

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3338>

El liberalismo como religión y su repercusión global. Las interpretaciones críticas de John Gray y John Milbank en perspectiva comparada

Liberalism as Religion and Its Global Repercussion: A Comparative Perspective on the Critical Interpretations of John Gray and John Milbank

Luis Aránguiz Kahn

Universidad de Friburgo
Suiza

Luis.aranguiz.k@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7356-6679>

Recibido: 30 - 12 - 2024.

Aceptado: 27 - 03 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 08 - 2026.

Cómo citar este artículo: Aránguiz Kahn, L. (2026). El liberalismo como religión y su repercusión global. Las interpretaciones críticas de John Gray y John Milbank en perspectiva comparada. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 551-580. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3338>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo analiza de manera comparada el pensamiento del filósofo John Gray y el teólogo socialista cristiano John Milbank —ambos ingleses contemporáneos— en torno a la relación entre liberalismo, religión y orden internacional. Aunque son de procedencias intelectuales distintas, ambos coinciden en sostener que dicha relación no consiste simplemente en la interacción de actores políticos y religiosos, sino sobre todo en una conjugación en la que ideología y religión se funden para dar origen a una religión y teología políticas precisas que delimitan las formas en que se conduce la vida humana a escala planetaria. Pese a esta semejanza, el artículo finaliza evidenciando las diferencias que existen entre Gray y Milbank sobre sus concepciones del mundo postliberal, desprendidas de sus valoraciones sobre liberalismo y religión.

Palabras clave: John Gray; John Milbank; postliberalismo; liberalismo; teología política; religión política; teología geopolítica; pluralismo de valores; política de la virtud; Eric Voegelin; Carl Schmitt.

Abstract

This paper makes a comparative analysis of the thought of the philosopher John Gray and the Christian socialist theologian John Milbank—both contemporary English authors—on the relationship between liberalism, religion, and international order. Although they come from different intellectual backgrounds, both agree that this relationship does not consist simply of the interaction between political and religious actors, but above all of a convergence in which ideology and religion merge to give rise to specific forms of political religion and theology that define the ways in which human life is conducted on a global scale. Despite this similarity, this paper ends by highlighting the differences that exist between Gray and Milbank regarding their conceptions of the post-liberal world derived from their assessments of liberalism and religion.

Keywords: John Gray; John Milbank; postliberalism; liberalism; political theology; political religions; geopolitical theology; value pluralism; politics of virtue; Eric Voegelin; Carl Schmitt.

Introducción

Entre las variadas críticas al liberalismo, hay dos que han destacado por referirse a su relación tensa con el ámbito de los valores de las sociedades. Una de ellas ha tratado sobre su postura frente a lo religioso, y la otra sobre el carácter expansivo que ha adoptado en el orden internacional. Aunque ambas cosas no son una ni la misma, este artículo mostrará cómo, en John Gray, filósofo político —ateo, además—, y John Milbank, teólogo socialista cristiano, estas se ven conjugadas y son para ellos, en última instancia, un problema teológico-político.

La preocupación liberal por la religión quedó bien reflejada en obras como *Liberalismo político*, de John Rawls. Ahí se indicó la necesidad de dejar fuera de la discusión pública las nociones comprensivas de la realidad, entre ellas las religiosas. A ello le ha seguido un dilatado debate que cruza nombres como Jürgen Habermas (2006) y Nicholas Wolterstorff (1997), entre tantos otros. Uno de los presupuestos discutidos refiere a la noción de que la religión es un fenómeno distinto del político, pues la primera corresponde a creencias basadas en una revelación sobrenatural, mientras que lo segundo debiese remitirse al campo de la razón. Naturalmente, esta es una forma de comprensión de lo político que descansa sobre los diversos desarrollos teóricos de la modernidad (Strauss, 2011). En vista a la diferencia fundamental que hay entre ambos campos, la tradición liberal ha apuntado a que los Estados no deben regirse por noción religiosa alguna. Mientras que en los años noventa la sociología giraba su atención a la “desprivatización” de la religión (Casanova, 1994) y el debate se ocupaba de analizar su injerencia en la vida pública, Gray y Milbank dieron un giro diferente y se preguntaron en qué sentido el liberalismo puede devenir en una forma de religión.

Las amplias expectativas ante la expansión de la democracia liberal con la égida del fin de la historia de Fukuyama (1989) fueron desde temprano matizadas por la idea de que el mundo se componía de espacios culturalmente diferentes, con tradiciones y religiones diversas, lo cual iba a poner límite a esta aspiración (Huntington, 1997). Una variada gama de autores de distintas posiciones, como el mismo Gray (2011a), posmarxistas y marxistas como Michael Hardt y Antonio Negri (2000) y Perry Anderson (2014), nacionalistas como Yoram Hazony (2018), entre otros, han indicado que las expectativas de expansión vienen a

ser un “imperialismo liberal” ya de Estados Unidos o de la Unión Europea, o de una alianza entre países liberales en general. En este arco de críticas, Gray y Milbank se distinguen porque ambos han buscado interpretar cierta forma de liberalismo y su expresión internacional como un fenómeno que responde a cuestiones religiosas. Así, sostener que el liberalismo puede llegar a ser una religión política, como hace Gray, resulta un problema para los propios liberales, porque significa develar el riesgo interno de convertirse en aquello a lo que buscan contener. Que no se trate de una religión oficial y reconocida no quiere decir que no pueda adoptar rasgos religiosos. De este modo, el debate entre liberalismo y religión se vuelca al interior mismo de la tradición liberal, lo que tiene como consecuencia una revisión arquitectónica de los elementos constituyentes de lo que se entiende por “liberalismo” y de sus transmutaciones religiosas. Milbank, por su parte, observa al liberalismo como una desviación herética del cristianismo, esto es, una forma de religión con ciertos distintivos teológicos.

Pese a sus diferencias de posición de origen, Gray y Milbank coinciden en diagnosticar los problemas del liberalismo a partir de un análisis que incorpora el elemento religioso. A su vez, ambos arriban a la propuesta de un pensamiento político postliberal. No obstante, aunque tienen estas coincidencias, sus conclusiones sobre el futuro son diferentes. Esto, sostenemos, se debe a su posición de origen, la cual determina las expectativas sobre el porvenir en cada caso. Al ponderar sus ideas prestando atención al escenario global actual, este artículo concluye que la posición de Gray se ajusta mejor a estas circunstancias que la de Milbank.

En lo sucesivo, se explora en primer lugar el pensamiento de Gray en cuanto al liberalismo, para luego revisar el análisis religioso que le aplica a su dimensión global. En segundo lugar, se explora el pensamiento de Milbank en el mismo orden: liberalismo y luego el análisis religioso que realiza sobre la dimensión global de aquel. En tercer lugar, y ya con una mirada panorámica de los principales aspectos de ambos pensadores en estas materias, se exploran de manera comparada las nociones de “postliberalismo” que ambos ofrecen ante la situación contemporánea. El artículo finaliza con algunas reflexiones sobre los alcances que tiene la postura de cada uno de manera comparada.

1. Gray

1.1. Crítica al liberalismo

El liberalismo ha ocupado un lugar central en la trayectoria de John Gray. Por ello, haremos un breve repaso de su toma de posición frente a la tradición liberal, la discusión filosófico-política de sus ideas y una perspectiva sistemática de su crítica al liberalismo. La pregunta que cabe responder es si acaso Gray es o no liberal y, si lo es en algún sentido, cuál es la cercanía que tiene con la tradición.

Por la distancia que toma Gray frente al liberalismo, hay quienes sostienen que se posicionaría como un antiliberal (Kelly, 2007; Crowder, 2007). Otra perspectiva sostiene que su posición sería más bien una forma de liberalismo conservador (Del Palacio, 2012). Aunque no hay acuerdo respecto a este punto, de todos modos, sí parece haberlo en cuanto al carácter pesimista y antiteórico de su pensamiento.

En lo político, Gray exhibe un realismo agonista y, por ello, también hay recepciones dispares de sus ideas. Puede apuntarse, por ejemplo, cómo su realismo rivaliza con las concepciones liberales de lo político, en la medida que se caracteriza por la asunción de la existencia de conflictos irreconciliables. No obstante, por el hecho de estar afirmado todavía en algunos presupuestos liberales, desde la perspectiva del realismo liberal de Matt Sleat (2013), Gray no alcanza a ser lo suficientemente realista debido justamente a su liberalismo.

