



FACULTAD DE DERECHO
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

CEREMONIA DE INAUGURACIÓN
DEL AÑO ACADÉMICO 2019
DE LA FACULTAD DE DERECHO

INVITADO DE HONOR
ADRIAN VERMEULE

MARTES 14 DE MAYO DE 2019

Programa de la ceremonia:

Himno Nacional

Palabras del Decano

Presentación del profesor de Derecho Constitucional de la Universidad de Harvard, Adrian Vermeule, titulada “*Sacramental Liberalism and Ragion di Stato*”

Coro de la Facultad de Derecho UC

Premiación de Profesores

Premiación de Alumnos

Himno de la Pontificia Universidad Católica de Chile



Adrian Vermeule

Adrian Vermeule es uno de los iuspublicistas más destacados de Estados Unidos. Tiene la cátedra Ralph S. Tyler, Jr. de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard.

Es autor o coautor de diversos libros, entre los que se cuentan *Law's Abnegation: From Law's Empire to the Administrative State* (Harvard University Press, 2016), *The Constitution of Risk* (Cambridge University Press, 2014), *The System of the Constitution* (Oxford University Press, 2012), y de uno de los textos de derecho administrativo más autorizados, *Administrative Law and Regulatory Policy* (en coautoría con el juez de la Corte Suprema Stephen Breyer, y los profesores Cass Sunstein, Richard Stewart y Michael Herz, Wolters Kluwer 8va edición).

Es miembro de la American Academy of Arts and Sciences y su investigación aborda el derecho administrativo, el Estado administrativo, el diseño de instituciones, y la teoría constitucional.

Antes de incorporarse a Harvard fue profesor en la Universidad de Chicago y trabajó para el juez Antonin Scalia en la Corte Suprema de los Estados Unidos.

Sacramental Liberalism and Ragon di Stato

Adrian Vermeule

Harvard Law School

In 1970, at the age of 82, Carl Schmitt published an essay called *On the TV Democracy: The Aggressiveness of Progress*¹. By then his moral sense and spirit were hopelessly decayed by decades of self-pity and attempted self-exculpation without repentance, but his instinct for withering diagnosis of the pathologies of liberalism had not left him, and here Schmitt diagnosed the peculiarly restless and dynamic character of liberalism and its relentless quest for progress. (Professional academics in the audience, I know how you think and I know you crave a definition of “liberalism.” Wait but a few minutes, and all you ask will be granted).

Schmitt argues that putatively depoliticized liberalism — the supposed overcoming of the friend-enemy distinction — rests on a “through-going wish for rest and peace and security and order.” But this wish is itself threatened by the forces that liberalism has unleashed. “This wish is now permanently threatened by that on which we live, namely, by progress. There is nothing more aggressive than industrial progress constantly driven ever further by science. This is aggressiveness in a monstrous form.... This is the immanent contradiction of the compulsion to progress with the equally strong wish for rest, peace, security and order.”²

I know some North Atlantic demi-intellectuals bridle at the very mention of Schmitt. (Continental Europeans and Latin Americans, uninfected by intellectualized moral Puritanism, are systematically more open-minded and tolerant, one might say catholic, in this regard). Let me then offer a far higher authority who offers a strikingly similar diagnosis: the Holy Father, Francis.

1 In *The Tyranny of Values and Other Texts* (Samuel Garrett Zeitlin trans.2018).

2 *On the TV Democracy*, supra note.

Liberalismo Sacramental y Ragon di Stato

Adrian Vermeule

Facultad de Derecho Universidad de Harvard

En 1970, a la edad de 82 años, Carl Schmitt publicó un ensayo titulado *Sobre la democracia de TV: la agresividad del progreso*¹. Para ese entonces su sentido moral y su espíritu habían decaído irremediamente tras décadas de autocompasión e intentos de autoexculpación sin arrepentimiento, pero su instinto para los diagnósticos fulminantes de las patologías del liberalismo no lo habían abandonado, y aquí Schmitt diagnosticó el carácter peculiarmente incansable y dinámico del liberalismo y su búsqueda implacable del progreso. (Académicos profesiones en la audiencia: sé cómo piensan y que ansían una definición del “liberalismo”. Esperen unos pocos minutos y todo lo que piden será concedido).

Schmitt argumenta que el pretendidamente despoliticado liberalismo —la supuesta superación de la distinción entre amigo y enemigo— “está atravesado de punta a cabo por un anhelo de estabilidad, paz, seguridad, y orden”. Pero ese mismo anhelo es amenazado por las fuerzas que el liberalismo ha desatado. “Este anhelo está permanentemente amenazado por aquello en lo que vivimos, a saber, el progreso. No hay nada más agresivo que el progreso industrial constantemente empujado más allá por la ciencia. Aquí hay una agresividad de una forma monstruosa ... Esta es la contradicción inmanente de la compulsión por el progreso, con el igualmente fuerte anhelo de estabilidad, paz, seguridad y orden”².

Sé que algunos semi-intelectuales noratlánticos rezongarán ante la sola mención de Schmitt. (Los europeos continentales y los latinoamericanos, que no están infectados por el puritanismo intelectual, son sistemáticamente más abiertos de mente y tolerantes, uno diría, católicos, en este respecto). Permítanme ofrecer entonces una autoridad mucho más elevada, que ofrece un diagnóstico sorprendentemente similar: el Santo Padre, Francisco.

1 En *The Tyranny of Values and Other Texts* (Samuel Garrett Zeitlin traductor 2018).

2 *Sobre la democracia de TV*, en ibid.

In his great encyclical on the environment and an integral approach to the environment and human societies, *Laudato Si*, Francis begins with the fundamental observation that there has been a “continued acceleration of changes affecting humanity and the planet,” and that “the speed with which human activity has developed contrasts with the naturally slow pace of biological evolution.” Moreover, he notes, “the goals of this rapid and constant change are not necessarily geared to the common good or to integral and sustainable human development. Change is something desirable, yet” — and this will turn out to be a crucial point about mass political psychology — “it becomes a source of anxiety when it causes harm to the world and to the quality of life of much of humanity.”³ The consequence is something we see around us daily. As Francis puts it, “following a period of irrational confidence in progress and human abilities, some sectors of society are now adopting a more critical approach.”⁴ We see this more critical approach to the incumbency of a restless, dynamic liberalism in almost every new election throughout Europe and the Anglo-American world, in academic theorizing about politics, and indeed in the entire outlook of the rising generation.

Schmitt and Francis, in their different registers, suggest the problem I want to identify and discuss today: the relentless dynamic of liberalism tends to undermine the “peace, security and order” that liberalism itself promises. This is not merely objectionable, and a betrayal of liberalism’s own promises. I will go farther and suggest it is incompatible with the natural principles or, if you like, natural laws of political rule that go under the label of *Ragion di Stato*, principles and laws that no ruler can forever defy without undermining the very conditions of his rule.

3 *Laudato Si* 18

4 *Laudato Si*, 19.

En su gran encíclica sobre una aproximación integral al medioambiente y la sociedad humana, *Laudato Si*, Francisco comienza con la observación fundamental de que ha habido una “continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta” y “la velocidad que las acciones humanas le imponen hoy contrasta con la natural lentitud de la evolución biológica.” Más aún, nota el Santo Padre, “los objetivos de ese cambio veloz y constante no necesariamente se orientan al bien común y a un desarrollo humano, sostenible e integral. El cambio es algo deseable, pero” —y esto se revelará como una idea central sobre la psicología política de masas— “se vuelve preocupante cuando se convierte en deterioro del mundo y de la calidad de vida de gran parte de la humanidad”³. Las consecuencias las vemos todos los días. Como dice Francisco, “después de un tiempo de confianza irracional en el progreso y en la capacidad humana, una parte de la sociedad está entrando en una etapa de mayor conciencia”⁴. Vemos esta etapa de mayor conciencia respecto de la predominancia de un liberalismo incansable, dinámico, en casi cualquier nueva elección a través de Europa y del mundo Anglo-Americano, en la teorización académica sobre la política, y, en efecto, en toda la visión de mundo de las generaciones jóvenes.

Schmitt y Francisco, en sus diferentes registros, insinúan el problema que quiero identificar y discutir hoy: la incansable dinámica del liberalismo tiende a socavar la “paz, seguridad y orden” que el liberalismo promete. Esto no es solamente objetable, y una traición a las promesas del mismo liberalismo. Iré más lejos, y sugeriré que es incompatible con los principios naturales, o, si se quiere, con las leyes naturales del gobierno político que caben bajo la denominación de *Ragion di Stato*, principios y leyes que ningún gobernante puede desafiar sin socavar las condiciones mismas que permiten su gobierno.

3 *Laudato Si* 18

4 *Laudato Si*, 19.

Minds more powerful than my own have argued that liberalism in one way or another undermines itself.⁵ The mechanisms proposed to this end are numerous and various. My project is to add one such mechanism, whose claim to consideration is that it captures the distinctive nature of *sacramental* liberalism — an essentially religious movement and set of commitments, with a distinctive soteriology, eschatology and ecclesiology.

To the extent this mechanism has been overlooked, it is because earlier theorists were oblivious to the categories of constitutional and political theology, to the theological and liturgical dimensions of liberalism, and to Cardinal Manning's dictum that "all human conflict is ultimately theological."

The central thought I will advance is that liberal agents behave irrationally in an instrumental-rationality sense, although not in a value-rationality sense.⁶ They are compelled, by the peculiarly dynamic character of their faith and its accompanying sacramental liturgy, to violate a central precept of the natural art of politics: the precept not to unnecessarily disrupt the traditions, the mores and life-ways of the broad mass of the population, or, where those traditions must be disrupted in substance, at least to preserve the outward forms of tradition. Liberalism is incapable of respecting this constraint because to do so would betray its inner nature, which is to *publicly* and *conspicuously* celebrate its great liturgy, the Festival of Reason - the founding moment of liberal modernity, when the Goddess of Reason was installed on the altar of Notre Dame in Paris in 1793. The Festival recapitulates, in ever-novel guises, the overcoming of the darkness, superstition and slavish authoritarianism of the irrational past — a benchmark that

5 The classics of the tradition would have to include de Maistre, *Considerations on France*; Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*; and, in certain respects, Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. For a powerful recent explication in the Tocquevillian tradition, see Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*. I believe that this last work, although offering an excellent account of the failures of the liberal order, fails to identify the essentially theological commitments of that order and (thus) stops short of fully carrying out the logic of its own critique. See Adri-an Vermeule, *Integration from Within*, AMERICAN AFFAIRS (2018).

