

LA REPÚBLICA INDIFERENTE:
LOS ESTADOS UNIDOS DE
NORTEAMÉRICA.
LA LIBERTAD RELIGIOSA Y
EL LIBERALISMO
Juan Fernando Segovia

1. Presentación

«La “fecundidad religiosa” del protestantismo americano parece ser una consecuencia del entramado del valor democrático de la libre expresión de todas las ideas políticas con el énfasis protestante en la obligación de seguir la conciencia individual»
(Seymour Martin LIPSET, *The first new nation*, 1963)

En lo que va de Inglaterra, donde hemos dejado el problema de la tolerancia religiosa, a la independencia de la república norteamericana, en que lo retomamos, hay un siglo de distancia, casi. Por eso es necesario considerar algunos aspectos religiosos de la historia colonial en América para comprender la transición. En ese lapso, las ideas y los acontecimientos se encarrilan en dirección al final de la tolerancia religiosa y a la imposición de un nuevo modelo.

Sin embargo, con todo y haber entrado la libertad religiosa por la puerta de la Constitución federal norteamericana, no podemos distraernos en esos debates. No es la nuestra una historia constitucional o del derecho ni una interpretación de cláusulas legales, es la historia de una idea: la de la tolerancia religiosa. Lo que interesa es ver de qué

modo en los Estados Unidos esa idea llegó a su agotamiento y se convirtió en la libertad religiosa. Que es tanto como preguntarse por qué Roger Williams en el siglo XVII era «teológicamente alocado» y en el XIX se ha convertido en «el apóstol de la libertad» (1).

Las colonias británicas podían libremente establecer su régimen eclesiástico y político, de modo tal que desde comienzos del siglo XVII se habla ya de los fundamentos consensuales del gobierno (2), esto es, el principio del autogobierno entendido como libertad política asociada a otras no menos importantes, entre ellas la libertad de conciencia. En la medida que estas libertades se abstraían de las condiciones históricas en las que emergieron, fue posible entender la libertad en un sentido más plural y proceder a su naturalización, ya no libertades inglesas sino americanas o humanas. Las ideas estaban circulando: racionalistas, cuáqueros, bautistas, deístas y muchos más habían anunciado los derechos de la conciencia libre; faltaba su establecimiento y la fijación de un marco normativo que precisara cómo quedaría la relación entre la voluntariedad de las creencias religiosas y los fines del Estado.

En las colonias inglesas de América ya independizadas se hallaría el medio, que más tarde se haría universal. El viraje protestante de la iglesia nacional al Estado sin iglesia y el cambio de las condiciones de existencia de las sectas, fue allí posible porque –recordando a Bayle– no hubo un establecimiento católico anterior que justificara la existencia de una iglesia-Estado para someter a los papistas; además, en el territorio americano –como suele afirmarse– las condiciones excepcionales de asilamiento permitían el experimento de la nueva libertad, mucho más que en Europa; por otra parte, queda dicho, fueron las colonias el asilo de los

(1) Como dice Peter OLIVER, *Puritan Commonwealth. An historical view of the Puritan government in Massachusetts*, Boston, Little Brown and Company, 1856, pág. 204.

(2) Jack P. GREENE, «Traditions of consensual governance in the construction of State authority in the early modern empires in America», en Maija JANSSON (ed.), *Realities of representation. State building in early modern Europe and European America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, págs. 171-186.

protestantes de los protestantes, es decir, de las denominaciones y de los individuos que no aceptaban la conformidad anglicana, de los disidentes, cuyas ideas eran más radicales o avanzadas, si se quiere.

2. Tolerancia y libertad religiosas en la América colonial

Perspectiva general

Al estudiar la tolerancia en Inglaterra, se mencionó el hecho de que bajo el rey Jacobo I numerosos *pilgrims* dejaron el país a partir de 1606 para establecerse en América, haciéndolo hacia 1620 en Plymouth (3). La emigración continuó con Carlos I, siendo el grupo más importante el conducido por John Winthrop, que se estableciera en Boston, al norte de Virginia, en 1629. Se estima que para 1630 aproximadamente 14.000 disidentes habían llegado a América por la política regia de exiliar (o permitir la emigración) de los puritanos. El establecimiento de los «disidentes de los disidentes» –como los identificara Edmund Burke– llevó a que en la colonia americana se reprodujeran los conflictos que enturbiaban la vida política en la isla, pues el disidente no dejaba de serlo aun trasplantado en otro suelo.