El desarrollo del pensamiento de Gray en cuanto al liberalismo puede comprenderse en tres grandes etapas. Si bien en todas ellas se muestra como un crítico, hay matices claramente diferenciables. Se puede decir que entre mediados de los ochenta y noventa, presenta una posición “subjetivista” (Crowder, 2007, p. 64), caracterizada por el problema que supone elegir entre valores inconmensurables en una sociedad pluralista, y por el hecho de que la elección de uno u otro sería no racional — es decir, no se trata de elecciones racionales—. En los años noventa se observa un cambio a una visión “contextualista” (Crowder, 2007, p. 64) que acepta la elección racional, atendiendo a cómo los contextos de los seres humanos determinan sus elecciones, adquiriendo relevancia las tradiciones culturales como marcos de sentido en sociedades pluralistas. El tercer momento, visible en la primera década del siglo XXI, y que es

el que tiende a aparecer con mayor frecuencia, es el de la teoría del *modus vivendi* (Crowder, 2007, p. 65), esto es, un modo pragmático de resolver las colisiones que pueden darse entre las distintas tradiciones, caracterizado por la elección de ciertos mínimos comunes que permiten solucionar pacíficamente las diferencias.

Su postura sobre lo postliberal surge en el marco de la reflexión sobre comunidades políticas liberales, mientras que su crítica al imperialismo liberal se orienta hacia la comunidad internacional, pero en ambos casos el problema es la relación entre liberalismo y pluralidad de visiones de mundo. Esta continuidad se puede observar atendiendo a dos de sus obras, que trataremos: *Post-Liberalism*, de 1993, y *Black Mass*, de 2007. En ellas encontramos las críticas mencionadas, pero con distinto énfasis. Pese a la distancia de tiempo que las separa, se puede examinar cómo las nociones expuestas en el primer texto se proyectan a una escala mayor en el segundo. Al final, se verá que Gray es, pese a todo, un defensor de cierta forma de liberalismo. Lo que ocurre es que su oposición está primariamente contra una ideologización del liberalismo, pero no contra cierta forma de filosofía u orden liberales.

1.2. De filosofía política a religión política imperial

La crítica de Gray al liberalismo y su proyección a escala global se propone a partir de claves que podríamos denominar *grosso modo* “teológico-políticas”. Este último concepto lo entendemos como “una reflexión acerca del núcleo teológico de la política” (Scattola, 2008, p. 9). En este sentido, puede decirse que Gray desentraña una teología política del universalismo liberal, a la cual se opone. Respecto a concebir a Gray como teólogo político, Simon Critchley ha observado que, si su objetivo es derribar a los “ídolos” del “humanismo liberal” (Critchley, 2017), aquello lo hace adoptando una concepción del ser humano que es antagónica y, yendo entonces a la antropología de Gray, Critchley se encuentra con que “ofrece una redesccripción naturalizada, darwiniana, del pecado original. Dicho bruscamente, los seres humanos son simios asesinos. [...] Tristemente, también somos simios asesinos con anhelos metafísicos” (2017, p. 111). Somos lo que Gray (2011b) denomina *Homo sapiens*. Este pesimismo antropológico es el que llevaría a Gray al realismo y al conservadurismo, a desestimar toda noción de “progreso” como una ilusión y toda posibilidad de transformación del mundo. Son estas esperanzas, estos ídolos los que, proyectados a escala mundial, pueden llevar a un apocalipsis.

En su libro *Post-Liberalism*, Gray expone una crítica dirigida no a la filosofía política liberal en cuanto tal, sino en particular a lo que denomina “afirmaciones fundacionalistas del fundamentalismo liberal”¹ (1996, p. 284). Este giro de filosofía a fundamentalismo puede ilustrarse en cuatro tópicos que serán desarrollados posteriormente en el análisis de su posición postliberal: el individualismo moral o normativo, el universalismo, el meliorismo (*meliorism*) y el igualitarismo. Aunque Gray quisiera que Occidente hubiese entendido que el liberalismo no es universal, lo cierto es que las potencias, y en particular Estados Unidos, adoptaron una posición bastante distinta después de la caída del comunismo soviético. Si ya en *Post-Liberalism* había tenido la osadía de calificar de “fundamentalista” a la idea racional, ilustrada, dominante, como si fuera no solo una religión, sino una de sus peores patologías, casi quince años después, encontramos este argumento formulado de modo más sistemático en *Black Mass*. En sus términos:

[...] pasó a decirse que, en el futuro, solo habría un único tipo de régimen legítimo: el capitalismo democrático de estilo estadounidense [...]. Encabezados por Estados Unidos, los gobiernos occidentales se comprometieron a instaurar la democracia en todo el mundo: un sueño imposible que, en muchos países, solamente podía provocar el caos (2017, p. 50).

La aserción fundamental de la obra es que esta pretensión universalista del liberalismo es imposible de instaurar y que tiene un alto costo intentarlo. Además, agrega que esta pretensión es compartida por otras ideologías modernas diferentes solo en apariencia, puesto que su matriz común es el conjunto de ciertos elementos del cristianismo:

[...] la promesa cristiana de salvación universal fue heredada por sus sucesores laicos. Pero mientras que en el cristianismo la salvación se prometía únicamente para la vida del más allá, las religiones políticas modernas ofrecían la posibilidad de salvación en el futuro terrenal (2017, p. 49).

Gray utiliza el concepto de “religión política”, que, aunque no es presentado sistemáticamente, puede entenderse siguiendo a Voegelin

¹ Si la bibliografía final no indica lo contrario, las traducciones son de este autor.

—quien lo propuso originalmente— como la divinización del colectivo, cualquiera que fuere, que a su vez se vuelve la única o más importante fuente de sentido de la acción del individuo (Scattola, 2008, p. 27). El propio Voegelin (2014, p. 27) diría que de lo que se trata es de interpretar los movimientos de su tiempo no solo como políticos sino como religiosos. Si bien en *Black Mass* Gray cita a Voegelin solo una vez y para discutirle un punto, lo cierto es que la metodología de análisis que Gray aplica al liberalismo resulta prácticamente análoga a la que aplicó Voegelin a los casos de los nazis, los fascistas y los comunistas. Además, en otra ocasión, Gray (2011c) elaboró una crítica al comunismo soviético arrancando precisamente de esta idea de Voegelin. Por ello, la recurrencia al concepto de religión política, junto con otra serie de elementos como la reflexión en torno a lo apocalíptico, permite pensar que lo que efectúa Gray en esta obra es un ejercicio voegelineano de análisis del liberalismo. Aunque Gray hace explícita su recurrencia al análisis del milenarismo cristiano medieval de Norman Cohn (2004) para explorar sus alcances en la modernidad, esta digresión permite al menos interrogar si acaso la aparición —comparativamente desmedrada— de Voegelin hace honor a su grado de influencia en la obra.

La síntesis de la influencia Voegelin-Cohn se expresa en la siguiente fórmula: “los movimientos revolucionarios modernos son una continuación de la religión por otros medios” (Gray, 2017, p. 15).² La Revolución francesa, el comunismo, el fascismo-nazismo y, por supuesto, el liberalismo, reproducen, según Gray, algunos motivos cristianos fundamentales. Por ejemplo, “el cristianismo estableció la creencia de que la historia humana es un proceso teleológico” (2017, p. 18); ello puede encontrarse en el meliorismo liberal. Además, “el cristianismo inyectó la escatología en el corazón de la civilización occidental” (2017, p. 28), aquella noción de la búsqueda de un fin del tiempo —¿fin de la historia?—, la inauguración de un nuevo tiempo. Probablemente persiste en este aspecto el elemento universalista. Solo que, a diferencia del cristianismo, “mientras que los milenaristas creían que solo Dios podía rehacer el mundo, los revolucionarios modernos imaginaron que éste podía ser remodelado por la acción exclusiva de la

² Por el modo de formulación, esta oración no deja de recordar a Von Clausewitz y su idea de que la guerra es la continuación de la política por otros medios; y a MacIntyre, quien sostuvo que la política moderna es una guerra civil continuada por otros medios.

humanidad" (2017, p. 31). Estos elementos ya explican bastante bien esa enigmática línea con la que abre *Black Mass*, según la cual "la política de la Edad Contemporánea constituye otro capítulo más de la historia de la religión" (Gray, 2017, p. 13).