6 See Jon Elster, "Rationality, Economy and Society" in *The Cambridge Companion to Weber*.

Mentes más poderosas que las mías han argumentado que, de una manera u otra,⁵ el liberalismo socava sus propios fundamentos. Los mecanismos que se han propuesto para explicar esto son numerosos y variados. Mi proyecto es agregar uno a los ya tematizados, cuya consideración se justifica en cuanto captura la naturaleza específica del liberalismo *sacramental* —un movimiento y conjunto de compromisos esencialmente religiosos, con su soteriología, escatología, y eclesiología propias—.

Si ese mecanismo ha pasado desapercibido, es porque los teóricos tempranos no repararon en las categorías de la teología política y constitucional, en las dimensiones teológicas y litúrgicas del liberalismo, y en el aforismo del Cardinal Manning según el cual "todo conflicto humano es en último término teológico".

La idea central que propondré es que los agentes liberales se comportan irracionalmente en un sentido de racionalidad instrumental, aunque no en el sentido de racionalidad de valor⁶. Se sienten compelidos, por el carácter particularmente dinámico de su fe y la liturgia sacramental que la acompaña, a violar un precepto central del arte natural de la política: el precepto de no perturbar innecesariamente las tradiciones, las costumbres y las formas de vida de la gran masa de la población, o, donde esas tradiciones deben ser perturbadas en lo sustancial, al menos preservar la forma externa de esa tradición. El liberalismo es incapaz de respetar esta limitación porque hacerlo traicionaría su naturaleza más profunda, cual es la de celebrar *pública* y *manifestamente* esa gran liturgia, el Festival de la Razón —el momento fundante de la modernidad liberal, cuando la Diosa de la Razón fue instalada en el altar de Notre Dame en París en 1793—. El Festival recapitula, siempre con una nueva apariencia, la superación de la obscuridad, la superstición y el autoritarismo servil del pasado irracional —un hito que necesariamente cambia

5 Los clásicos de esta tradición incluyen a de Maistre, *Considerations on France*; Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*; y, en cierta medida, a Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Para una ponderosa explicación reciente en la tradición de Tocqueville, véase Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*. Creo que este último texto, aunque ofrece una excelente explicación de los fracasos del orden liberal, no logra identificar los compromisos esencialmente teológicos de ese orden y que (por lo mismo) no lleva su crítica a las últimas consecuencias. Véase Adrian Vermeule, *Integration from Within*, AMERICAN AFFAIRS (2018).

6 Ver Jon Elster, "Rationality, Economy, and Society" en *The Cambridge Companion to Weber*.

necessarily changes with each celebration of the liturgy, requiring new enemies to play the part of the villain.

Given this, the dynamism of liberalism is structural, not contingent. It constantly, and at an ever-increasing tempo, disrupts deeply-cherished traditions among its subject populations, stirring unrest, animosity, and eventually political reaction and backlash — whether expressed through the electoral process in democratic polities, through popular unrest and rebellions in nondemocratic polities, or through both. Put in terms familiar at the University of Chicago, in whose “dark Satanic mills”⁷ I was apprenticed, liberal rule stands upon a sacramental political theology that creates a problem of *incentive-compatibility*.

I also believe — this is the part in which evidence will be sorely lacking — that this process or mechanism accounts for some important share of the increasing conflicts between liberalism and various populist-democratic forces and movements in recent years. I will offer some stylized episodes as examples, but the main aim is merely to suggest a mechanism — to show that liberalism’s puzzling, compulsive departures from the benchmarks of political prudence supplied by the *raison d’état* result from the distinctive character of its sacramental commitments.

What is Liberalism?

We have to distinguish *liberalism as a theory* in the history of political thought from *liberalism as a regime* in actually existing societies — liberalism as a concrete type of political-theological order. I take liberalism as theory to be a family of doctrines, of which theological, political, and economic liberalism are the main branches. All these descend from a master commitment to the autonomy of the individual, of the individual’s reason and desires, implying that the main aim of political action must be an ever-greater liberation of human capacities from the constraints — political, social, economic, even biological — that hamper the maximum

7 William Blake, *Jerusalem*, 1808.

con cada celebración de la liturgia, requiriendo nuevos enemigos que desempeñen el papel del villano—.

Dado lo anterior, el dinamismo del liberalismo es estructural, no contingente. Constantemente, y a un ritmo creciente, perturba tradiciones profundamente apreciadas por los pueblos que son sus sujetos, generando agitación, animadversión, y eventualmente una fuerte reacción política —sea que se exprese mediante el proceso electoral en un régimen democrático, sea que se exprese mediante agitación popular y rebeliones en regímenes no democráticos, sea que se exprese de ambas maneras—. Para ponerlo en términos familiares en la Universidad de Chicago (en cuyos “oscuros molinos satánicos”⁷ fui entrenado) el gobierno liberal se asenta sobre una teología política sacramental que crea un problema de *compatibilidad de incentivos* [*incentive-compatibility*].

También creo —y esta es la parte en la que claramente faltará evidencia— que este proceso o mecanismo explica una parte importante de los crecientes conflictos entre el liberalismo y varias fuerzas y movimientos populistas-democráticos de los últimos años. Ofreceré ciertos episodios como ejemplos, pero el objetivo principal es simplemente sugerir un mecanismo —mostrar que las misteriosas y compulsivas desviaciones del liberalismo de los parámetros de la prudencia política, provistas por la *raison d’état*, resultan del carácter distintivo de sus compromisos sacramentales—.

¿Qué es el liberalismo?

Aquí debemos distinguir entre el *liberalismo como una teoría* en la historia del pensamiento político del *liberalismo como un régimen* que existe realmente en las sociedades —el liberalismo como un tipo de orden político-teológico concreto—. Entiendo al “liberalismo como una teoría” como una familia de doctrinas, de las cuales el liberalismo teológico, político, y económico son las ramas principales. Todos ellos descienden del compromiso central con la autonomía del individuo, de la razón y los deseos del individuo, que implica que el objetivo principal de la acción política debe ser una liberación cada vez más amplia de las limitaciones —políticas, sociales, económicas, incluso biológicas— de las capacidades

7 William Blake, *Jerusalem*, 1808.

fulfillment of that autonomy, consistent with a like fulfillment for all.

But liberalism as theory is not my interest here — let alone the recondite academic versions of that theory, worked out to the *nth* decimal, with distinctions among perfectionist and anti-perfectionist liberalism and so forth. The latter is definitely not my topic and I will be impatient with complaints that I have not spoken to the latest minor paper on Rawlsianism or the latest argument for transhumanism.

Rather I mean to focus, in sociological vein, on sacramental liberalism as a lived and very concrete type of political-theological order. Liberal orders have spread around the globe, yet are no longer as dominant as they were in their heyday; a majority of humanity has probably always lived under non-liberal forms of government, but recent years have seen a distinct recession of the liberal tide, especially in Eastern Europe and Latin America. They typically feature a similar array of institutions, including electoral institutions that select among elites competing for leadership in Schumpeterian fashion, and some version of economic liberalism more or less constrained by regulation and redistributive taxation. They also feature a similar array of public commitments and official rhetoric — public “secularism,” individual autonomy and egalitarianism, “tolerance” except of the intolerant, and aggressive attempts to police nonliberal forces internally and nonliberal regimes externally, often by force.

Liberalism is also pervasively and, I believe, essentially sacramental. It has a critical dimension of political theology, and that the behavior of liberal agents often cannot be adequately understood without this lens. Liberalism, on this view, is best understood as an imperfectly secularized offshoot of Christianity, whose main features are not only a notorious “immanentist hypostasis of the eschaton,”⁸ but an odd and distinctive mix of Pelagianism and Gnosticism — a mix that, perhaps not entirely

humanas, que impiden la máxima realización de esa autonomía, consistente con una igual realización para todos.

Pero el liberalismo como teoría no es mi objeto de análisis aquí —mucho menos las recónditas versiones académicas de esa teoría, trabajadas hasta la última variación, con distinciones entre liberalismo perfeccionista y antiperfeccionista, etc.—. Éste definitivamente no es el tema de mi conferencia, y seré impaciente con quienes reclamen que no he hablado del último “paper” menor sobre Rawls o el último argumento en favor del transhumanismo.

En lugar de ello, me enfocaré, adoptando una disposición sociológica, en el liberalismo sacramental como un tipo de orden teológico-político vivo y muy concreto. Los regímenes liberales se han multiplicado en el mundo, y sin embargo ya no tienen la predominancia que tuvieron en su mejor momento; es probable que gran parte de la humanidad haya vivido siempre bajo formas de gobierno no-liberales, pero en años recientes se ha visto una recesión específica de la marea liberal, especialmente en Europa del Este y Latinoamérica. Típicamente, los regímenes liberales contemplan un conjunto similar de instituciones, incluyendo instituciones electorales que eligen entre élites que compiten por el liderazgo de manera Schumpeteriana, y alguna versión de liberalismo económico más o menos limitada por la regulación e impuestos redistributivos. También contemplan un conjunto similar de compromisos públicos y de retórica oficial —“secularismo” público; autonomía individual e igualitarismo, “tolerancia” excepto con los intolerantes, e intentos agresivos de controlar, muchas veces por la fuerza, a las fuerzas iliberales en el ámbito interno y de los regímenes iliberales en el ámbito externo—.

El liberalismo también es extendidamente, y, me parece, esencialmente, sacramental. Tiene una dimensión crítica de teología política, y la conducta de los agentes liberales muchas veces no puede ser comprendida adecuadamente sin esa perspectiva. El liberalismo, conforme a esta visión, puede ser entendido mejor como un vástago imperfectamente secularizado del Cristianismo, cuyas características centrales no son solo una notable “hipóstasis immanentista del éscathon”⁸, sino también una extraña e inconfundible mezcla de pelagianismo y gnosticismo —una mezcla que, quizás

8 Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952).

8 Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952).

coincidentally, seems much on Pope Francis' mind and on the minds of the Congregation for the Doctrine of the Faith in the recent Vatican document *Placuit Deo*,⁹ which offers a withering critique of both heresies and their effects on contemporary economic, social and political life. Sacramental liberalism thus goes far beyond politics in the narrow sense of the struggle over control of public institutions. It both shapes, and is shaped by, a distinctive culture, even distinctive modes of dress, personal decoration and speech, such that it is often possible to identify a believer in sacramental liberalism on sight, or after a few seconds of conversation.