En la abigarrada maraña de sectas protestantes americanas, muchas de ellas manifestaciones disconformes del puritanismo y/o de la iglesia anglicana, se cuenta a congregacionistas, anglicanos, cuáqueros, presbiterianos, bautistas, separatistas, unitarios, anabaptistas, metodistas, etc. Además, con el correr de los años, así como en la isla se notaba un aumento de las tendencias radicales (racionalistas e

(3) No menos relevante de notar es que España se había establecido con anterioridad en Florida ya hacia 1565; y que en palabras de Richard Hakluyt (1553-1616) la colonización inglesa era un gran freno a las Indias españolas, como refiere Owen STANWOOD, «Catholics, Protestants, and the clash of civilizations in early America», en Chris BENEKE y Christopher S. GRENDA (eds.), *The first prejudice. Religious tolerance and intolerance in early America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2011, pág. 223. Sobre la índole religiosa de la colonización inglesa, Carla Gardina PESTANA, *Protestant empire. Religion and the making of the British Atlantic world*, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2009.

individualistas), lo mismo debe decirse de los americanos. Y para hacer más dispar el conjunto, estaba la colonia católica asentada en Maryland, fundada en 1634 por el propietario Cecil Calvert, que dispuso por ley la tolerancia de todos los cristianos trinitarios en 1649, asilo de numerosos protestantes que huían de la intolerancia en otros lados (4).

Un solo ejemplo, el de Nueva York, permitirá considerar esa Babel religiosa. En la colonia fundada por calvinistas holandeses en 1614, que luego sería Nueva York –como se la conoce a partir de 1664–, había también luteranos alemanes, hugonotes franceses, presbiterianos escoceses, además de puritanos, cuáqueros, judíos, etc. (5). Johannes Megapolensis, ministro reformado en la por entonces Nueva Holanda, escribía a Ámsterdam en 1655 diciendo que, junto a los judíos, había «papistas, menonitas y luteranos entre los holandeses, también muchos puritanos e independientes, y varios otros servidores de Baal entre los ingleses sujetos a este gobierno, quienes acuerdan todos en el nombre de cristianos» (6). El gobernador Dongan informaba en 1687 que en la colonia había algunos anglicanos, pocos católicos, cuáqueros de todas las tendencias, sabatarios, antisabatarios, anabaptistas, independientes, judíos y muchos otros (7).

Resulta por demás evidente que si coexistían algún nivel de tolerancia de cultos debía haber, aunque en la histo-

(4) Sobre las confesiones predominantes en las diversas colonias, véase los textos clásicos de Sanford H. COBB, *The rise of religion freedom in America. A history*, Nueva York y Londres, The MacMillan Company, 1902; y Anson Phelps STOKES, *Church and state in the United States*, Nueva York, Harper & Brothers, 1950, vol. 1, págs. 151 y sigs. Más modernos son los estudios de Patricia U. BONOMI, *Under the cope of heaven. Religion, society, and politics in colonial America* (1986), Nueva York, Oxford University Press, 2003 y Jon BUTLER, *New world faiths. Religion in colonial America* (2000), Nueva York, Oxford University Press, 2008. Sobre los diversos regímenes, además de los mencionados, véase Anthony MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.

(5) COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., págs. 301 y sigs.

(6) Frederick J. ZWIERLEIN, *Religion in New Netherland, a history of the development of the religious conditions in the Province of New Netherland (1623-1664)*, Rochester y Nueva York, John P. Smith Printing Company, 1910, pág. 257.