En el Occidente moderno, señala Gray, la violencia se justifica en función del progreso, que a su vez se afirma sobre la concepción escatológica de una utopía final. Esto es lo que permitiría entender por qué, por ejemplo, los Estados que más pretenden garantizar los derechos humanos no ven problema en ir a una guerra —asumiendo un importante costo humano— para defenderlos en países que no los respetan. El caso paradigmático que Gray comenta es el de la invasión a Irak en 2003 en el marco de lo acontecido tras el 9/11. El problema es el siguiente:

[...] las liberales son sociedades que vale la pena defender, ya que encarnan un tipo de vida civilizada en el que las creencias rivales pueden coexistir pacíficamente. Pero cuando se convierten en regímenes misioneros, ese logro corre el riesgo de dejar de ser tal. Las sociedades liberales realmente existentes se corrompen cuando van a la guerra para promover sus valores (2017, p. 279).

Aunque con otros términos, en *Black Mass* Gray afirma la diferenciación postliberal —como se verá luego— entre liberalismo como ideología y como práctica política enraizada en la filosofía liberal. La primera es la que conduce al régimen misionero, imperialista. La segunda es la que origina una vida civilizada, la de la sociedad civil. En su lenguaje, podría decirse que la religión política fundamentalista del imperialismo liberal concibe a "Estados Unidos como garante final de la libertad en el mundo" (2017, p. 241). La dificultad de esto consiste en que lleva al límite de lo posible la creencia en la universalidad del liberalismo democrático como modelo de orden y paz en un mundo irremediabilmente plural en valores intrínsecos y culturas. Tal es así que "a veces, no hay paz porque las personas no quieren paz. Tal vez deseen la victoria de la 'única fe verdadera', ya sea esta una religión tradicional o un sucesor laico de aquella, como el comunismo, la democracia o los derechos humanos universales" (2017, p. 272). De manera contraintuitiva, la filosofía que aspira a la paz mundial no puede llevar a otra cosa que al caos cuando se la ideologiza e impone por la fuerza. Aunque se pudiera

imponer de manera no agresiva, como un *soft power* (Nye, 2004), aun con ello sería conflictiva porque, de todos modos, colisionará con otras visiones irreductibles de la realidad.

Ahora bien, el elemento religioso del liberalismo no se ve únicamente en lo que toca a las creencias tras el imperialismo de Estados Unidos y los Estados aliados. Hay también, puede pensarse así, una activación de prácticas en torno a esta creencia. En efecto, “los Estados no actúan únicamente con el objeto de proteger sus intereses: también vehiculan mitos, fantasías y psicosis de masas” (Gray, 2017, p. 290). Existe una dimensión antropológica que va más allá de la pura ideología, a la cual el Estado puede apelar. Esta dimensión es activada para los fines de la creencia ya no de una religión establecida sino del Estado. Puesto que “los seres humanos tienen necesidades que no pueden satisfacerse por ningún medio racional” (2017, p. 291), el Estado apela a estas necesidades trascendentes como si él fuera una religión y como si el ciudadano fuera equivalente a un feligrés.

Llegado a este punto, la pregunta inevitable de Gray, para quien lo anterior en absoluto es aceptable, es cómo afrontarlo o solucionarlo. Afirma que “los mitos laicos reproducen la forma narrativa del género apocalíptico cristiano y, si existe algún modo de atemperar la violencia de la fe, este debe empezar por cuestionar dichos mitos” (Gray, 2017, p. 301). Aquí el lenguaje ya no es el del fundamentalismo o la religión política, sino el del liberalismo como un mito: no como falsedad, sino como una cierta creencia que le da sentido a una comunidad cualquiera. El liberalismo, cabe dejar nota, ha sido abordado de este modo también, por ejemplo, desde una perspectiva iliberal (Simpson, 2018) y una antropológica (Asad, 2003). Lo que resulta llamativo es que Gray aplica el pluralismo de valores, pero no para cuestionar las pretensiones liberales en una comunidad política, sino las pretensiones liberales a escala internacional. ¿Cómo el mito liberal podría darle sentido a la pluralidad de culturas y sus consecuentes formas políticas, que pueblan el planeta? No puede: “En el futuro, habrá Estados autoritarios y repúblicas liberales, democracias teocráticas y tiranías laicas, imperios, ciudades-Estado y numerosos regímenes mixtos, como los hubo en el pasado” (2017, p. 303). Gray adopta una clara posición realista, en términos de relaciones internacionales, fundada sobre el pluralismo de valores y entiende que, así como en la sociedad civil no se puede alcanzar un acuerdo ideal, en el ámbito internacional tampoco se puede.

Con recurrencia, ataca Gray incansablemente la “fe laica en el progreso” (2017, p. 44), la “fe en la violencia” (2017, p. 49), la “fe en la utopía” (2017, p. 269) y la “fe irracional en el futuro” (2017, p. 297). Al tratar al liberalismo como una religión más, un mito también, la propuesta de Gray finalmente no ha sido otra que una desmitologización del liberalismo a escala doméstica y global.

2. Milbank

2.1. Crítica al liberalismo

John Milbank es un teólogo perteneciente al ala anglocatólica de la Iglesia de Inglaterra. Esto significa que sus afinidades se encuentran más cerca de la tradición católica que del protestantismo en su variada gama de expresiones. Milbank (2009c), además, se considera parte de la tradición socialista cristiana, alejada del marxismo y el socialismo secular, antiestatista, de origen tanto católico como anglicano y particularmente inglesa. En el caso anglicano, esta tradición encuentra sus orígenes a mediados del siglo XIX, y propuso fundir elementos de filosofía socialista con teología cristiana (Forde, 2020). De ese modo, lo socialista y lo cristiano se combinan para buscar mayor justicia para trabajadores y pobres en las sociedades industriales. Manteniéndose en la izquierda (Milbank, 2009b), aunque distante de otras expresiones de izquierda cristiana, como la teología de la liberación (Milbank, 1997), Milbank llama a una reconsideración del elemento religioso en ese sector político.

Se lo ha considerado un antiliberal y *new traditionalist* (“nuevo tradicionalista”) por su enfoque político (Stout, 2004). Además, en su socialismo cristiano y en el de la corriente que ha encabezado, la ortodoxia radical, no se ha dejado de observar una tendencia a la utopía (Stout, 2004). En 1990 apareció su obra *Theology and Social Theory*, bajo el supuesto reconocido por el propio Milbank de que “solo una visión teológica podía desafiar la hegemonía emergente del neoliberalismo” en la era Thatcher (Milbank, 2006, p. xi). En dicha obra se aprecia la construcción de un argumento que coloca en oposición a las tradiciones cristiana y liberal. En efecto, la “razón secular”, señala en su prólogo a la segunda edición, “es vista no como lo que ella misma primariamente proclama ser, llámese lo secular, sino más bien como una heterodoxia disfrazada con varias franjas, como un paganismo revivido y un nihilismo

religioso" (2006, p. xiv). Su teología política consiste en recuperar el rol público de la religión frente al liberalismo y el secularismo, en especial frente a la "tiranía política" que representa para él el neoliberalismo.

Su comprensión política del liberalismo puede verse con claridad en el texto "Liberality versus Liberalism", de 2006. Siguiendo el planteamiento de *Theology and Social Theory*, apunta a la raíz teológica del liberalismo, señalando que "comienza con una naturalización encubierta del pecado original como egoísmo original: nuestro propio egotismo que nosotros pretendemos nutrir, y aún más, el egotismo del otro contra el que necesitamos protección" (Milbank, 2009b, p. 70). De aquí se desprende que una política "específicamente liberal" tenderá hacia:

[...] una supuesta protección contra los elementos extraños: el terrorista, el refugiado, la persona de otra raza, el extranjero, el criminal. El populismo parece ser de forma creciente una deriva inevitable de la democracia liberal sin calificativos. Se hace gala de una pretendida defensa de esta última para justificar la suspensión de libertades civiles y de las tomas de decisión democráticas. Por las razones que acabamos de ver, no se trata exactamente de una amenaza exterior y reaccionaria contra los valores liberales: por el contrario, es el mismo liberalismo el que tiende a cancelar aquellos valores de liberalidad (juicio justo, derecho a defensa, presunción de inocencia, *habeas corpus*, cierta libertad de discurso y de investigación, buen trato a los convictos) que había *asumido* (2009b, p. 70).