Liberalism as a lived faith centers around an anti-liturgy, the Festival of Reason, which celebrates and re-enacts the dawning of rational freedom against the dark background of unreasoned, obscurantist tradition, equated with a system of oppression or at best *idiotismus*. If I may be forgiven a self-quotation, "Light is defined by contrast, so the Festival requires that the children of light spy out and crush the forces of darkness, who appear in ever-changing guises, before the celebration can be renewed. The essential components of the Festival are twofold: the irreversibility of Progress and the victory over the Enemy, the forces of reaction. Taken in combination, these commitments give liberalism its restless and aggressive dynamism."¹⁰ The Festival of Reason *must* disrupt settled equilibria of "rest, peace and order" in order to fulfill its self-expression as an overcoming of entrenched, irrational structures of oppression and obscurantism.

Only this political-theological account, in my view, explains so many concrete puzzles of lived experience within a liberal order. Why, for example, is it possible to encounter people, even intellectuals of (by some measure or other) high intelligence, who say patently incoherent things like "I'm working for Change"

9 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html

10 Adrian Vermeule, *The Liturgy of Liberalism*, FIRST THINGS (2017) (<https://www.firstthings.com/article/2017/01/liturgy-of-liberalism>).

no completamente por coincidencia, parece tener bastante en mente el Papa Francisco y la Congregación para la Doctrina de la Fe en el reciente documento del Vaticano *Placuit Deo*,⁹ que ofrece una fulminante crítica a ambas herejías y sus efectos en la vida económica, social y política contemporánea—. El liberalismo sacramental entonces va mucho más allá de la política en el sentido restringido de la lucha por el control de las instituciones públicas. Moldea y es moldeado por una cultura distintiva, e incluso por formas de vestir, de decoración personal y de discurso específicas, de manera que comúnmente es posible identificar a un creyente del liberalismo sacramental con solo verlo, o tras algunos pocos segundos de conversación.

El liberalismo como una fe vivida se centra en torno a una antiliturgia, el Festival de la Razón, que celebra y recrea el amanecer de la libertad racional ante el trasfondo oscuro de la tradición no razonada y oscurantista, a la que se equipara con un sistema de opresión o, en el mejor de los casos, de *idiotismus*. Si se me permite una cita a mi propio trabajo: "La luz es definida por contraste, por lo que el Festival requiere que los hijos de la luz reconozcan y aplasten a las fuerzas de la oscuridad, que aparecen en formas siempre cambiantes, antes de que la celebración pueda ser renovada. Los componentes esenciales del Festival son dos: la irreversibilidad del Progreso y la victoria sobre el Enemigo, las fuerzas de la reacción. Tomados en conjunto, estos compromisos dan al liberalismo su incansable y agresivo dinamismo"¹⁰. El Festival de la Razón *debe ser* disruptivo con los equilibrios asentados de "estabilidad, paz y orden" para poder satisfacer su autoexpresión como una superación de las estructuras inveteradas e irracionales de la opresión y el oscurantismo.

Solo esta explicación político-teológica da cuenta, en mi opinión, de tantos misterios concretos que ofrece la experiencia al interior de un orden liberal. ¿Por qué, por ejemplo, es posible encontrar gente, incluso intelectuales de (según una medida u otra) gran inteligencia, que dicen cosas patentemente incoherentes como "estoy trabajando para el Cambio"? —¿cómo si el cambio

9 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html

10 Adrian Vermeule, *The Liturgy of Liberalism*, FIRST THINGS (2017) (<https://www.firstthings.com/article/2017/01/liturgy-of-liberalism>).

— as though change by itself is good? By the same token, why are the heroes and canonized saints of liberalism invariably agents who have *produced* social or political “change,” rather than those who have, say, fended off “change”? Where the celebration of disruption, the shattering and overcoming of the past, is itself the sacramental compulsion, however, this fundamental asymmetry is no longer puzzling. “Working for Change” is value-rational action, whether or not instrumentally rational action, a question I will turn to shortly.

Another puzzle involves the fact that liberal imagination has an ever-receding horizon. Whatever the question, whether race relations, women’s rights, gender identity, or what have you, the good liberal says “we have made some progress, but there is a long way to go.” But of course, even after more progress is made, the goal never seems to have come any closer. If the real aim is always to create a justification for fresh and ever-repeated celebrations of the Festival, however, this makes perfect sense.

A final puzzle, one I have touched on elsewhere:¹¹ why do liberal institutions and intellectuals react so much more aggressively to Poland, Hungary and Brexit than to Saudi Arabia or China, when the latter must be far worse on any measurable dimensions of interest to liberalism? The only answer is that the first group embodies, for liberalism, the horror of *retrogression*, which profoundly threatens the liberal soteriology of continual progress. From the standpoint of the Church of Liberty, what Saudi Arabia does is the equivalent of simply not attending Mass, but what Poland has done is the equivalent of disrupting the ceremony and trampling the sacred host.

11 Adrian Vermeule, *Liberalism’s Fear*, <https://thejosias.com/2018/05/09/liberalisms-fear/>

fuera en sí mismo bueno? —De la misma manera, ¿por qué los héroes y santos del liberalismo siempre son agentes que han *producido* “cambio” social o político, en vez de aquellos que, digamos, repelieron el “cambio”?— Cuando la celebración de la perturbación, la destrucción y la superación del pasado es en sí misma una compulsión sacramental, sin embargo, esta asimetría fundamental deja de ser misteriosa. “Trabajar para el Cambio” es una acción consistente con la racionalidad de valor [value-rational action], sea o no instrumentalmente razonable; un asunto sobre el que volveré pronto.

Otro misterio tiene que ver con el hecho de que la imaginación liberal tiene un horizonte en permanente retroceso. Cualquiera sea el asunto, sean las relaciones de raza, los derechos de las mujeres, la identidad de género, o lo que sea, el buen liberal dice: “hemos alcanzado algún progreso, pero queda un gran trecho por andar”. Pero, claro, incluso mientras se alcanza más progreso, el objetivo no parece acercarse. Si el verdadero fin es una justificación permanente de la celebración constante del Festival, sin embargo, esto tiene mucho sentido.

Un último misterio, al que me he referido en otros lugares:¹¹ ¿por qué las instituciones e intelectuales liberales reaccionan con mucha más agresividad frente a Polonia, Hungría, y el Brexit, que frente a Arabia Saudita o China, cuando los segundos debieran ser considerados claramente peores bajo cualquier dimensión que al liberalismo interesa? La única respuesta es que el primer grupo encarna, para el liberalismo, el horror del *retroceso*, que amenaza profundamente la soteriología liberal del progreso continuo. Desde el punto de vista de la Iglesia de la Libertad, lo que hace Arabia Saudita es el equivalente de simplemente no asistir a misa, mientras que lo que Polonia ha hecho es el equivalente a interrumpir la ceremonia y pisar la Sagrada Hostia.

11 Adrian Vermeule, *Liberalism’s Fear*, <https://thejosias.com/2018/05/09/liberalisms-fear/>

In general, there is a disconnect between the official rhetoric of liberal orders, which speaks coolly of a depoliticized public sphere, and the experience of life within liberal regimes — the furious passion of liberalism’s vanguard, the po-litical marches that seem in some obvious way an act of communal worship, the denunciations of politicians and corporate executives and celebrities for the grave sin of believing last year what everyone else believed last year, the abject confessions and repentance of those figures. The disconnect arises because liberalism as an official theory denies or at least downplays its own political-theological commitments. This theoretical denial is, however, ultimately untenable, because liberalism as a lived regime destabilizes the conditions for its own persistence. The theory and the regime are systematically, not merely contingently, out of sync.

Liberalism and Progressivism

One final preliminary issue: should we make a distinction here between liberalism and so-called progressivism? Yes, but mostly no. Historically speaking, progressivism is an offshoot of liberalism, but it is not as though it is a betrayal or distortion of it, or as though one could return to a liberalism that does not give rise to progressivism. Progressivism is the child and heir of liberalism, its purified and logically consistent expression. Progressivism is just what happens when the Festival of Reason has overcome the most obvious villains — deposed the monarchs and slaughtered the priests — and then looks for new villains to play their assigned part in the great liturgy. Progressivism is what happens when one follows the logic of human liberation to its endpoint, overriding all the culturally contingent limitations and shaky conceptual barriers, like the public/private distinction and the distinction between state organs and the corporate form, that progressives like Robert Hale showed to be intellectually untenable.¹² When the arch-progressive John Dewey speaks in grandiloquent tones of “great movements for human liberation” it is because he takes himself to be carrying out

12 Robert L. Hale, “Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State,” 38 *Political Science Quarterly* (1923), 470-478.

En general hay una desconexión entre la retórica oficial de los órdenes liberales, que habla calmadamente de una esfera pública despolitizada, y la experiencia de vida en los regímenes liberales —las pasiones furiosas de la vanguardia liberal, las marchas políticas con su evidente semejanza a un acto de culto comunitario, las denuncias a políticos, ejecutivos de empresas, o famosos por el grave pecado de creer el año pasado lo que todo el mundo creía el año pasado, la abyecta confesión y arrepentimiento de esas figuras—. La desconexión se genera porque el liberalismo como una teoría oficial niega o al menos resta importancia a sus propios compromisos teológico-políticos. Esta negación en la teoría es, sin embargo, en último término insostenible, porque el liberalismo como un régimen vivido desestabiliza las condiciones de su propia permanencia. La teoría y el régimen están sistemáticamente, y no sólo contingentemente, desfasados.

Liberalismo y progresismo

Un último asunto preliminar: ¿deberíamos hacer una distinción entre liberalismo y el así llamado “progresismo”? Sí, pero en general no. En términos históricos, el progresismo es una ramificación del liberalismo, pero no se trata aquí de una traición o distorsión del mismo, o de que uno pudiera volver a un liberalismo que no diera origen al progresismo. El progresismo es el hijo y heredero del liberalismo, su expresión más pura y lógicamente consistente. El progresismo es simplemente lo que ocurre cuando el Festival de la Razón ha superado a los villanos más obvios —ha depuesto a los monarcas y masacrado a los sacerdotes— y que luego busca nuevos villanos para que desempeñen su rol asignado en la gran liturgia. El progresismo es lo que sucede cuando se sigue la lógica de la liberación humana hasta su punto final, superando todas las limitaciones culturalmente contingentes y las tambaleantes barreras conceptuales, como la distinción público/privado o entre órganos del estado y forma corporativa, las cuales intelectuales progresistas como Robert Hale han demostrado que son intelectualmente insostenibles¹². Cuando el archiprogresista John Dewey hablaba en tonos grandilocuentes de “los grandes movimientos de la liberación humana” lo hacía porque se entendía a sí mismo como llevando a

12 Robert L. Hale, “Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State,” 38 *Political Science Quarterly* (1923), 470-478.

the liberal project, not hijacking or betraying it.¹³

This is too large a point to demonstrate in a few minutes, but let me simply offer one central proof-of-concept case. If anyone can be firmly classified as an Anglo-American liberal, it is John Stuart Mill; and if anyone counts as the sort of progressive-cum-Frankfurt School campus radical theorist, it is Herbert Marcuse.¹⁴ But it turns out that Marcuse explicitly takes himself to be carrying Mill's project to its logical conclusion.¹⁵

Mill notoriously excepted "barbarians" from his general scheme of liberal arrangements, arguing that barbarians, like children, lack full "maturity" of their faculties and thus lack the capacity to participate in a liberal order. "Despotism," wrote Mill, "is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end. Liberty, as a principle, has no application to any state of things anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free and equal discussion. Until then, there is nothing for them but implicit obedience to an Akbar or a Charlemagne, if they are so fortunate as to find one."¹⁶

Marcuse merely pursues this logic to its consistent endpoint, observing that even in advanced liberal democracies, there are many barbarians. On this view, background conditions in society — disparities of wealth, failures of public education, and

13 John Dewey, *Liberty and Social Control*, in John Dewey: The Later Works, 1925-1953 vol. 2, 360, 362 (1987). An excellent distillation: "Though American conservatives often speak of the Progressive movement as a corruption of liberalism, it is a natural, even correct outgrowth of the liberal achievement in a democratic context to be concerned with identifying and expanding the conditions of liberty (health, security, etc.)—and this expansion was precisely what the Progressives attempted to bring about." Gladden Pappin, *Towards a Party of the State*, AMERICAN AFFAIRS (2019).