(7) COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., pág. 335.

riografía norteamericana no haya acuerdo acerca del grado y alcance de esa tolerancia, pues hubo mucha diferencia de una colonia a otra (8). El caso más estudiado es el de Nueva Inglaterra, especialmente el asentamiento puritano en la bahía de Massachusetts. Anthony Murphy entiende que sí hubo tolerancia y en alto grado; Anson Philips Stokes, en cambio, afirma que allí se formó un gobierno político-eclesial calvinista poco tolerante y dispuesto a la persecución de los disidentes, parecer coincidente con el de Chris Beneke. Posiblemente Anthony Gill haya puesto correctamente el eje de la discusión: la colonia puritana de Massachusetts no introdujo ningún cambio fundamental en la política de tolerancia que Inglaterra había implantado en las colonias, entre otras cosas porque la mayoría de los emigrados se consideraban miembros de esa iglesia. Es decir, eran puritanos que trabajaban por la reforma de la iglesia nacional; sin embargo, el hecho de perder la proximidad con las autoridades convirtió a los congregacionistas americanos en separatistas de hecho, lo que les permitió disponer leyes más liberales en materia religiosa (9).

Pero no fue así en todos los casos, pues hubo reiterados ejemplos de imponer la uniformidad por medio de la ley. En general, las colonias tenían un régimen eclesiástico oficial, una iglesia pública establecida, fuese la anglicana, fuese una congregación puritana, etc.; la excepción es el no establecimiento de una iglesia oficial, como ocurrió en Rhode Island y Pensilvania (10). Estas excepciones acarrearán una

(8) Véase la colección de estudios en BENEKE y GREY (eds.), *The first prejudice...*, cit. Los trabajos compilados van más allá de las leyes estatales para internarse en las prácticas sociales, reflejando en algunos casos la coexistencia de normas persecutorias y grados de concreta tolerancia, el tratamiento de indios (americanos nativos) y esclavos (afroamericanos), judíos y católicos, etc. Véase Chris BENEKE, *Beyond toleration: the religious origins of American pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

(9) Anthony GILL, *The political origins of religious liberty*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008, pág. 65.

(10) STOKES, *Church and state in the United States*, cit., págs. 230-231. El autor menciona también a Nueva York y Virginia, lo que no parece correcto. Nueva York en los comienzos estuvo unida a la iglesia oficial de los Países Bajos y más tarde a la anglicana, para acabar en una mayor tolerancia y un régimen práctico de inexistencia de iglesia oficial. Virginia tenía por iglesia establecida la de Inglaterra.

mayor libertad religiosa, aunque la mentalidad puritana imperante era contraria a ella, como se puede notar en estas palabras del Rev. Ward de Massachusetts: «No hay una ley dada por Dios a algún Estado para dar una tolerancia positiva a cualquiera religión u opinión falsas, en absoluto; deben hacer la vista gorda en algunos casos, pero no admitirlas en ninguno» (11). La tolerancia se regateaba, los herejes eran perseguidos, y la uniformidad seguía siendo la aspiración en la mayoría de las colonias, ora por motivos religiosos como en Nueva Inglaterra, ora por razones políticas como en Virginia (12).

No hubo grandes cambios en este régimen a pesar del Acta de tolerancia de 1689, por lo cual conviene no exagerar la política más liberal introducida por la Revolución Gloriosa. E. Mancke cree que ésta, en términos de libertad, dejó una herencia oscura y controvertida. La libertad de conciencia para los protestantes fue respetada, si bien Massachusetts y Connecticut reconocían sólo a los disidentes de la establecida iglesia congregacional que fuesen miembros de otra sociedad religiosa. «El derecho individual a la disidencia y el alivio de impuestos para el apoyo de la religión no fueron permitidos a nivel provincial» (13).

Ahora bien, después del gran despertar religioso de la década de 1730 –impulsado por la introducción del pietismo y la religiosidad como experiencia personal, una manera radical de entender la protestante justificación por la sola fe– (14),

(11) Nathaniel WARD, *The Simple Cobbler of Aggawam in America* (1647), D. PULSIFER (ed.), Boston, James Munroe and Co., 1843, pág. 9.