De ese modo, lo que pareciera ajeno al liberalismo, o una deformación, en realidad para Milbank es su consecuencia lógica, es el liberalismo puesto en acción, y "da ese giro siniestro cuando lo único que propugna es el mercado libre y el Estado-nación como unidad competitiva. El gobierno tenderá a convertirse enteramente en una función policial y militar" (2009b, p. 70). Por contraparte, la "liberalidad" es definida como un "credo de generosidad" (2009b, p. 77) que habría de imponerse a la lógica liberal del contrato. Así se pueden afrontar las consecuencias del "moderno" liberalismo como la pobreza, la desigualdad, la erosión de los cuerpos intermedios y la crisis ecológica. Para ello es fundamental, sostiene Milbank, que el cristianismo católico, en sus diversas formas,

retome su tradición crítica del liberalismo por radicalidad y no conservadurismo.

Ahora bien, su idea de que la izquierda debiese reconsiderar el elemento religioso no es solo para nutrir un relato político. Milbank arriba a proposiciones concretas como, por ejemplo, que en materia de comercio “necesitamos ver una emergencia de la banca cooperativa (supervisada quizás por organismos eclesiales, islámicos y judaicos) para regular y adjudicar las interacciones entre los muchos modos diferentes de esfuerzo cooperativo” (2009b, p. 80).

Posteriormente en 2015 desarrolló la distinción entre liberalismo y “política del alma” (*politics of the soul*). Apelando a la no existencia de un área neutral en lo que refiere a la fundamentación metafísica de principios, plantea que las asunciones liberales llevan inevitablemente al materialismo al dejar de lado la dimensión espiritual del ser humano, tal como la han entendido distintas culturas y filosofías. El liberalismo busca conseguir el mal menor, pero al costo de hacerlo sobre las tendencias humanas más negativas (Milbank, 2015). Además, aventura Milbank que, pese a que en Rousseau se encuentra una versión inocente del ser humano, en contraposición a Hobbes, aun así, la situación actual consiste en que se tiene una “combinación de liberalismo hobbesiano de derechas en economía y un liberalismo rousseauniano de izquierdas en cultura” (2015, p. 103). No obstante, se mantiene la falta de política del alma. La contraposición queda del siguiente modo:

Mientras que el cristianismo creía que la realidad era originalmente y en el fondo pacífica, y solo violenta debido a la irrupción del pecado, y con todo en la práctica usualmente había fomentado la guerra, el liberalismo revierte exactamente esto. En nombre de reducir el conflicto, el liberalismo sin embargo pensó que la realidad era inherentemente agonística y los humanos naturalmente egotistas e inclinados al conflicto (Milbank, 2015, p. 102).

Es por esto que Milbank no puede aceptar al liberalismo, pues implicaría reconocer que se puede fundar un orden sobre la “amoralidad” y el “vicio”. A su turno, esta perspectiva es determinante para comprender el modo en que aborda la cuestión del liberalismo a escala internacional.

2.1. De la apariencia secular a la teología geopolítica

Puede decirse que la crítica de Milbank al orden internacional liberal se sostiene sobre la cuestión de la soberanía. En 2002, refiriéndose a la situación global, señalaba:

Las nociones teocráticas de soberanía no son simplemente algo arcaico dentro del islam, que está contra nuestra modernidad occidental. En varios sentidos las nociones teocráticas son específicamente modernas en su positividad y formalidad (como indicó Carl Schmitt). Bush, en una crisis, ha apelado al supuesto destino divino de América, y es el judaísmo moderno el que ha desembocado en una forma estatista, sionista. Ahora está surgiendo una terrible simbiosis entre el sionismo y la lectura literalista americana protestante y no cristiana del Antiguo Testamento en la tradición puritana, que iguala al anglo-sajonismo [*Anglo-Saxondom*] con Israel (Milbank, 2002, p. 313).

Tanto para Gray como para Milbank los acontecimientos posteriores al 9/11 dejan al descubierto una forma particular de operar del liberalismo a escala global. Es de aquí que Milbank desarrolla su concepto de “teología geopolítica”, trabajado en un texto publicado en 2009 y titulado “Geopolitical Theology: Economy, Religion and Empire after 9/11”. Volveremos luego sobre la alusión a Carl Schmitt, pues nos parece capital para comprender su análisis del asunto.

En general, la relación entre geopolítica y religión puede encontrarse en a lo menos cuatro formas. La geopolítica puede entenderse como una “realidad”, según la cual hay religiones en conflicto en un marco territorial determinado. También puede ser una “disciplina”, esto es, un marco teórico específico para estudiar problemas de índole geopolítica en que en ciertos territorios hay rivalidades de poder entre grupos religiosos. Luego, puede ser un “pensamiento o visión”, es decir, el “deber ser” que se le asigna a un territorio o espacio geográfico desde una perspectiva religiosa. Finalmente, también puede entenderse como la formulación de estrategias por parte de actores para intervenir en cuestiones de orden geopolítico. Aquí la religión es utilizada en el marco de algún diseño para conseguir cierto fin en ese terreno (Portillo,

2013). Si hubiese que encuadrar las ideas de Milbank según estas cuatro distinciones, podría decirse que su pensamiento es una “disciplina” en el sentido que formula un marco teórico para entender las relaciones entre religión y geopolítica.

En el texto referido, Milbank (2009a) observa varios fenómenos en la escena internacional como la globalización, el capitalismo anárquico, los estados autoritarios, el neoimperialismo y el aparente retorno de la religión. En términos analíticos, toma distancia explícitamente de la lectura neomarxista del contexto internacional, pues considera que las relaciones económicas internacionales no se circunscriben solo a una dimensión material, sino a una religiosa igualmente. Aquí, aunque no menciona explícitamente la forma de su abordaje, es posible distinguir dos modos en que Milbank pone a interactuar la geopolítica con la religión: el primero de ellos consiste en examinar los fenómenos religiosos globales explícitos y su relación con los asuntos políticos. Así, menciona por ejemplo el apoyo judío al Estado de Israel en alianza con evangélicos; luego el evangelicalismo conservador y su vinculación con el capitalismo; les sigue el resurgimiento del islam y, finalmente, el resurgimiento del papado y el catolicismo.

El segundo modo consiste en perfilar lo que es, propiamente, una “teología geopolítica”. Su pregunta es: si capital, imperio y la forma de globalización actual son un “modo desviado de cristianismo” (Milbank, 2009a, p. 97), entonces es necesario examinar el componente religioso de aquello, entendiendo el significado de “religión” en un sentido amplio como lo que “une entre sí” (*binding together*), pues es el punto en que imaginación y práctica se enlazan (2009a, p. 98). De lo que se trata aquí es que el orden capitalista neoliberal global consta, para Milbank, de una matriz religiosa y, en cuanto tal, “si el capitalismo es una cuasi-religión, también permanece como una herejía cristiana” (2009a, p. 95).

Esta relación compleja entre religión y economía, en la cual economía en general es religión y viceversa (Milbank, 2009a), se define en el marco de la “teología geopolítica” en un sentido schmittiano. Si para Carl Schmitt (2009) los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados, para Milbank puede decirse que los conceptos teológicos del orden económico global moderno son conceptos teológicos secularizados. En sus propios términos: “es el caso que la globalización, el gobierno universal o ‘imperio’, y una economía global compartida son, de hecho, los resultados del legado cristiano” (Milbank, 2009a, p. 99) y las relaciones internacionales del occidente cristiano tienen

orígenes teológicos (2009a, p. 106). Nociones como “gobierno universal” e “imperio” no son comprensibles sino atendiendo a la estrecha relación que hubo entre cristianismo —católico romano particularmente para el Occidente— y política. Es de ahí que se desprende, como una desviación teológica herética, el liberalismo y todo lo que Milbank asocia con él. La tendencia al universalismo terrestre, esto es, a querer expandirse por el orbe (es decir, implica él, globalización), es algo propiamente cristiano católico.

Estareflexiónsobreenelnúcleoteológico delageopolíticacontemporánea es la que, en efecto, nos lleva de regreso a la cuestión de la soberanía. Schmitt observó el componente teológico-político tras la soberanía estatal, y Milbank lo ve reflejado en un país como Estados Unidos. Si en 2002 Milbank afirmaba que las nociones teocráticas de soberanía son específicamente modernas, en 2009 sostiene que “el surgimiento de una soberanía política absoluta pura es una permutación” (2009a, p. 109) de modelos heréticos cristianos, refiriéndose a las herejías del arrianismo y nestorianismo. Es desde el núcleo teológico de la soberanía estatal que Milbank arriba a la idea de que el orden internacional actual responde a una herejía cristiana y que, por ende, solo puede ser reemplazada con cristianismo.