14 Thanks to Vincent Philip Munoz for persuading me of the importance of Marcuse (although Munoz is not responsible for the claims I make here).

15 See Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), pp. 95-137.

16 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Chapter 1.

cabo el proyecto liberal, no secuestrándolo o traicionándolo¹³.

Esto es un tema muy extenso como para demostrarlo en unos pocos minutos, pero permítanme simplemente ofrecer un caso central como prueba de concepto. Si alguien puede ser clasificado como un liberal Anglo-Americano con seguridad, ese es John Stuart Mill; y si alguien cuenta como el tipo de progresista-y-teórico radical de campus de la Escuela de Frankfurt, ese es Herbert Marcuse.¹⁴ Pero resulta que Marcuse explícitamente consideraba estar llevando el proyecto de Mill a su conclusión lógica¹⁵.

Es sabido que Mill excluyó a los "bárbaros" de su esquema general de instituciones liberales, argumentando que los bárbaros, como los niños, no tenían la completa "madurez" de sus facultades y por lo tanto carecían de la capacidad para participar en el orden liberal. "El despotismo" —escribió Mill— "es un modo de gobierno legítimo para lidiar con los bárbaros, supuesto que su fin sea mejorarlos, y que los medios estén justificados por alcanzar efectivamente ese fin. La libertad, como principio, no tiene aplicación en cualquier estado de cosas anterior al momento en que la humanidad ha devenido capaz de ser mejorada por la discusión libre e igual. Hasta entonces, no hay nada para ellos más que la obediencia implícita a un Akbar o a un Carlomagno, si tienen la fortuna de encontrarlo"¹⁶.

Marcuse simplemente siguió este razonamiento hasta su fin lógico, observando que, incluso en las democracias liberales avanzadas, hay muchos bárbaros. Conforme a esta visión, las condiciones de la sociedad —disparidades de riqueza, fracasos de la

13 John Dewey, *Liberty and Social Control*, in John Dewey: The Later Works, 1925-1953 vol. 2, 360, 362 (1987). Una excelente destilación: "Aunque los conservadores americanos usualmente hablan de los movimientos progresistas como una corrupción del liberalismo, es una extensión natural e incluso correcta del logro liberal en un contexto democrático el estar preocupado de identificar y expandir las condiciones de la libertad (salud, seguridad, etc.) —y es esta expansión precisamente lo que los progresistas intentaron llevar a cabo—. Gladden Pappin, *Towards a Party of the State*, AMERICAN AFFAIRS (2019).

14 Agradezco a Vincent Philip Muñoz por convencerme de la importancia de Marcuse (aunque Muñoz no es responsable de lo que se afirma aquí).

15 Véase Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance*, en Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., y Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), pp. 95-137.

16 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), capítulo 1.

other forms of unequal power — may infantilize the faculties and distort or cripple the rationality, of almost everyone, apart from (what Marcuse sees as) a ruling elite who enjoy genuine intellectual liberty. This is, in a deep sense, authentically Millian in spirit; it is exactly why Mill wanted to give extra votes to the highly educated.

Marcuse, of course, proposes a different remedy. Given the background structures and conditions of intellectual heteronomy, true liberation — a faithful execution of the Millian project — itself requires dispossessing the monopolists of power, precisely so that the conditions for a wider liberation of humanity can be brought into being. The problem is to “creat[e] a society in which man is no longer enslaved by institutions which vitiate self-determination from the beginning.”¹⁷ This is, of course, a restless, never-completed dynamic project: “freedom is still to be created even for the freest of the existing societies.” And sociologically, the result is that a small cadre of the fully rational must assume the power to execute the vast project of liberation: “In Mill, every rational human being participates in the discussion and decision—but only as a rational being. Where society has entered the phase of total administration and indoctrination, this would be a small number indeed, and not necessarily that of the elected representatives of the people. The problem is not that of an educational dictatorship, but that of breaking the tyranny of public opinion.”¹⁸

Thus when Marcuse speaks of “repressive tolerance,” he doesn’t necessarily mean to condemn it — although his phrase is often twisted to that use by conservatives. Rather Marcuse is both condemning the repressive tolerance of the status quo of free-speech conservatism, in which radical movements for liberation of humanity from oppression are constrained by the false tolerance of the establishment, and praising a new form of repressive tolerance that will repress those forces that block the enterprise of liberation. Revealingly, Marcuse calls the good form of repressive tolerance “liberating tolerance,” precisely because liberation requires repression of the forces that would otherwise

17 Emphasis in original.

18 *Repressive Tolerance*, supra note.

educación pública, y otras formas de desigualdad de poder— pueden infantilizar las facultades y distorsionar o incapacitar la racionalidad de casi cualquiera, con la excepción de (lo que Marcuse considera) una elite gobernante que disfruta de genuina libertad. Esto es, en un sentido profundo, milliano en espíritu; es exactamente la razón por la que Mill quería dar más votos a los altamente educados.

Marcuse, por supuesto, propone un remedio diferente. Dada las estructuras y condiciones de heteronomía intelectual, la verdadera liberación —una fiel ejecución del proyecto de Mill— en sí misma requiere privar a los monopolistas de su poder, precisamente para hacer realidad las condiciones para una más amplia liberación de la humanidad. El problema es “*crear* una sociedad en la que el hombre no esté más esclavizado por las instituciones que vician la autodeterminación desde el comienzo”¹⁷. Esto es, por supuesto, un proyecto dinámico, incansable y de nunca acabar: “la libertad está aún por ser creada, aún en la más libre de las sociedades”. Y sociológicamente, el resultado es que un pequeño grupo de los completamente racionales debe asumir el poder para ejecutar el vasto proyecto de liberación: “En Mill, cada ser humano racional participa de la discusión y decisión —pero solo en tanto ser racional—. Donde la sociedad ha entrado en la fase de la total administración y adoctrinamiento, estos serían un número pequeño, en efecto, y no necesariamente aquellos representantes elegidos por el pueblo. El problema no es el de una dictadura educacional, sino el de romper con la tiranía de la opinión pública”¹⁸.

Así, cuando Marcuse habla de “tolerancia represiva”, no lo hace necesariamente para condenarla —aunque con frecuencia algunos conservadores tergiversen esa frase para que así parezca—. En lugar de ello, Marcuse está tanto condenando la tolerancia represiva del status quo del conservadurismo de la libertad de expresión, en el que los movimientos radicales en favor de la liberación de la humanidad de la opresión se encuentran limitados por la falsa tolerancia del “establishment”, como alabando una nueva forma de tolerancia represiva que permitirá reprimir aquellas fuerzas que bloqueen la empresa de la liberación. Es relevador que Marcuse llame a la forma buena de tolerancia represiva “tolerancia liberadora”, precisamente porque la liberación exige represión de

17 Énfasis en el original.

18 *Repressive Tolerance*, supra.

exploit background conditions of power — wealth, for example — to constrain the behavior and even the thought of the oppressed. For Marcuse, “freedom is liberation, a specific historical process in theory and practice, and as such has its right and wrong, its truth and falsehood.” It follows that “the restoration of freedom of thought may necessitate new and rigid restrictions on teachings and practices in the educational institutions, by which their very methods and concepts serve to enclose the mind within the established uni-verse and discourse . . .”¹⁹ Everything that the conservative mind here finds objectionable about progressive tyranny on campus, and wants to oppose with a reassertion of Millianism, is shown by Marcuse to flow precisely from a thoroughgoing execution of the Millian project.

Ragion di Stato

So much for preliminaries. Let me turn now to the core claim that liberal-ism’s sacramental dynamism tends to undermine itself, by violating natural principles of rule embodied in the *ragion di stato* tradition, the great Catholic reaction to Machiavellianism that identifies the conditions under which, and techniques by which, regimes may preserve, or instead undermine, their own rule.

Recall Schmitt’s reference to the “rest, peace, security and order” towards which depoliticized liberalism aims, yet which is undermined by the restless, dynamic urge to progress that is a hallmark of liberal polities. Given that he was a profound student of Hobbes, I suppose Schmitt had in mind here the liberal claim or advertisement to liberate mankind from the relentless conflict and insecurity of the Wars of Religion — a largely bogus claim, but let that pass. Yet Schmitt was also a profound student of the older *ragion di stato* tradition, whose aim was to elaborate natural principles by which a ruler could secure the threefold hallmarks of common good, “abundance, peace and justice,” and thereby secure

19 *Repressive Tolerance*, supra note.

las fuerzas que de otro modo explotarían las condiciones de poder existentes —la riqueza, por ejemplo— para limitar la conducta e incluso el pensamiento de los oprimidos. Para Marcuse, “la libertad es liberación, un proceso histórico específico en la teoría y en la práctica, y como tal tiene su propio bien y mal, verdad y falsedad”. De esto se sigue que “el restablecimiento de la libertad de pensamiento puede necesitar nuevas y rígidas restricciones de la enseñanza y de prácticas en instituciones educacionales, que por sus mismos métodos y conceptos sirven para enclaustrar la mente dentro de un universo y discurso asentado...”¹⁹. Todo lo que la mente conservadora considera objetable de la tiranía progresista en los campus universitarios, y a los que se quiere oponer reafirmando a Mill, Marcuse muestra que fluye precisamente de una ejecución exhaustiva del proyecto milliano.