(12) COBB, *The rise of religión freedom in America*, cit., pág. 70: «Los puritanos insistían en la conformidad porque querían establecer un Estado confesional y preservar la verdadera religión en su pureza. Los virginianos insistían en la conformidad porque la iglesia era un departamento del Estado, y toda disidencia era indicativa de desorden civil e insubordinación».

(13) Elizabeth MANCKE, «The languages of liberty in British North America, 1606-1776», en Jack P. GREENE (ed.), *Exclusionary Empire. English liberty overseas, 1600-1900*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pág. 43.

(14) Véase Timothy D. HALL, *Contested boundaries. Itinerancy and the reshaping of the colonial American religious world*, Durham y Londres, Duke University Press, 1994; Frank LAMBERT, *Inventing the «Great Awakening»* (1999), Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.

la fragmentación de las congregaciones fue enorme (llegaron a más de noventa) y en este contexto se fueron imponiendo diversas medidas de tolerancia religiosa (15). Producido el *Great Awakening* por una conjunción de causas (la teología racionalista de la Ilustración, el arminianismo, las doctrinas protestantes de la conciencia, la crítica a la corrupción espiritual, etc.), se va formando la idea de que la fe auténtica era el producto de la experiencia y la reflexión personales; y que, en consecuencia, «la dignidad del alma y la integridad de la mente demandaban que los individuos solamente podían ser persuadidos, nunca compelidos, a adoptar nuevas creencias» (16). Si toda autoridad se ha vuelto frágil, ¿cuál podrá restringir la tolerancia? (17).

Es así como el protestantismo calvinista, tras esta renovación espiritual, se fue deslizando hacia creencias arminianas, es decir, racionalistas, volviéndose menos riguroso y más «evangélico», especialmente por la introducción y difusión del metodismo de los hermanos Wesley (18). Al hombre americano se le abre una variedad de alternativas religiosas, modalidades de un cristianismo razonable o racional, de las que fluye la gracia de Dios, y su juicio –erigido en soberana autoridad– elegirá la de su preferencia. Bastaba la fe sincera y el acuerdo en ciertas creencias mínimas para que todos los

(15) STOKES, *Church and state in the United States*, cit., págs. 240 y sigs. Más adelante, págs. 273 y sigs., detalla que en tiempos de la independencia había más de tres mil iglesias en las colonias.

(16) Chris BENEKE y Christopher S. GRENDA, «Introduction», en BENEKE y GRENDA, *The first prejudice...*, cit., pág. 6.

(17) Véase, por caso, Richard L. BUSHMAN, *From Puritan to Yankee. Character and the social order in Connecticut, 1690-1765* (1970), Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1980, especialmente desde el cap. XII, págs. 183 y sigs.

(18) Cfr. Dee ANDREWS, *The Methodists and revolutionary America, 1760-1800. The shaping of an evangelical culture*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Personaje central, entre muchos otros, de este movimiento en América es George Whitefield (1714-1770), el predicador de la «Nueva Luz». Cfr. Jerome Dean MAHAFFEY, *Preaching politics. The religious rhetoric of George Whitefield and the founding of a new nation*, Waco, Baylor University Press, 2007; y Thomas S. KIDD, *George Whitefield. America's spiritual founding father*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2014.

cristianos vivieran en unidad (19). Del despertar religioso es parte también esa mezcla de subjetivismo fideísta protestante y de racionalismo en la inteligencia de la ley natural, es decir, ese Locke creyente a su manera que, a un mismo tiempo, afirma que la ley de la naturaleza es de origen divino y es ella la ley de la mente humana, la ley de la razón, que es la ley de los derechos naturales de los individuos (20).

Pero estaba lejos de ser el fermento de la libertad de religión (21). Mayormente, si se concedía esa tolerancia no lo era por respeto a las creencias de los disidentes o en nombre de la libertad de conciencia, sino por el interés (económico, político, etc.) de la colonia (22). Así, se asociaba el pago de impuestos a Inglaterra con la pretensión anglicana de establecer un régimen episcopal en América y ambas exigencias eran lesivas de los derechos civiles (la propiedad) y de la libertad religiosa (23).