3. Dos postliberalismos

3.1. El postliberalismo de Gray: pluralismo de valores

El “postliberalismo” de Gray se desarrolla a partir de su concepto de “liberalismo”, expuesto a lo largo de varios trabajos, como *Liberalisms* (1989), *Two Faces of Liberalism* (2001) y *Post-Liberalism* (1996). Al discutir el problema de la identidad de una cierta tradición intelectual liberal, y realizando un balance de su propio pensamiento, señala que la interpretación que sostuvo antes, según la cual el liberalismo puede ser dividido en las versiones clásica y revisionista, es errónea (Gray, 1996, p. 285). En vista de esta autocrítica, resulta más apropiado seguir la noción de liberalismo que tiene Gray al momento de escribir *Post-Liberalism*. Señala el autor que:

[...] la posición defendida aquí es postliberal en cuanto que rechaza las afirmaciones fundacionalistas del fundamentalismo liberal. Es decir, niega que solo los regímenes liberales son legítimos para todos los

seres humanos. Los seres humanos han florecido en regímenes que no cobijan una sociedad civil liberal, y hay formas de florecimiento humano que son expulsadas en regímenes liberales. Los órdenes liberales no tienen, entonces, autoridad universal o apodíctica, contrariamente a la filosofía política liberal (Gray, 1996, p. 284).

Resulta sugestivo que el autor utilice un término convencionalmente asociado a las religiones para referirse a una forma no religiosa de pensar el orden político. Al escribir sobre fundamentalismo liberal como se podría escribir sobre fundamentalismo cristiano o musulmán, pareciera que Gray llama la atención, más que sobre un conjunto de ideas, sobre una actitud respecto a ellas. No son ideas a las que solo se considera verdaderas —lo cual de suyo ya es un problema intelectual para el liberalismo—: también son ideas que, en cuanto verdaderas, deben ser aceptadas por todos. De forma aún más clara, Gray dirá que “el peligro que enfrentamos en las sociedades civiles establecidas de Occidente es el de la corrosión de las practicas liberales por la ideología liberal” (1996, p. 327). El problema es la “ideología liberal”, no las “prácticas liberales” ni las instituciones liberales. Puede advertirse que estos elementos aparecen siete años después en *Two Faces of Liberalism*, en que Gray (2001, p. 31) retoma el empleo de la categoría “fundamentalismo” para cierta forma universalista de liberalismo ideológico y, de la misma manera, distingue la tolerancia liberal entre aquella que persigue alguna forma de vida ideal, y aquella que reconoce el pluralismo de valores (Gray, 2001, p. 12). A su juicio, “lo que es nuevo en el mundo moderno no es la aceptación de la diversidad en estilos de vida sino su hostilidad a las jerarquías” (2001, p. 4). Por lo tanto, lo que está siempre en juego es el deseo de jerarquizar.

Veamos, entonces, en qué se diferencian ideología liberal de práctica liberal. A juicio de Gray, hay cuatro grandes ideas que caracterizan al liberalismo y que pueden ser defendidas racionalmente cuando se contextualizan como elementos propios de las sociedades tardo o postmodernas: el individualismo moral o normativo, el universalismo, el meliorismo (*meliorism*) y el igualitarismo.

El individualismo moral o normativo es aquella idea que sostiene que no hay otro valor último excepto los estados mentales y sentimientos del individuo. El universalismo, por su parte, es la idea de que todo ser

humano tiene derechos y deberes que se le deben respetar, sin importar sus herencias culturales o circunstancias históricas. El meliorismo es la idea de que las instituciones humanas están abiertas al desarrollo indefinido mediante el ejercicio de la razón crítica. Hay aquí una cierta noción de “progreso”. Por último, el igualitarismo es la negación de cualquier jerarquía natural, moral o política entre los seres humanos, porque la especie humana es una comunidad moral de un solo estatus.

Gray, antes de su análisis, adelanta la conclusión:

[...] ninguna puede resistir la fuerza de una fuerte indeterminación e inconmensurabilidad radical de valores. Considerado como una posición en filosofía política, por lo tanto, el liberalismo es un proyecto fracasado [...] como perspectiva filosófica, está muerto. ¿Qué es, entonces, lo que queda vivo del liberalismo? El aspecto del liberalismo que aún queda vivo para nosotros, defenderé, es la concepción y la realidad histórica de la sociedad civil que nos ha sido legada (1996, p. 287).

Pues bien, estas concepciones resultan en una serie de prácticas contextuales e históricas —materializadas en instituciones— que son defendibles en un contexto de modernidad tardía, y el riesgo latente es que se las comprenda fuera de ese límite. Para el liberalismo que se concibe y busca la forma de vida ideal, las instituciones son aplicaciones de principios universales, mientras que para el liberalismo de pluralismo de valores son el medio para lograr la coexistencia pacífica (Gray, 2001, p. 12). ¿En qué fallan estas cuatro concepciones y qué es lo que se puede rescatar de ellas?

En lo que toca al meliorismo o “las ilusiones del progreso”, se rechaza la creencia en un único conjunto completo de principios que pueden configurar la realidad social. Hay conflictos entre libertades y conflictos entre valores inconmensurables. Se requiere, por tanto, de un objetivo más humilde para la filosofía política porque su fin es elucidar las prácticas y no aspirar a gobernarlas, afirma Gray (1996, p. 288), siguiendo en esto a Michael Oakeshott (1962). Al mismo tiempo, Gray (1996, p. 290) admitirá la teoría del pluralismo objetivo de Isaiah Berlin (1990) porque es un hecho que hay conflictos entre valores últimos que no se pueden resolver racionalmente. En otros términos, si el meliorismo sostiene que las instituciones humanas pueden progresar

indefinidamente mediante el uso crítico de la razón, desde Gray podría decirse que no hay un solo tipo de institución humana y, por tanto, que el progreso no significa lo mismo para todas, lo cual también implica que por tener cada una sus características propias, no puede haber tal cosa como unas mejor que otras.

Para explicar este problema, Gray utiliza como ejemplo el arte. En efecto, no puede decirse que haya una regla general para definir la calidad de una obra artística. En cada cultura estas reglas son distintas y, por lo tanto, el progreso o decadencia artística no se da dentro de la historia humana en general, sino dentro de tradiciones con sus propias normas internas. En sus palabras, “el tema de la inconmensurabilidad entre los bienes artísticos afirma [...] que no hay una forma de gran arte que sea la mejor, dado que no hay un estándar general por el que se pueda hacer tal juicio” (1996, p. 289). Esta noción de “pluralismo” acaba con la idea de la vida humana perfecta, porque muestra que hay variadas formas de “perfección” según el punto de vista de los valores que se adopten y, al situar todo aquello en los contextos particulares en que se da, el enfoque pluralista niega también la noción de una “historia humana” como un todo que puede tener significado omniabarcante. Tal significado solo puede existir en el marco de una u otra visión de mundo que la haga admisible. Así, no hay una mejora continua ni transversal de la humanidad como un todo, pues tal cosa solo ha de ser una presunción de una de las tantas visiones de mundo que se expresan en la pluralidad de la historia y, si hay tal progreso, solo puede ocurrir dentro de una civilización para la cual esa noción sea aceptable.

Los componentes universalista e igualitario del “síndrome liberal”, por su parte, son complementarios, señala Gray, debido a que el universalismo promueve que hay una serie de principios conferidos a todos los seres humanos y que esto a su vez comprende ciertas igualdades básicas, como enseña el igualitarismo. El pluralismo de valores da un golpe importante a ambas tendencias en la medida que hay una diversidad de bienes humanos y formas de florecimiento alcanzadas en las distintas sociedades. En sus términos:

[...] las políticas morales nunca se basan en derechos, debido a que los derechos nunca son ellos mismos fundacionales, sino más bien intermediarios entre reclamaciones sobre intereses humanos que son vitales para el bienestar y reclamaciones sobre obligaciones

que es razonable imponer sobre otros de acuerdo a estos intereses. En otras palabras, los derechos ganan su contenido desde los requerimientos del bienestar humano, y serán variables así como varían las demandas de bienestar humano (Gray, 1996, p. 303).