Ragion di Stato

Hasta aquí con los comentarios preliminares. Permítanme ahora abordar el tema central de esta conferencia: que el dinamismo sacramental del liberalismo tiende a socavarse a sí mismo, al violar los principios naturales del gobierno encarnados en la tradición de la *ragion di stato*, la gran reacción católica al maquiavelismo que identificó las condiciones y técnicas por medio de las cuales los regímenes pueden preservar, o socavar, su propio reinado.

Recuérdese la referencia de Schmitt a la “estabilidad, paz, seguridad y orden” al que aspira el liberalismo despolitizado, el cual es socavado por el incansable y dinámico afán de progresar, que es el sello de los regímenes liberales. Dado que fue un profundo estudiante de Hobbes, supongo que Schmitt tenía en mente aquí la pretensión o publicidad del liberalismo de liberar a la humanidad de los implacables conflictos e inseguridades —una afirmación infundada, pero dejémosla pasar—. Pero Schmitt también fue un profundo estudiante de la más antigua tradición de la *ragion di stato*, cuyo objetivo era elaborar principios naturales por los cuales un gobernante podía asegurar los tres sellos distintivos del bien común, “abundancia, paz y justicia”, y de ese modo asegurar su “firme

19 *Repressive Tolerance*, supra.

his own “firm rule over people” — Giovanni Botero’s famous definition of the “state.”²⁰ The *ragion di stato* tradition is essential here because it focuses us on *the equilibrium conditions for rule* — that is, the conditions under which rule will be self-sustaining, incentive-compatible, or will instead undermine the conditions for its own continuation.

Botero urges the ruler to adopt a stance of great prudential caution about disrupting the mores, traditions and life-ways of the people. “Nothing is more hateful in governments than to change things which have acquired esteem through their antiquity”²¹ — where by “hateful” Botero means less “hateful in the eyes of God” than “hated by the mass of the ruled.” Crucially, the issue is not only change, but conspicuous public change, especially through the change of names and titles:

*Do not make sudden changes, because such actions have something of the violent, and violence rarely succeeds and never produces a lasting effect. Charles Martel, aspiring to become King of France, did not want as majordomo of the King suddenly to usurp the title of king but took the title of prince of the French nobility. His son Pepin then easily obtained the title of king and the kingdom. The Caesars from perpetual dictators became tribunes, then princes, and finally emperors and absolute masters.*²²

As the last sentence shows, the great example of *prudenza* on this dimension, for Botero and throughout the later literature, is of course Octavian, who, as Augustus, adopted the titles and forms of the Republican constitution, and “based his laws and ordinances as much as possible on examples from the past.” In T.B. Macaulay’s famous description,

20 In the famous first sentence of the 1596 edition of *Della Ragion di Stato*: “Stato e un dominio fermo sopra popoli.” See Giovanni Botero, *The Reason of State* (Robert Bireley, S.J., trans.) at 4.

21 *The Reason of State*, supra note, at 50.

22 *The Reason of State*, supra note, at 43.

gobierno sobre el pueblo” —en la famosa definición de Giovanni Botero de “estado”²⁰—. La tradición de la *ragion di stato* es esencial aquí porque se enfoca en las *condiciones de equilibrio para el gobierno* —es decir, las condiciones bajo las cuales el gobierno será autosustentable, incentivo-compatible [incentive-compatible], o, si no, será socavado por las condiciones de su misma pervivencia—.

Botero urge al gobernante adoptar una actitud prudente de gran precaución respecto a alterar las costumbres, tradiciones y formas de vida del pueblo. “Nada es más odioso en los gobiernos que cambiar las cosas que han adquirido estima debido a su antigüedad”²¹ —donde por “odioso” Botero quiere decir no tanto “odioso a los ojos de Dios” sino “odioso para las masas gobernadas”—. Crucialmente, el asunto no es solo el cambio, sino el cambio público llamativo, especialmente a través del cambio de nombres y títulos:

*“No hagan cambios bruscos, porque tales acciones tienen algo de violento, y la violencia raramente tiene éxito y nunca produce efectos perdurables. Carlos Martel, aspirante a ser Rey de Francia, no quiso como mayordomo del rey bruscamente usurpar ese título y en lugar de ello tomó el título de príncipe de la nobleza francesa. Su hijo Pipino obtuvo después fácilmente el título de rey y el reino. Los césares pasaron de ser dictadores perpetuos a tribunos, después a príncipes, y finalmente a emperadores y señores absolutos.”*²².

Como muestra la frase final, el gran ejemplo de *prudenza* en este sentido, para Botero y la literatura posterior, es, por supuesto, Octaviano, quien, como Augusto, adoptó los títulos y formas de la constitución republicana y, “basó sus leyes y ordenanzas todo lo posible en los ejemplos del pasado”. En la famosa descripción de T.B. Macaulay:

20 En la famosa primera frase de la edición de 1596 de *Della Ragion di Stato*: “Stato e un dominio fermo sopra popoli.” Véase Giovanni Botero, *The Reason of State* (Robert Bireley, S.J., traductor.) 4.

21 *The Reason of State*, supra, 50.

22 *The Reason of State*, supra, 43.

*the Cæsars ruled despotically, by means of a great standing army, under the decent forms of a republican constitution. They called themselves citizens. They mixed unceremoniously with other citizens. In theory they were only the elective magistrates of a free commonwealth. Instead of arrogating to themselves despotic power, they acknowledged allegiance to the senate. They were merely the lieutenants of that venerable body. They mixed in debate. They even appeared as advocates before the courts of law. Yet they could safely indulge in the wildest freaks of cruelty and rapacity, while their legions remained faithful.*²³

Octavian is more subtle than to rule openly by force. The legions by themselves are not enough; one of his less able successors learned that a policy of *oderint dum metuant* eventually produces so much resentment that fear is no longer enough to keep control. Rather a policy of preserving the decent forms prevents popular discontent.

The two distinct issues here — preserving traditional *practices* and preserving traditional *forms* — are equally important. Botero believes that the ruler should not disrupt practices unless it becomes imperatively necessary to do so, but that even where practices must be disrupted, forms — at least names or titles — should be preserved. (Lawyers are familiar with the role of legal fictions as a means of changing the substance of rules while preserving a formal or nominal continuity with the past). Furthermore, even when necessary, disruption should be effected gradually if at all possible. “If [rulers] have to make changes, it is necessary that they proceed little by little and as it were imperceptibly imitating nature, which does not move directly from winter to summer, nor from summer to winter, but places two temperate seasons between them.”²⁴

23 T.B. Macaulay, *Burleigh and His Times*.
24 *The Reason of State*, supra note, at 51.

*“Los césares gobernaron despóticamente, mediante un gran ejército permanente, bajo las formas decentes de la constitución republicana. Se llamaron a sí mismo ciudadanos. Se mezclaron sin ceremonia con otros ciudadanos. En teoría fueron solo los magistrados elegidos de una república libre. En lugar de arrogarse el poder despótico, reconocieron su lealtad al senado. Eran meros lugartenientes de aquel cuerpo venerable. Participaban del debate. Incluso aparecían como abogados ante las cortes de justicia. Pero podían entregarse a los arrebatos de crueldad y rapacidad más salvajes mientras sus legiones les permanecieran fieles”*²³.

Octaviano es demasiado sutil como para gobernar abiertamente por la fuerza. Sus legiones por sí mismas no son suficientes; uno de sus sucesores menos hábiles aprendió que una política de *oderint dum metuant* eventualmente produce tanto resentimiento que el temor deja de ser suficiente para mantener el control. En lugar de ello, una política de preservar las formas de gobierno decentes previene el descontento popular.

Los dos asuntos en juego aquí —preservar las *prácticas* tradicionales y preservar las formas tradicionales— son igualmente importantes. Botero pensaba que el gobernante no debe perturbar las prácticas a menos que sea imperativo hacerlo, pero que incluso cuando las prácticas deben ser afectadas, las *formas* —al menos los nombres o títulos— deben ser preservados. (Los abogados están familiarizados con el rol de las ficciones legales como medio para cambiar la sustancia de las reglas preservando una continuidad formal o nominal con el pasado). Más aún, incluso cuando es necesario, la disrupción debe ser realizada gradualmente en lo posible. “Si [los gobernantes] tienen que hacer cambios, es necesario que procedan de a poco, por decirlo de otro modo, como si estuvieran imperceptiblemente imitando a la naturaleza, la que no se mueve marcadamente de invierno a verano, ni de verano a invierno, sino que pone dos estaciones templadas entre ambas”²⁴.

23 T.B. Macaulay, *Burleigh and His Times*.
24 *The Reason of State*, supra note, at 51.

In all this, Botero largely agrees with his great critique-object, Machiavelli. The latter observes that the Romans made the greatest show of observing traditional religious practices precisely when they were forced by circumstances not to observe them, and punished anyone who “rashly disdained” religion; and, more generally, that “if someone who desires or who wishes to reform a state in a city wishes it to be accepted and capable of being maintained to the satisfaction of everyone, he is under the necessity of retaining at least the shadow of its ancient modes.”²⁵ The agreement here is not total, because Botero sees the avoidance of flagrant disruption of tradition as important in the founding of new regimes as well as in their steady-state preservation (Octavian again) whereas Machiavelli thinks that in the founding of a new regime a brutal, conspicuous breach with tradition may be necessary - an anticipation of the original Festival of Reason that desecrated Notre Dame in 1793. Yet the conservation and stabilization of existing regimes is Botero’s main concern, so their agreement covers the central cases for *ragion di stato*.

But why exactly are these counsels of prudence so important for the theorists of *ragion di stato*? Why exactly do populations react so badly to the ruler’s disruption of traditional practices, and why, even more puzzlingly, do they focus at least as much on forms and titles as on actual behavior and the actual power of offices? Machiavelli’s typically quotable, dismissive, yet nearly tautological explanation is that “the generality of men feed on what appears as much as on what is; indeed, many times they are moved more by things that appear than by things that are.”²⁶ This is highly plausible as a description, yet does not begin to explain the phenomenon. Botero’s emphasis on the need for low-visibility reform suggests a better explanation, one that has analogues in modern positive political theory models of rebellion.²⁷

25 Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* 25 (Mansfield & Tarcov trans.).

26 *Discourses*, supra note.

27 See, e.g., Barry Weingast, *The Political Foundation of Democracy and the Rule of Law*, 91 AMER. POL. SCI. REV. 245–263 (1997); Eric Posner, Adrian Vermeule & Kathryn E. Spier, *Divide and Conquer*, 2 JOURNAL OF LEGAL ANALYSIS 417 (2010).

