la autonomía, de la defensa de unos derechos. Y va más allá porque su renovado paradigma de la soberanía está fundado en ese tipo de experiencia existencial que define el sentido de la propia identidad.

MEDINA LABAYRU, Carlos I.

«Autonomía política y construcción de la Soberanía en el Imaginario Estadounidense. Un estudio de Teología Política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2020, pp. 129-153

Referencias

BELLAH, Robert. "Civil Religion in America". En *Daedalus* N°1 (96), Cambridge MA, 1967. pp. 1-21.

DOULL, James. "The Philosophical basis of constitutional discussion in Canadá". En *Animus* (2), Corner Brook, 1997. pp. 108-165.

FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós. 2015.

GORSKY, Philip S. *American covenant: a history of civil religión from the Puritans to the present*. Princeton: Princeton University Press. 2017.

HARTZ, Louis. *La tradición liberal en los Estados Unidos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1994.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Tomo II*. Madrid: Revista de Occidente. 1953.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2017.

HEIMERT, Alan. *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Eugene: Wipf and Stock Publishers. 1966.

HOLIFIELD, E. Brooks. *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven: Yale University Press. 2003.

HOULGATE, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell Publishing. 2005.

HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Londres: Bloomsbury Academic. 2013.

JACKSON, F.L. "Hegel on Secularity and Consumated Religion". *Animus* 9: 149-171. 2004.

KAHN, Paul W. *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*. New Haven: Yale University Press. 1997.

KAHN, Paul W. *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2012.

KAHN, Paul W. *El liberalismo en su lugar*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. 2018.

MEDINA LABAYRU, Carlos I.

«Autonomía política y construcción de la Soberanía en el Imaginario Estadounidense. Un estudio de Teología Política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2020, pp. 129-153

MILLER, Perry. *The New England Mind. The Seventeenth Century*. Cambridge MA: Harvard University Press. 1954.

MORGAN, Edmund. "The American Revolution Considered as an Intellectual Movement". En SCHLESINGER JR, Arthur M. y WHITE, Morton (editores). *Paths of American Thought*. Houghton Mifflin, Boston, 1963.

MORGAN, Edmund. *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*. New York: Cornell University Press. 1965.

NOLL, Mark A. *America's God, From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. New York: Oxford University Press. 2002.

PEDDLE, David. *The Religious Origins of American Freedom and Equality. A Response to John Rawls*. Plymouth: Lexington Books. 2014.

TREVELYAN, G.M. *La revolución inglesa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1996.

VOEGELIN, Eric. *The collected Works of Eric Voegelin. Volume I. On the form of the American Mind*. Baton Rouge: Louisiana University Press. 1995.

VON ROHR, John. *The Covenant of Grace in Puritan Thought*. Eugene: Wipf and Stock Publishers. 1986.