Finalmente, el individualismo normativo es entendido como cualquier teoría moral que no reconozca ningún valor intrínseco a cualquier bien colectivo y que, por tanto, considere que el valor de cualquier bien de este último tipo solo tiene un fin instrumental a aquello que sí tiene valor intrínseco: el individuo y su situación. Lo que ataca Gray es la idea de que solo esta forma de comprender la vida puede reportar un auténtico florecimiento. En efecto, “el individualismo nunca es lo fundamental en lo que tiene valor. Lo que tiene valor (en el mundo humano) es la forma de vida, incluso si, paradójicamente, esta es una forma de vida individualista” (1996, p. 311). Para Gray, nadie tiene la capacidad de ser el individuo radicalmente situado capaz de escoger libremente, puesto que incluso la condición posmoderna de profundo pluralismo no se elige, del mismo modo que no se elige nacer, por ejemplo, en un país de valores teocráticos. Así, no es el individualismo en cuanto tal lo que importa, sino la forma de vida, y aun cuando al individualismo se le reconoce su justo valor, aquello se hace entendiéndolo como un producto histórica y contextualmente situado.

Lo que queda del liberalismo, según Gray (1996, p. 314), es la sociedad civil, que tiene por características el ser tolerante a la diversidad de perspectivas religiosas y políticas y en la que el Estado no busca imponer una doctrina comprehensiva; esto es una forma de pervivencia del individualismo. Además, en ella tanto el gobierno como el ciudadano restringen su conducta al imperio de la ley (1996, p. 315), conservándose así el igualitarismo ante la ley, que es la única igualdad necesaria en una sociedad civil. En ella existe la institución de la propiedad privada (1996, p. 315) y se la puede identificar con el capitalismo de mercado (1996, p. 316). En lo que toca al meliorismo, una sociedad civil puede mejorar dentro del marco que sus propios términos le permiten. El universalismo, finalmente, sobrevive en la forma de la universalidad de la sociedad civil como condición para la prosperidad y paz de cualquier civilización moderna. Esta noción de “sociedad civil”, que es la posición postliberal de Gray, puede resumirse en una de sus famosas ideas: “no necesitamos valores comunes para vivir juntos en

paz. Necesitamos instituciones comunes en las que puedan coexistir muchas formas de vida” (2001, p. 40).

La perspectiva postliberal de Gray es un correctivo crítico que desmitologiza al liberalismo doméstico, y por ello permite luego desmitologizar el imperialismo liberal. Invita a renunciar a la idea de que la creencia en valores universales lleve lógicamente a la búsqueda de su imposición, y que la igualdad liberal no es el único valor que garantiza el florecimiento humano. Lleva a moderar las expectativas respecto al alcance del individualismo liberal porque hay contextos en que aquello no es reconocido como el valor último, y lleva a comprender que la idea de progreso concebida en el mundo occidental liberal contemporáneo pertenece a un contexto histórico que le permite existir. Lo que es progreso para el liberalismo democrático occidental, no lo es bajo otras formas de vida. De este modo, se produce un descentramiento, una puesta en perspectiva que disocia a la pretensión histórica de la realidad histórica del liberalismo. Se pueden conservar las prácticas liberales y sus beneficios a la vez que renunciar a su ideologización tanto a escala doméstica como global.

3.2. El postliberalismo de Milbank: política de la virtud

Las ideas de Gray han sido objeto de reflexión en la obra de John Milbank, lo cual queda reflejado particularmente en un libro escrito junto con el politólogo alemán Adrian Pabst. En *The Politics of Virtue*, Milbank y Pabst (2016) atienden las críticas y diagnósticos de Gray al liberalismo en su clave postliberal, pero no apuestan por un pesimismo y por la inconmensurabilidad de posturas, sino por reafirmar un comunitarismo de valores sustantivos. Aunque comparten la crítica de Gray, para ellos la situación postliberal no ha de conformarse con el pluralismo de valores, sino que ha de orientarse desde y más allá de una visión comunitarista del orden social en la que haya una “primacía de la libertad positiva y una visión sustantiva de un verdadero florecimiento humano” (Milbank y Pabst, 2016, p. 384). En efecto, lo que buscan es una:

[...] combinación de élites honorables y virtuosas con una mayor participación popular; un mayor sentido de deber cultural y jerarquía de valor y honor, junto con mucho más igualdad real y genuina libertad creativa en los ámbitos político y económico. Esto sería realizable mediante un enfoque mutualista renovado en ambos,

asuntos domésticos y exteriores, que sustituya a la dominancia del mercado, el Estado y la tecnocracia con la primacía de la sociedad, la cultura y las relaciones interpersonales (Milbank y Pabst, 2016, pp. 1-2).

Esto implica que el postliberalismo, teóricamente, no tiene solo un resultado. Más bien, se trataría de un “momento”, como lo llama Pabst (2020, p. 177) en otra ocasión. En lo que toca al debate británico contemporáneo en torno al Brexit, Pabst (2017) desarrolló su noción del postliberalismo como una alternativa que conjuga la preocupación por la sociedad sobre el mercado y el Estado y el énfasis en la importancia de las familias y grupos sociales como los primeros a los que se debe lealtad. Pero, además, dos años antes de *The Politics of Virtue*, Milbank y Pabst ya sostenían que la realidad actual de Inglaterra se podía observar en dos aspectos cruciales: primero, la expansión del Estado y del mercado a expensas de la sociedad civil, y segundo, la retirada de la Iglesia anglicana de sus labores caritativas, sociales, educacionales y culturales (Milbank y Pabst, 2014). Es a partir de esto que piensan en una política postliberal en la cual la Iglesia de Inglaterra puede jugar un rol determinante en fortalecer la sociedad civil frente al Estado y al mercado.

Al igual que con Gray, la noción de “postliberalismo” de Milbank y Pabst arranca de una valoración general del liberalismo. Puede decirse que la perspectiva que Milbank tiene sobre el liberalismo se proyecta plenamente en el trabajo escrito con Pabst. En efecto, la idea de que se está ante dos liberalismos relacionados, el hobbesiano de derechas en economía y el rousseauiano de izquierdas en cultura (Milbank, 2015), es el punto de partida de la obra con Pabst, pues ambos liberalismos siempre estuvieron en una “alianza secreta” (Milbank y Pabst, 2016, p. 1). Pero no solo eso, también señalan que los cuatro elementos que Gray engloba como aspectos liberales —junto con otros—, si bien puede que el liberalismo los presente de una manera distintiva, no pertenecen en absoluto al liberalismo. Aquí, entonces, recurren a la distinción entre liberalidad y liberalismo, aventurada ya por Milbank (2009b), explicando la liberalidad como el supuesto de que “las sociedades están más fundamentalmente unidas por la generosidad mutua que por el contrato” (Milbank y Pabst, 2016, p. 81). Enraizando esos valores en la cultura grecorromana, el Medievo y el Renacimiento, los autores sostienen que una:

[...] política de la virtud, necesariamente como política del alma, tiende a estar asegurada por existir al interior de un gobierno [*polity*] de comunidad “transpolítica”, orientado más allá del tiempo hacia la eternidad, y dedicado a ideales más rigurosos que la comunidad en general, los que sin embargo sirven para guiarla (Milbank y Pabst, 2016, p. 30).

Lo que el liberalismo hace es “minar el rol de una comunidad psíquica abarcadora” y dejar al individuo al arbitrio de una “colectividad anónima” (2016, p. 31). El liberalismo por definición es, entonces, independiente de otros elementos con los que se lo quiera caracterizar y de sus distintas vertientes, “la primacía del individuo” (2016, p. 33), con la cual se producen otros fenómenos:

Siempre aliado con esta primacía está el reemplazo de nociones de “bien” o “verdad” sustantivas con los derechos subjetivos como lo último, fundamentados subjetiva y voluntaristamente; la sustitución del contrato social formal en lugar de la unidad sustancial prescrita y el privilegio del progreso (hacia la libertad negativa) y las “leyes de la historia” (implicando la necesaria “racionalidad” y, por tanto, necesidad lógica de este progreso) por sobre la tradición y la contingencia (2016, p. 33).