En todo esto, Botero está en gran medida de acuerdo con el principal blanco de sus críticas, Maquiavelo. Éste notó que los romanos hacían un gran despliegue a fin de lucir su observancia de las prácticas religiosas tradicionales precisamente cuando estaban forzados por las circunstancias a no respetarlas, y castigaban a cualquiera que “precipitadamente menospreciara” la religión; y, más generalmente, que “si alguien que desea o anhela reformar un estado en una ciudad quiere que eso sea acepado y conservado a satisfacción de todos, tiene la necesidad de mantener al menos la sombra de los modos antiguos”²⁵. El acuerdo aquí no es completo, porque Botero ve que evitar la disrupción flagrante de la tradición es igualmente importante para fundar nuevos regímenes como para preservar un estado estable (Octaviano de nuevo), mientras que Maquiavelo piensa que en la fundación de un nuevo régimen puede ser necesario un brutal y ostentoso quiebre con la tradición —una anticipación del Festival de la Razón original que profanó Notre Dame en 1793—. Con todo, la conservación y la estabilidad de los regímenes existentes es la preocupación principal de Botero, por lo que el acuerdo de ambos cubre los casos centrales para la *ragion di stato*.

Pero ¿por qué exactamente son tan importantes estos consejos de la prudencia para los teóricos de la *ragion di stato*? ¿Por qué exactamente las poblaciones reaccionan tan mal ante la perturbación de las prácticas tradicionales por parte de los gobernantes, y, por qué, aún más sorprendentemente, se enfocan tanto o más en los títulos y las formas que en la conducta efectiva y los reales poderes de las autoridades? La explicación desdeñosa y casi tautológica de Maquiavelo es que “la generalidad de los hombres se alimenta de lo que parece tanto como de lo que es; en efecto, muchas veces se mueven más por las cosas como parecen que por como son”²⁶. Esto es muy plausible como descripción. Sin embargo no comienza siquiera a explicar el fenómeno. El énfasis de Botero en la necesidad de reforma de baja visibilidad sugiere una mejor explicación, una que tiene análogos en los modernos modelos de rebelión de la teoría política positiva²⁷.

25 Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* 25 (Mansfield & Tarcov trans.).

26 *Discourses*, supra.

27 Ver, por ejemplo, Barry Weingast, *The Political Foundation of Democracy and the Rule of Law*, 91 AMER. POL. SCI. REV. 245–263 (1997); Eric Posner, Adrian Vermeule & Kathryn E. Spier, *Divide and Conquer*, 2 JOURNAL OF LEGAL ANALYSIS 417 (2010).

Imagine a silent, currently unorganized (super)majority that is passive due to coordination problems. If all members of the (super)majority, or some critical mass, could agree to rebel against the ruler, the rebellion would succeed by sheer force of numbers, but will otherwise fail; if only a subgroup rebels, the ruler will prevail. The problem, in other words, is to overcome the regime's divide-and-conquer tactics. What is necessary for this widespread coordination to occur is a salient *focal point*, such that it becomes *common knowledge* among the critical mass or (super)majority that a trigger has been activated.

How exactly large groups converge on focal points is too circumstantial and case-specific to generalize about very much, but it is very plausible that flagrant violations of traditional norms often amount to focal points of this sort. And because names and titles are the least costly for the public observe, this theory explains why change of names and forms are *especially* likely to serve as focal points. It is easier to observe whether Caesar accepts a crown and the name of Rex on a particular, salient, dramatic occasion in the Forum, than to observe the quotidian use Octavian makes of the venerable tribunician power, and it is even more difficult to observe the silent operation of Octavian's military power, a standing threat that is most effective precisely when it does not need to be visibly exercised. On this view, Botero's advice to proceed through gradual, discreet change that respects forms and names is best understood as advice to the ruler not to commit actions that transgress highly visible focal points and thereby trigger coordinated public backlash.

Imaginemos una (super)mayoría silenciosa, actualmente desorganizada, que se encuentra pasiva debido a problemas de coordinación. Si todos los miembros de la (super)mayoría, o una masa crítica de ellos, pudieran ponerse de acuerdo para rebelarse contra el gobernante, la rebelión sería exitosa por la sola fuerza de los números, pero de otro modo fracasaría; si solo un subgrupo se rebela, el gobernante prevalecerá. El problema, en otras palabras, es superar la táctica de “divide e impera” del régimen. Lo que se necesita para que esta coordinación generalizada ocurra es un *punto focal* destacado [salient] tal que el hecho de que un detonante se haya activado se convierta en *conocimiento común* en una masa crítica o en la (super)mayoría.

Cómo convergen exactamente los grupos grandes en puntos focales es un asunto demasiado circunstancial y específico como para generalizar demasiado al respecto, pero es plausible que una violación flagrante de normas tradicionales comúnmente provea puntos focales de este tipo. Y porque los nombres y los títulos son lo menos costoso para el público de observar, esta teoría explica por qué el cambio de nombres y formas es *especialmente* capaz de servir de punto focal. Es más fácil observar si César acepta la corona y el título de Rex en una ocasión particularmente dramática y notoria en el Foro, que observar el uso cotidiano que Octaviano hace del poder tribunicio, y es aún más difícil observar la operación silente del poder militar de Octaviano, una amenaza permanente que es más efectiva precisamente cuando no necesita ser ejercida visiblemente. Para esta visión, el consejo de Botero de proceder mediante cambios graduales y discretos que respeten las formas y nombres debe ser entendido como un consejo para el gobernante de no cometer transgresiones que generen puntos focales altamente visibles y, así, gatillen una reacción pública coordinada.

Sacramental Liberalism

What has all this to do with liberalism? There is a standing structural tension between liberalism and the basic principles of *ragion di stato* we have been examining. Politics in existing liberal regimes such as the United States, the European Union, and its member states, represent a case not squarely envisaged by the distinction in *ragion di stato* between the founding and the continuation of a regime. Liberal politics feature a continual dynamism, a putatively “creative destruction” of tradition, that constantly undermines and disrupts pre-existing practices among the populace; under liberalism, dynamic change is itself the steady state. *Qua* religion, sacramental liberalism requires not merely an overcoming of the darkness of pre-rational tradition, but an explicit, public, visible overcoming. The community of liberals must see that the forces of reaction have been vanquished, see that the vanquished see that, and so on. The triumph of liberty and the defeat of liberty’s foes must be common knowledge.

The consequence is that it would be inconsistent with the whole essence and point of sacramental liberalism to follow the counsels of *ragion di stato*, to respect even the names and forms of tradition, let alone its substantive practices. It is not that sacramental liberalism necessarily is incompatible with tradition at any given moment or in any given instance. The suggestion here is for a standing tendency or causal propensity, not an immediate and automatic iron necessity. Yet it remains true that the conflict is structural and chronic, not merely a contingent prudential mistake by the rulers of liberal polities that could somehow be corrected with better advice, or an infusion of “reciprocity” between rulers and ruled.²⁸ The mechanism of self-undermining through sacramental dynamism occupies the space of structural propensity, lying between, and distinct from, the more simplistic modal categories of necessity and contingency.

28 For this forlorn hope, see Samuel Scheffler, *The Rawlsian Diagnosis of Donald Trump*, BOSTON REVIEW (2019) (<http://bostonreview.net/politics-philosophy-religion/samuel-scheffler-rawlsian-diagnosis-donald-trump>).

Liberalismo sacramental

¿Qué tiene que ver todo esto con el liberalismo? Hay una tensión estructural entre liberalismo y los principios básicos de la *ragion di stato* que hemos estado examinando. La política en los regímenes liberales existentes como los de Estados Unidos, la Unión Europea, y sus estados miembros, representan casos no directamente previstos por la distinción en la *ragion di stato* entre la fundación y la continuación de un régimen. La política liberal contempla un dinamismo continuo, una supuesta “destrucción creativa” de la tradición, que constantemente socava y perturba las prácticas preexistentes en el pueblo; bajo el liberalismo, el cambio dinámico es en sí mismo el estado constante. En tanto religión, el liberalismo sacramental requiere no sólo de la superación de la oscuridad de la tradición prerracional, sino también que esa superación sea pública, visible. La comunidad de liberales debe ver que las fuerzas de la reacción han sido derrotadas, ver que los derrotados ven eso, y así sucesivamente. El triunfo de la libertad y la derrota de los enemigos de la libertad debe ser de conocimiento público.

La consecuencia es que sería inconsistente con toda la esencia y sentido del liberalismo sacramental seguir los consejos de la *ragion di stato*, respetar incluso los nombres y formas de la tradición, para qué decir sus prácticas sustantivas. No se trata de que el liberalismo sacramental sea necesariamente incompatible con la tradición en cualquier momento o en cualquier instancia. La sugerencia aquí es que existe una tendencia constante o propensión causal, no una inmediata y automática necesidad férrea. Y, sin embargo, sigue siendo cierto que el conflicto es estructural y crónico, no meramente un error prudencial y contingente de los gobernantes de regímenes liberales que podrían de algún modo ser corregidos con mejor consejo, o con una infusión de reciprocidad entre gobernantes y gobernados²⁸. El mecanismo de autosocavarse a través del dinamismo sacramental ocupa un espacio específico de propensión estructural, que reside entre, y es diferente a, las categorías modales más simples de necesidad y contingencia.

28 Para esta esperanza vana, véase Samuel Scheffler, *The Rawlsian Diagnosis of Donald Trump*, BOSTON REVIEW (2019) (<http://bostonreview.net/politics-philosophy-religion/samuel-scheffler-rawlsian-diagnosis-donald-trump>).

Backlash

Unfortunately for liberal rulers, the disrupted — the subjects (or should I say objects) of sacramental liberalism — have their own views. Where liberalism has made an uneasy alliance with democracy, as it did to varying degrees during the 19th century in most of its concrete instantiations, those views are expressed through electoral backlash. Even in relatively nondemocratic regimes, sacramental liberalism can stir widespread public unrest that imposes increasing costs on the masters of the liberal regime. Let me offer a few stylized examples of this backlash process. To be clear at the outset, if these examples capture anything, it is (merely) a causal mechanism: a stylized description of a causal process that explains or illuminates certain cases or episodes, without purporting to supply necessary and sufficient conditions for predicting when that causal process will or will not occur — without purporting to supply a social-scientific law.

First consider a pair of puzzles from the crucial period 2014-16 in American politics, when the tempo of liberalism's sacramental celebrations increased sharply. In both cases, the puzzle is that political incumbents in a liberal regime — executive actors in one case, litigation groups and judicial actors in another — took actions that were flagrantly ill-advised from the standpoint of the *raison d'état*, revealing deeper sacramental commitments and impulses.