(19) Uno de los que defendiera más enfáticamente ese consenso religioso en lo fundamental como expresión de la cristiana unidad, fue Benjamin FRANKLIN, «Autobiography», en *The Autobiography and other writings on politics, economics, and virtue*, Alan HOUSTON (ed.), Nueva York, Cambridge University Press, 2004, parte II, pág. 66. También el congregacionista de Rhode Island Ezra STILES, *A Discourse on the Christian Union...*, Boston, 1761, en <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=evans;cc=evans;rgn=main;view=text;idno=n07082.0001.001>. El mismo Stiles acabará celebrándola tras la revolución en el sermón de 1783, «The United States exalted to glory and honor», en John Wingate THORNTON, *The pulpit of the American revolution...*, Boston, Gould and Lincoln, 1860, págs. 399 y sigs.

(20) Un claro ejemplo de esta «trasposición» típicamente lockeana está en el escrito de Elisha WILLIAMS (1665-1741), *The essential rights and liberties of Protestants...*, Boston, 1744, en Ellis SANDOZ (ed.), *Political sermons of the American founding era, 1730-1805* (1991), Indianapolis, Liberty Fund, 1998, vol. I, págs. 51-118.

(21) GILL, *The political origins of religious liberty*, cit., pág. 74.

(22) BENEKE, *Beyond toleration*, cit., pág. 32. Cfr. Sidney E. MEAD, «From coercion to persuasion: another look at the rise of religious liberty and the emergence of denominationalism», *Church History* (Filadelfia), vol. 57, sup. S1 (1988), págs. 68-88.

(23) John ADAMS, *The works of...*, Boston, Little Brown and Company, 1856, vol. X, pág. 288. Escribiendo a H. Niles, decía en 1828 sobre las causas de la revolución, que «si el Parlamento pudiera gravarnos con impuestos, podría establecer la iglesia de Inglaterra, con sus credos, artículos, controles, ceremonias y diezmos y prohibir todas las demás iglesias, como conventículos y tiendas de cisma».

El régimen constitucional colonial

Las disposiciones legales de diversa naturaleza –leyes o cartas– suelen ofrecer un panorama ambiguo. Aunque la apariencia frecuente es la de un extendido congregacionismo, en general hubo una religión oficial reconocida, en torno a la cual se establecía la norma de la conformidad, pero que se conciliaba con una mayor o menor tolerancia de los credos diferentes, que se sometían a una reglamentación más o menos exigente según los casos, en virtud de intereses no necesariamente espirituales (24).

Varias constituciones continuaron las reglas que restringían la libertad religiosa según el Acta de tolerancia Guillermina, sometiéndola a diversas condiciones, que usualmente eran de dos clases: unas penalizaban ciertas creencias y por lo tanto las prohibían por que desestabilizaban la sociedad civil o el gobierno; por caso, la Carta de Georgia (1732) garantizaba la libertad religiosa salvo que una religión fuese repugnante a la paz y la seguridad del Estado (25). Otras, más liberales, condicionaban la religión no en lo que tenía de opinión individual sino por la conducta que de ella resultaba; es decir, aplicando la distinción lockeana entre opinión y acción, reconocían la libertad religiosa sujetándola a los intereses del gobierno y dejando abierta la posibilidad de aplicar sanciones a las creencias peligrosas (26).

Sin embargo, al igual que sucedía en Inglaterra, los disidentes insistían en que no había plena garantía de su libertad religiosa (de conciencia) y que debía punirse o prohibirse

(24) Cfr. Philip A. HAMBURGER, *Separation of church and State* (2002) Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2004, págs. 19-107. En Carolina del Sur, informa COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., pág. 124, se estableció la plena libertad de conciencia y culto junto a una cláusula que definía a la religión anglicana como la verdadera, ortodoxa, y única religión natural en la colonia.

(25) Luis GRAU (ed.), *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe*, Madrid, Universidad Carlos III, 2009, vol. 2, pág. 649.

(26) Por caso, el Rev. Thomas Bradbury CHANDLER, anglicano, en su alegato *An appeal to the public, in behalf of the Church of England in America...*, Nueva York, 1767, pág. 82, afirmaba que «castigarnos por nuestros principios religiosos, cuando no lo requiere la razón de Estado, es persecución en el más estricto y más propio sentido». En <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=evans;cc=evans;rgn=main;view=text;idno=N08284.0001.001>.