Así, el liberalismo es “atomista” y oscila, señalan Milbank y Pabst, entre la subjetividad individual y la unidad colectiva. La alternativa postliberal de “política de la virtud” que ofrecen consiste en unir “más justicia económica con reciprocidad social” (2016, p. 3). Definido el postliberalismo como “la primacía del bien común” (2016, p. 72), los autores explican que esta perspectiva se compone de cinco elementos: cultura del honor, la comunidad como combinación de virtud y don, verdadero socialismo, pluralismo político y corporativismo genuino. Una cultura del honor, sobre todo en el ámbito económico y de negocios, no se alcanza solo con leyes: requiere un nuevo *ethos* que haga que dicha actividad trascienda el solo interés propio. Sobre la comunidad, por su parte, se propone una recuperación del compromiso ético con el grupo de pertenencia, de modo que la búsqueda de restablecimiento de comunidad de la clase trabajadora, con la búsqueda de más realización

holística de las clases medias, lleve a una combinación de trabajo con familia y comunidad. Con “verdadero socialismo” se refieren a retomar la reciprocidad que caracterizó al socialismo británico, es decir, prácticas sociales de asistencia mutua frente al Estado y al mercado. En cuanto al pluralismo político, refiere a la concepción de que los derechos no solo son individuales, sino que también debe reconocerse a los grupos sociales, es decir, a los cuerpos intermedios que se encuentran entre el Estado y el individuo. Por último, el corporativismo consiste en no separar lo político de lo social, ni lo económico de lo político, sino en la distribución de responsabilidad hacia las formaciones intermedias. En todo esto, no pierden de vista el componente jerárquico ni el religioso.

Liberalismo económico y liberalismo cultural potencian los derechos individuales, pero descuidan a los cuerpos intermedios, al tiempo que también están estrechamente relacionados con el Estado. El postliberalismo que proponen, entonces, busca ir más allá del individuo y del Estado, y apela a distintas modalidades de orden y organización social que fortalezcan a los cuerpos intermedios, los grupos sociales que componen el espacio que queda entre el individuo y el Estado.

Este postliberalismo tampoco descuida pronunciarse sobre el “imperialismo liberal” conducido por Estados Unidos a través de las Naciones Unidas. Respecto a la situación global, Milbank y Pabst plantean que, dado que las relaciones internacionales han estado marcadas por el secularismo en las últimas décadas, es conveniente “reinyectar” la tradición del realismo cristiano como marco de comprensión de dichas relaciones por poner énfasis en la primacía de las fuerzas culturales. Proponen la implementación de un modelo “asociativo” (2016, p. 361) basado en una comprensión metafísica que está constituida por el reconocimiento del origen trascendente de valores inmanentes. De ese modo, se antepone la cooperación al contrato. Así, además, se reconoce la pluralidad y la idea de bien común:

Tomados en conjunto, el compromiso con el bien común y el corporativismo constitucional por parte de potencias como Gran Bretaña y sus aliados, en teoría podría transformar el modelo dominante de globalización neoliberal. El foco en fines sustantivos compartidos puede corregir la fijación ya sea con relaciones instrumentales y transaccionales (intereses corporativos meramente nacionales o internacionales) y

con ataduras procedimentales (compromiso con reglas comunes y cuerpos reguladores) hacia la realidad de vínculos compartidos culturales y sociales que importan más en un mundo crecientemente globalizado (2016, p. 361)

Así las cosas, el postliberalismo de Milbank y Pabst a escala internacional propone, por un lado, que se reconozcan principios distintos de los liberales seculares, pero al mismo tiempo propone que el foco de la globalización neoliberal debe revertirse implementando un modelo alternativo basado en la aceptación de una comprensión metafísica de la realidad. En suma, tanto en lo doméstico como en lo global, Milbank invita a establecer valores sustantivos y jerarquías. Así, la política de la virtud se opone al pluralismo de valores de Gray, que no busca ni jerarquización de valores ni establecimiento de valores específicos, ni en lo global ni lo doméstico.

Consideraciones finales

Revisadas las posturas de Gray y Milbank frente al liberalismo a escala global, su relación con lo religioso y las propuestas postliberales de ambos, cabe una reflexión sobre la significancia de estas ideas a la luz de la escena contemporánea. Lo primero que resalta es el hecho de que Gray es, todavía, un tipo de liberal, mientras que Milbank es un decidido opositor. Pero de fondo, lo que yace es una oposición de posturas frente al ser humano: Gray es un pesimista antropológico, pero Milbank prefiere el optimismo. Sobre ello descansa la posibilidad de construir un mundo virtuoso. El primero busca liberar al liberalismo del riesgo de volverse religioso, pero el segundo busca combatirlo por ser una expresión religiosa herética. En un estilo como el de Voegelin, Gray analiza el problema del liberalismo como religión política, y en un estilo como el de Schmitt, Milbank analiza el problema de que los conceptos del mundo liberal sean de origen teológico.

Estas observaciones repercuten en la forma de pensar la realidad política doméstica y global. Gray prefiere el *modus vivendi* en ambos terrenos. Sabe que en las sociedades no se podrá estar siempre de acuerdo porque hay cuestiones fundamentales irreconciliables y, por ende, confía en instituciones que permitan el pluralismo de valores. Del mismo modo, sabe que la exportación imperial del liberalismo es una empresa utópica y acepta la realidad plural del escenario global.

Milbank, por su parte, busca abiertamente una mayor injerencia religiosa por la vía de una mayor aceptación de los elementos religiosos en las izquierdas y particularmente promoviendo su concepción de política de la virtud socialista cristiana en la política nacional. Del mismo modo, propone que el orden internacional esté orientado abiertamente por una concepción metafísica de la realidad. A escala doméstica y global, pluralismo de valores y política de la virtud se oponen, finalmente, porque el primero no busca establecer una jerarquía valórica, mientras que la segunda se plantea ella misma como una escala de valores. Una admite que el florecimiento humano puede alcanzarse de maneras diferentes, mientras la otra cree ser ella la mejor forma de alcanzar dicho florecimiento. Si el liberalismo se ha vuelto una religión política como piensa Gray, o si es una heterodoxia cristiana como piensa Milbank, las opciones que se ofrecen son dos: desmitologizarlo para mantener un cierto *modus vivendi*, o reemplazarlo por otra religión, un tipo de interpretación política no herética del cristianismo.

Es aquí que cabe el ejercicio evaluativo pues, aunque el problema teológico-político tratado se remite al campo académico, no deja de tener significancia en el escenario contemporáneo del mundo occidental —dentro del cual también consideramos a Latinoamérica— y global. Dentro del mundo occidental, las instituciones liberales han logrado sostener con diverso éxito el pluralismo dentro de las distintas sociedades. No obstante, fenómenos como autoritarismos diversos, el populismo y la injerencia pública de ciertas expresiones religiosas insatisfechas con el pluralismo, parecieran poner en entredicho dichas instituciones. A nivel global, no se observa solo el ascenso de modelos alternativos al liberalismo democrático, sino que en realidad históricamente siempre ha habido culturas y tradiciones políticas distintas que son reivindicadas por Estados, y esto se hace evidente en la situación de multipolaridad actual. Así las cosas, tanto a nivel internacional como dentro de los países occidentales el liberalismo democrático se ve bajo asedio.

En este contexto, para ponderar cuál de los dos pensadores ofrece un marco de pensamiento para abordar de manera más apropiada la realidad de la pluralidad, resulta útil leerlos a ambos desde la perspectiva del otro. Si bien, de acuerdo con el fundamentalismo liberal, las ideas de Milbank deberían ser excluidas del debate, lo cierto es que desde la mirada de Gray son admisibles dentro del *modus vivendi* de pluralismo de valores, tanto en lo doméstico como en lo internacional. El socialismo cristiano a la inglesa y la mirada metafísica de participación

internacional pueden convivir con otras nociones. Evidentemente, en este modelo las ideas de Milbank no podrían posicionarse como valores sustantivos para todos, pero tampoco habría impedimento para que las practicasen quienes las aceptan. Ahora bien, si las ideas de Gray se miran desde el marco de Milbank, el resultado es diferente. Las ideas del primero no son admisibles porque, aunque Gray desmitologiza el liberalismo y lo conserva como una práctica, para Milbank el liberalismo en sí mismo sigue siendo un problema fundamental. En este sentido, la política de la virtud tiene un componente exclusivista que, hipotéticamente implementado, tendría dificultades con el pluralismo de valores porque se concibe a sí mismo como un esquema de valores que debe ser predominante. Esto no quiere decir que la política de la virtud no pueda contribuir a la convivencia, pero el escenario actual no es propicio para que ideas como esas moldeen el conjunto de una sociedad.