The first was the Obama administration's relentless attempt to force the Little Sisters of the Poor to either fund abortifacient contraceptives, or at least to take action to pass the responsibility elsewhere. Commentators at the time criticized the seemingly inexplicable stupidity of the administration's approach, which created a highly salient example of repressive regulatory secular liberalism and thus radically antagonized Christian conservatives, who proceeded to vote for Trump in large numbers. (It is plausible to think that the voting pattern was partly *caused by* the example, although in the nature of the case it is extremely difficult to establish such things one way or the other).

Reacción

Para desgracia de los gobernantes liberales, aquellos que han sido perturbados —los sujetos (o debería decir objetos) del liberalismo sacramental— tienen sus propias opiniones. Cuando el liberalismo ha hecho una alianza incómoda con la democracia, como lo hizo en grados variables durante el siglo XIX en la mayoría de los casos concretos, esas opiniones se expresaban mediante la reacción del electorado. Incluso en regímenes relativamente no democráticos, el liberalismo sacramental puede producir amplia agitación pública que imponga costos crecientes a los señores del régimen liberal. Permítanme ofrecer algunos ejemplos estilizados de este proceso de reacción. Para ser claro desde un comienzo: si estos ejemplos capturan algo, es (simplemente) un mecanismo causal: una descripción estilizada de un proceso causal que explica o ilumina ciertos casos o episodios, sin pretender listar condiciones necesarias y suficientes para predecir cuándo ese proceso causal vaya o no a ocurrir—sin pretender proveer una ley socio-científica—.

Consideremos primero un par de casos enigmáticos del período crucial en la política norteamericana, 2014-2016, cuando el ritmo de las celebraciones del liberalismo sacramental aumentó bruscamente. Lo enigmático de ambos casos es que los titulares del poder político en el régimen liberal —miembros del ejecutivo, en un caso, y del poder judicial en el otro— actuaron de forma claramente insensata desde el punto de la *raison d'état*, revelando compromisos e impulsos sacramentales más profundos.

El primero fue el esfuerzo implacable del gobierno del presidente Obama de forzar a la congregación religiosa de las Hermanitas de los Pobres a financiar contraceptivos abortivos, o al menos a adoptar medidas para transferir esa responsabilidad a un tercero. Los analistas en el momento criticaron la aparentemente inexplicable estupidez del enfoque del gobierno, que creaba un caso destacado de la cara represiva del liberalismo secular en el ámbito regulatorio y que por lo tanto antagonizaba radicalmente a los conservadores cristianos, que procedieron a votar por Trump en grandes números. (Es posible pensar que el patrón de votación fue *causado por* este ejemplo, aunque por la naturaleza del caso esto sea imposible de establecer).

But this criticism, while entirely valid from a *ragion di stato* perspective, does not quite reach the root of the matter, at least if we understand the inner dynamics of sacramental liberalism. The very point of the administration's conduct, on my view, was not or not only to force one smallish order of nuns to provide contraceptives — indeed, the very fact the the administration offered a “voluntary” opt-out underscores that the real objective lay elsewhere. Rather the objective was ceremonial — to force the nuns to *publicly acknowledge* the liberal state's just authority even in matters of religion, the authority to require either provision or the exercise of an opt-out, as the state saw fit. The main point was to stage a public, sacramental celebration of the justice of liberal power and of the overcoming of reactionary opposition.

Another example involves the puzzle of the case where the Supreme Court of the United States ruled that the right to marry was guaranteed to same-sex couples, *Obergefell*²⁹ — including the administration's rather chilling representation at oral argument in the Supreme Court that institutions not supportive of same-sex marriage might have to lose their tax exemptions as contrary to “public policy,” as did racist institutions like Bob Jones University.³⁰ The puzzle is not only why the administration would make such an inflammatory threat, but also why such a judicial decision was necessary at all, when the tide of politics was running in favor of same-sex marriage anyway. Simple nonintervention, by means of any of the standard techniques available to the liberal Justices,³¹ would have attained the same policy ends with far less political conflict. As far as instrumental political rationality went, all that was necessary was to do nothing.

But a conspicuous conflict with the settled *mores* of millennia was, of course, the point. It was right and just to have same-sex marriage not merely embodied in law, but declared a requirement of fundamental justice, coupled with a conspicuous defeat of the forces of reaction. *Obergefell*'s radical and public dismissal of

29 *Obergefell v. Hodges*, 576 U.S. — (2015).

30 *Bob Jones University v. United States*, 461 U.S. 574 (1983).

31 Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (1962).

Pero esta crítica, aunque completamente válida desde el punto de vista de la *ragion di stato*, no va al fondo del asunto, al menos si entendemos la dinámica interna del liberalismo sacramental. El objetivo mismo de la conducta del gobierno en este caso, en mi opinión, no era, o no era solamente, forzar a una orden de monjas más bien pequeña a proveer anticonceptivos —de hecho, que el mismo gobierno ofreciera una salida “voluntaria” subraya que el objetivo real estaba en otro lado—. En realidad, el objetivo era ceremonial —forzar a que las monjas *reconocieran públicamente* la autoridad justa del estado liberal aún en materias de religión, la autoridad de requerir o la provisión exigida o ejercer una opción de salida, como el estado prefiriera. El punto central fue representar una celebración pública y sacramental de la justicia del poder liberal y de la superación de la reacción opositora.

Otro ejemplo enigmático involucra el caso *Obergefell*, en que la Corte Suprema de los Estados Unidos interpretó que el derecho fundamental al matrimonio se extendía a parejas del mismo sexo²⁹. Esto incluye la más bien escalofriante presentación en el alegato oral del gobierno de que las instituciones que no apoyaran el matrimonio entre personas del mismo sexo podrían perder sus exenciones tributarias al ser contrarias al “orden público” [public policy], al igual que instituciones racistas como la Universidad Bob Jones³⁰. El enigma no es solo relativo a la pregunta de por qué el gobierno haría una amenaza inflamatoria como esa, sino también por qué esa sentencia judicial era necesaria, cuando la marea de la política iba en favor del matrimonio entre personas del mismo sexo. Simplemente no intervenir, mediante cualquiera de las técnicas estándares disponibles para los jueces liberales de la Corte,³¹ habría logrado los mismos fines políticos con menos conflicto político. Desde el punto de la racionalidad instrumental, no era necesario hacer nada.

Pero por supuesto el punto era precisamente que hubiera un conflicto visible. Se estimaba correcto y justo no solo que la ley consagrara el matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que lo declarara un requisito de justicia fundamental, sumado a una derrota manifiesta de las fuerzas de la reacción. El radical y público repudio

29 *Obergefell v. Hodges*, 576 U.S. — (2015).

30 *Bob Jones University v. United States*, 461 U.S. 574 (1983).

31 Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (1962).

ancient tradition as unreasoned prejudice and animus, which also certainly contributed to evangelical support for Trump, was no contingent mistake that the liberal order might have corrected by better appreciation of the *ragion di stato*. The dynamic sacramental commitments of liberalism are illuminated and measured precisely where and because it departs from the prudential benchmark of caution about the disruption of tradition.

So far I have mentioned two examples from the sphere of marriage and the family. Recall however that Schmitt focused his critique of liberal dynamism on “industrial progress driven ever further by science.” The contraceptive example actually fits this description well, but it is important to emphasize that free-market economics are as pervasively sacramental as are social expressions of liberalism. The neoliberal celebration of “creative disruption” is just the Festival of Reason festooned with citations to Austrian economists or, in a form of soft obscurantism, with equations. As I have argued elsewhere, the claim that the invisible hand of the market will indirectly conduce to human goods is an imperfectly secularized notion that ultimately rests on a providentialist political theology.³² The relentless celebration of creative destruction in the name of liberation — destruction of local industries, thick communities and their accompanying ways of life — has without question been instrumentally irrational even from the standpoint of the masters of the economy, a cause of widespread resentment and destabilizing political backlash, as many have observed.

Liberalism and Democracy

I want to conclude by eliciting one crucial assumption in the foregoing discussion. Consider the cases in which the backlash generated by sacramental liberalism is expressed through democratic means, in which liberal parties begin to lose elections and hence their grip on power. But there is an obvious way that liberal incumbents may react to this effect, which is to constrain

32 Adrian Vermeule, *Liberalism and the Invisible Hand*, AMERICAN AFFAIRS (2019).

a una antigua tradición por estimarla irracionalmente prejuiciosa y hostil, que también contribuyó ciertamente al apoyo evangélico a Trump, no fue un error contingente que el orden liberal podría haber corregido apreciando mejor la *ragion di stato*. Los compromisos sacramentales dinámicos del liberalismo son iluminados y medidos precisamente donde se apartan del estándar de prudencia y precaución relacionado a la disrupción de la tradición.

Hasta ahora he mencionado dos ejemplos del ámbito del matrimonio y de la familia. Pero recuérdese que Schmitt enfocaba su crítica al dinamismo liberal en “el progreso industrial empujado cada vez más lejos por la ciencia”. El ejemplo del anticonceptivo calza bien con esta descripción, pero es importante enfatizar que también puede haber un elemento sacramental omnipresente en la economía del libre mercado. La celebración neoliberal de la “destrucción creativa” es solo el Festival de la Razón con citas de economistas austríacos, o —en una forma de oscurantismo suave— con ecuaciones. Como he argumentado en otro lugar, la idea de que la mano invisible del mercado va a conducir indirectamente a las personas hacia los bienes humanos es una noción imperfectamente secularizada que en último término descansa en una teología política providencialista³². La celebración implacable de la destrucción creativa en nombre de la liberación —destrucción de industrias locales, comunidades densas y las formas de vida que la acompañan— ha sido sin duda instrumentalmente irracional incluso desde el punto de vista de los señores de la economía, debido al resentimiento ampliamente extendido que implica y a la consiguiente reacción política desestabilizadora, como muchos han observado.

Liberalismo y democracia

Quisiera concluir resaltando un aspecto que se ha dado por supuesto en esta discusión. Consideremos los casos en que la reacción provocada por el liberalismo sacramental se expresa mediante medios democráticos, en que los partidos liberales empiezan a perder elecciones y por lo tanto su control del poder. Pero hay una forma obvia en que los titulares liberales del poder bajo el liberalismo pueden reaccionar, que es limitando las instituciones

32 Adrian Vermeule, *Liberalism and the Invisible Hand*, AMERICAN AFFAIRS (2019).

the institutions of democracy itself. This is not to say, of course, that they can entirely escape the force of public opinion; even the Sultans had to worry about rebellion and assassination, as Napoleon observed.³³ But it is possible within reason to limit and slow the translation of hostile public opinion into formal legal and political power.