A nivel internacional, la idea de Milbank de recuperar el realismo cristiano y la dimensión metafísica de la realidad frente a la globalización neoliberal puede encontrar resonancia en aquellas regiones en que el liberalismo y la secularización no son bien recibidos. Su limitación está, más bien, dentro del mundo occidental secularizado, en el que una perspectiva así difícilmente sea vista como otra cosa que una interpretación occidental del cristianismo, la que además no es extensiva a todos los que se llaman cristianos. A nivel doméstico, la política cristiana no concita las adhesiones democráticas de décadas pasadas —salvo las expresiones conservadoras de los últimos años—. Si, como él piensa, la unidad sustancial prescrita fue sustituida por el contrato social, entonces uno de los mayores problemas de su posición es precisamente que necesita que la idea de la unidad sustancial vuelva a ser plausible. En este contexto, la viabilidad de un proyecto socialista cristiano requeriría previamente de un cambio profundo de estado de cosas en cuanto al valor asignado a las religiones y su relación con la vida pública que no parece estar dentro de las expectativas de las sociedades modernas.

Por contraparte, las ideas realistas de Gray en materia internacional parecen más viables porque, si bien no se identifica con una tradición valórico-religiosa, sin embargo, muestra la suficiente amplitud como para dirigirse a ellas y a una amplia audiencia gracias al marco plural de su pensamiento. A nivel doméstico, aunque no propone un cambio radical de estado de cosas, reconoce la importancia de una corrección

y mejoramiento de lo que ya se tiene. No puede desconocerse que las instituciones liberales han ayudado a una relativa paz social en las sociedades occidentales y lejos de buscar un reemplazo, lo que propone es mantenerlas desde una mirada realista. Así, no pide, con ánimo utópico, llegar a una unidad sustancial en lo social ni tampoco buscar una alternativa a la globalización neoliberal. Su propuesta, más modesta, es buscar el mayor bien posible dentro de los márgenes del legado liberal que ha conformado al mundo occidental, y ello se logra mediante la renuncia al fundamentalismo liberal.

Al buscar la matriz religiosa del liberalismo, Milbank inevitablemente acaba por tratarlo como una religión. Si esto se lee desde Gray, podría entenderse como un ataque a la religión política liberal. De ser así, las perspectivas de ambos autores podrían complementarse. Pero si la discusión, como la piensa Milbank, es entre su tipo de cristianismo y el liberalismo sin distinciones como las que hace Gray, entonces no hay solución posible. Uno tendrá que prevalecer sobre el otro. En cambio, si la discusión es entre ideología liberal y práctica liberal, tal como hizo Gray, aquello deja suficiente espacio para el desarrollo y convivencia de ideas distintas, pues una aproximación realista como la suya entiende la pluralidad de valores sin dejar de defender por ello la existencia de la sociedad civil moderna con sus propios y legítimos criterios como una forma específica de sociedad. Puede haber coexistencia pacífica respetando las instituciones liberales y evitando la imposición de los valores de unos sobre otros. Pero la condición de posibilidad de este tipo de sociedad ya no obedece solo a buscar que se sujeten a ella quienes profesan valores distintos de los liberales sino, paradójicamente, a pedirlo de quienes los profesan religiosamente.

Bibliografía

- Anderson, P. (2014). *Imperium et consilium*. Akal.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford University Press.
- Berlin, I. (1990). *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>
- Cohn, N. (2004). *The Pursuit of the Millenium*. Pimlico.
- Critchley, S. (2017). *La fe de los que no tienen fe*. B. Thoilliez (trad.). Trotta.
- Crowder, G. (2007). Gray and the Politics of Pluralism. En J. Horton y G. Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray* (pp. 59-76). Routledge.

- Del Palacio, J. (2012). Conservadurismo británico contemporáneo: John Gray y la teoría política del *modus vivendi*. *Isegoría*, 47, 601-614. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2012.047.12>
- Forde, J. (2020). *Anglican Socialism and Welfare: John Milbank's "Blue Socialist" Thinking and the Church of England's Approach to Welfare since 2008*. [Tesis de doctorado, Universidad de Manchester]. Research Explorer. <https://research.manchester.ac.uk/en/studentTheses/anglican-socialism-and-welfare-john-milbanks-blue-socialist-think/>
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16, 3-18. <https://doi.org/10.1080/07366988909450540>
- Gray, J. (1989). *Liberalisms*. Routledge.
- Gray, J. (1996). What Is Dead and What Is Living in Liberalism? En J. Gray, *Post-Liberalism* (pp. 283-328). Routledge.
- Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo*. M. Salomon (trad.). Paidós.
- Gray, J. (2011a). El fin de la historia, ¿otra vez? En J. Gray, *Anatomía de Gray* (pp. 271-278). A. Santos Mosquera (trad.). Paidós. 271-278.
- Gray, J. (2011b). El *homo sapiens* y la extinción en masa. En J. Gray, *Anatomía de Gray* (pp. 487-494). A. Santos Mosquera (trad.). Paidós.
- Gray, J. (2011c). Orígenes culturales del comunismo soviético. En J. Gray, *Anatomía de Gray* (pp. 257-260). A. Santos Mosquera (trad.). Paidós.
- Gray, J. (2017). *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. A. Santos Mosquera (trad.). Sexto Piso.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. P. Fabra, D. Gamper, F. J. Gil Martín, J. L. López de Lizaga, P. Madrigal y J. C. Velasco (trads.). Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- Hazon, Y. (2018). *The Virtue of Nationalism*. Basic Books.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones*. J. P. Tosa Abadía (trad.). Paidós.
- Kelly, P. (2007). The Social Theory of Anti-Liberalism. En J. Horton y G. Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray* (pp. 25-42). Routledge.
- Milbank, J. y Pabst, A. (2014). The Anglican Polity and the Politics of the Common Good. *Crucible: The Christian Journal of Social Ethics*, 1, 7-15.
- Milbank, J. y Pabst, A. (2016). *The Politics of Virtue*. Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5040/9798881817411>
- Milbank, J. (1997). *The Word Made Strange*. Blackwell.
- Milbank, J. (2002). Sovereignty, Empire, Capital and Terror. *South Atlantic Quarterly*, 101(2), 304-324. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-2-305>

- Milbank, J. (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470694121>
- Milbank, J. (2009a). Geopolitical Theology: Economy, Religion and Empire after 9/11. En M. Morgan (ed.), *The Impact of 9/11 on Religion and Philosophy* (pp. 85-112). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230101609_7
- Milbank, J. (2009b). Liberalidad contra liberalismo. En J. Milbank y A. Pabst, *El pensamiento de John Milbank* (pp. 67-94). S. Montiel Gómez (trad.). Editorial Nuevo Inicio.
- Milbank, J. (2009c). *The Future of Love*. Cascade Books.
- Milbank, J. (2015). The Politics of the Soul. *Open Insight*, 6(9), 91-108. <https://doi.org/10.23924/oi.v6n9a2015.pp91-108.127>
- Nye, J. (2004). *Soft Power*. Public Affairs.
- Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in Politics*. Basic Books.
- Pabst, A. (2017). Postliberalism: The New Centre Ground of British Politics. *The Political Quarterly*, 88(3), 500-509.
- Pabst, A. (2020). The Post-liberal Moment. *Telos*, 190, 177-180. <https://doi.org/10.1111/1467-923X.12363>
- Portillo, A. (2013). Una aproximación a la comprensión de la geopolítica de las religiones. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 23(67), 135-148.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. S. R. Madero Báez (trad.). FCE.
- Scattola, M. (2008). *Teología política*. H. Cardoso (trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. F. J. Conde y J. Navarro Pérez (trads.). Trotta.
- Simpson, P. (2018). *Political Illiberalism*. Routledge.
- Sleat, M. (2013). *Liberal Realism*. Manchester University Press. <https://doi.org/10.7228/manchester/9780719088902.001.0001>
- Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825868>
- Strauss, L. (2011). *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. C. Hilb (ed.). Prometeo Libros.
- Voegelin, E. (2014). *Religiones políticas*. M. Abella Martínez y P. García Guirao (trads.). Trotta.
- Wolterstorff, N. (1997). The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. En R. Audi y N. Wolterstorff (eds.), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (pp. 67-120). Rowman and Littlefield.