And indeed, as sacramental liberalism has induced ever-greater tension between liberalism and democracy in recent years, we have seen precisely this. Let me briefly mention some of the observable tactics:

Thick constitutional legalism. The Constitution may be interpreted so that “mere majoritarianism” never turns out to count as *truly* democratic. Constitutional scholars pursuing this line will mock the simpleminded idea that a vote of the majority of the adult population could possibly be taken to have decisive democratic credentials. Rather the voice of democracy is said to be embodied in a constitutional court, speaking for the enduring commitments of the people — a suitably abstract, idealized and indeed silent people. Democracy is then sharply constrained, and is eventually “reduced to a periodic ceremony of privatized voting by secret ballot for one or another essentially liberal party.”³⁴

Repeated votes and vote nullification: What of direct democracy? Some-times, liberal incumbents are forced by public opinion to grant a referendum vote on the validity of liberal policies, or seek democratic legitimation by doing so. If they miscalculate badly, as did the major party leaders with the Brexit referendum in 2016, never fear — one can perhaps force the people to vote again until the right result is reached. This has been a serious possibility in the Brexit debates.

33 As quoted in J. Christopher Herold, *The Mind of Napoleon* 76: “There is no such thing as absolute despotism.... If a sultan has his subjects’ heads cut off because of some whim, he is likely to lose his own, and in the same manner.”

34 *Liberalism’s Fear*, supra.

de la democracia misma. Esto no quiere decir, por supuesto, que puedan escapar completamente de la fuerza de la opinión pública; incluso los sultanes tenían que preocuparse de la posibilidad de rebelión y asesinato, como observó Napoleón³³. Pero es posible dentro de lo razonable limitar y ralentizar la transformación de una opinión política hostil en poder político y jurídico formal.

Y, efectivamente, a medida que el liberalismo sacramental ha inducido cada vez mayores tensiones entre el liberalismo y la democracia en los años recientes, hemos visto precisamente esto. Déjenme mencionar brevemente las tácticas observadas:

Constitucionalismo denso. La Constitución puede ser interpretada de modo tal que el “mejor mayoritarismo” nunca termine contando como algo *auténticamente* democrático. Algunos constitucionalistas que adoptan este argumento van a considerar simplista la idea de que un voto de la mayoría de la población adulta pudiera llegar a tener credenciales democráticas decisivas. En lugar de ello, la voz de la democracia, se dirá, está encarnada en una corte constitucional, que habla en nombre de los compromisos permanentes del pueblo —un pueblo apropiadamente abstracto, idealizado, y ciertamente silencioso—. La democracia se ve limitada y, eventualmente, “reducida a periódicas ceremonias de votación privatizada mediante el voto secreto por uno u otro de los partidos fundamentalmente liberales”³⁴.

Repetición de votos y anulación de votaciones: ¿Qué pasa con la democracia directa? A veces los titulares liberales del poder se ven forzados por la opinión pública a otorgar un referéndum sobre la validez de las políticas liberales, o a conseguir legitimación democrática por esta vía. Si calculan mal, como lo hicieron los principales líderes de partido en el referéndum del Brexit en 2016, no hay nada que temer —se puede quizás hacer que el pueblo vote de nuevo hasta que se consiga el resultado correcto—. Esto ha sido considerado seriamente en los debates posteriores sobre el Brexit.

33 Como se desprende de la cita recogida por J. Christopher Herold, *The Mind of Napoleon* 76: “No existe algo así como el despotismo absoluto... Si un sultán hace cortar las cabezas de sus súbditos por un capricho, es probable que él pierda la suya de la misma manera.”

34 *Liberalism’s Fear*, supra.

The main liberal tactic deployed after the Brexit referendum, however was to frustrate democracy through open-ended, indefinite talk. The “endless conversation” of liberalism here becomes a concrete means of sidestepping and thwarting a particular, focused democratic vote at a given place and time. Alternatively, one may simply ignore and nullify the result of the vote de facto, as happened when French and Dutch voters rejected the proposed new constitution for the European Union in 2005. Many of the important provisions were then adopted in the Treaty of Lisbon in 2009 through a process that did not involve awkward referenda.

The politics of scandal, investigation and crime. Liberal control over legal and bureaucratic institutions, through professional and cultural networks, is often far stronger than the liberal position in electoral politics. Hence the resort to a legalized politics of scandal, investigation and criminal prosecution.

The cordon sanitaire. The most striking tactics is the *cordon sanitaire*, in which liberal parliamentary parties, of the social liberal left or the economically liberal right, enter into a cross-party coalition in an attempt to keep out of office parties who deviate from the liberal consensus on critical issues, such as — in the European context — immigration. So powerful is the *cordon sanitaire*, in some cases, is that it can even override immediate political self-interest, as when liberal parties in Germany refused to cooperate with the AfD party that desired immigration restrictions, even though any of the liberal parties could have formed a government in alliance with AfD. When the liberal parties cannot themselves form a majority even in combination, but can prevent anyone else from doing so, this can lead to extraordinary delays in forming governments, as occurred recently in both Germany and Sweden. The *cordon sanitaire* is to liberal politics as collusion by firms with market power to block entry by competitors is to antitrust law.

La principal estrategia liberal utilizada después del referéndum del Brexit, sin embargo, ha sido frustrar la democracia mediante la discusión indefinida e ilimitada. La “conversación sin fin” del liberalismo aquí se ha convertido en un medio concreto para eludir y frustrar un voto democrático particular y enfocado en un tiempo y lugar determinado. Otra alternativa es simplemente ignorar o anular el resultado del voto de facto, como ocurrió cuando los votantes franceses y holandeses rechazaron la propuesta de una nueva constitución para la Unión Europea el año 2005. Muchos de sus preceptos más importantes se adoptaron después mediante el Tratado de Lisboa en 2009 a través de un proceso que no involucró plebiscitos incómodos.

La política del escándalo, la investigación y el crimen. El control liberal sobre las instituciones jurídicas y burocráticas, a través de redes profesionales y culturales, usualmente es bastante más fuerte que la posición liberal en las elecciones. De ahí el recurso a una política legalizada del escándalo, investigación, y persecución criminal.

El “cordon sanitaire”. La táctica más llamativa es el *cordon sanitaire*, mediante la cual los partidos liberales en el parlamento, la izquierda social liberal o la derecha económica liberal, llegan a acuerdo para formar coaliciones de gobierno transversales en un esfuerzo para mantener fuera del gobierno a aquellos partidos que se encuentran fuera del consenso liberal en asuntos críticos, tales como —en el contexto Europeo— la inmigración. Es tan fuerte el *cordon sanitaire*, en algunos casos, que puede incluso pasar por encima del interés partidario inmediato, como cuando los partidos liberales alemanes se negaron a cooperar con el partido AfD, que quería restricciones a la inmigración, aun cuando cualquiera de los partidos liberales podría haber formado una coalición de gobierno con el AfD. Cuando los partidos liberales no pueden ellos mismos formar una mayoría, incluso en combinación, pero pueden evitar que cualquier otro lo haga, esto puede llevar a extraordinarias demoras en la formación de gobierno, como ocurrió recientemente en Alemania y Suecia. El *cordon sanitaire* es a la política liberal lo que la colusión de las compañías con poder de mercado para bloquear competidores es al derecho de libre competencia.

These tactics carry their own risks, however. Intended to ward off the threat of backlash, they may end up making the backlash all the more powerful when it occurs. If liberal parties use the *cordon sanitaire* to block entry into parliamentary coalitions by nonliberal parties, the result may simply be that pent-up public demand for the policies advocated by the nonliberal parties.

Here too it is plausible to think that liberal parties are actually departing from ordinary benchmarks of instrumental political rationality. Were liberal parties to include outsiders in parliamentary coalitions, adopting compromise proposals, it is plausible to think those parties would be domesticated and the public demand that fuels them would be dampened. The reason liberal parties so often refuse absolutely to do so, however, is a dynamic of purity and contamination, the fear of contact with heresy.

I believe that there is, ultimately, no escape from this dynamic, that liberalism cannot ultimately escape its systematic conflict with natural principles of rule, and that — sooner or later; perhaps in our lifetimes; — it will become obvious that liberal-democratic orders can no longer sustain themselves in the face of their internal contradictions. They will have to become systematically undemocratic in order to remain liberal, and even where they do so, that will be but a stopgap measure in light of their systematic self-delegitimation. I will give Schmitt the last word: “No political system can survive even a generation with only naked techniques of holding power. To the political belongs the idea, because there is no politics without authority and no authority without an ethos of belief.”³⁵ Liberalism’s dilemma is that its anti-authoritarian ethos of belief, its compulsion to celebrate the overcoming of political rule, is ultimately inconsistent with its own claim to rule.

35 Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form* (G.L. Ulmen trans.)

Con todo, estas tácticas conllevan sus propios riesgos. Aunque son concebidas con el propósito de mantener a raya la amenaza de una reacción, pueden terminar haciendo que la amenaza sea aún más fuerte cuando ocurra. Si los partidos liberales usan el *cordon sanitaire* para bloquear a los partidos no liberales de formar parte de coaliciones parlamentarias, el resultado puede ser simplemente una represión de la demanda por las políticas públicas propuestas por los partidos liberales.

Aquí también es plausible pensar que los partidos liberales están apartándose de los estándares ordinarios de racionalidad política instrumental. Si los partidos liberales incluyeran a los partidos excluidos [outsiders] en las coaliciones de gobierno, adoptando propuestas consensuadas, es plausible que esos partidos serían domesticados y la demanda pública que los alimenta sería atenuada. La razón por la que los partidos liberales tan comúnmente se rehúsan a hacer esto absolutamente es, sin embargo, una dinámica de pureza y contaminación, el miedo al contacto con la herejía.

Creo que, en último término, no hay escapatoria a esta dinámica, que el liberalismo no puede evadir el conflicto sistemático con los principios naturales del gobierno, y que —tarde o temprano; quizás durante nuestras vidas— devendrá evidente que los órdenes democráticos-liberales no pueden sostenerse a sí mismos frente a sus contradicciones internas. Tendrán que transformarse en regímenes sistemáticamente no democráticos para poder seguir siendo liberales, e incluso donde lo hagan, no será sino una solución provisional a la luz de su sistemática autodeslegitimación. Le daré la última palabra a Schmitt: “Ningún sistema político puede sobrevivir siquiera una generación solo con meras técnicas para aferrarse al poder. La idea pertenece a lo político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un ethos de creencia”³⁵. El dilema del liberalismo es que su ethos de creencia antiautoritaria, su compulsión por celebrar la superación del gobierno político, es, en último término, inconsistente con su propio imperio.

35 Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form* (G.L. Ulmen trans.)