únicamente el acto abiertamente perjudicial, nunca las ideas o creencias religiosas. Es el conocido alegato de Thomas Jefferson, cuando escribió que «nuestros derechos civiles no dependen de nuestras opiniones religiosas»; que la intromisión del magistrado civil en el campo de la opinión para restringir la profesión de ideas o su difusión, bajo el supuesto de ser tendenciosamente perjudiciales, «es una peligrosa falacia»; y que el gobierno civil cuenta con el tiempo y el poder necesarios para intervenir «una vez que los principios dan lugar a actos evidentes contra la paz y el buen orden» (27).

El régimen colonial de Estado-iglesia, moviéndose entre la necesidad de la conformidad con la congregación local y las exigencias de una tolerancia de la diversidad de cultos, se vio sacudido por frecuentes disensiones sectarias que se juzgaban como herejías. De éstas la más perjudicial fue la pretensión antinominiana, adjudicada usualmente a los cuáqueros, de ponerse más allá de las normas religiosas y políticas en virtud de una justificación íntima provista por el Espíritu de Dios, que no requería de ninguna manifestación o ajuste exteriores, meramente humanos (28). La insistencia cada vez más acentuada en la libertad de conciencia, en el doble sentido de que la creencia religiosa es dependiente del creer del individuo y de que esa conciencia no puede mancillarse ni perturbarse, fue empujando a mayores disidencias acompañadas del reclamo de tolerancia religiosa o libertad de religión.

El disenso religioso se convirtió en una plaga (29) y el desmoronamiento del protestante Estado confesional, del *establishment* religioso-político en Norteamérica, se precipitó, entonces, por la enorme infección de sectas y denominaciones que o escapaban al control oficial o se habían hecho sus

(27) Las citas son THOMAS JEFFERSON, «A bill for establishing religious freedom» (1786), en *The works of...*, Federal Edition, P. C. FORD (ed.), Nueva York y Londres, G. P. Putnam's Sons - The Knickerbocker Press, 1904, vol. II, págs. 438-441. Sigo la traducción de GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano...*, cit., vol. 3, págs. 587-591.

(28) Véase, por ejemplo, OLIVER, *Puritan Commonwealth*, cit., págs. 169 y sigs.

(29) BENEKE, *Beyond toleration*, cit., cap. 1, págs. 15 y sigs. Plaga en el sentido de una contagiosa infección del cuerpo religioso y político.

LA REPÚBLICA INDIFERENTE: LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA.
aliadas, pues el gobierno necesitaba de ellas para la marcha
de los negocios económicos y bélicos.

3. El agotamiento de la tolerancia religiosa

El congregacionalismo de los puritanos en Massachusetts

La comunidad puritana congregacionista de Nueva Inglaterra contaba con una iglesia oficial sostenida por las contribuciones impuestas a los residentes con independencia de su creencia religiosa (30). La iglesia de Massachusetts debió enfrentar, entre otros, a los disidentes Roger Williams y Anne Hutchinson (31). Williams –que ya hemos considerado en el estudio sobre Inglaterra– era un separatista (luego baptista) que entendía que la pureza de las congregaciones (no era el caso de Massachusetts, en la que se mezclaban justos y pecadores) demandaba formar otras nuevas –verdaderas y explícitas asambleas de los santos–, volver a bautizar a los fieles y rehacer la alianza, aproximando lo más posible la iglesia visible a la invisible. No obstante, mientras vivió en Massachusetts, su congregacionismo lo mantuvo próximo a los puritanos, moderando sus pretensiones en la experiencia de una iglesia inglesa comprensiva.

Hutchinson, en cambio, preconizaba un separatismo más radical e individualista: rechazaba la pertenencia a toda congregación, negaba la necesidad de una iglesia sacando a los creyentes de la esfera disciplinaria de la autoridad eclesiástica;

(30) El régimen político-religioso de Nueva Inglaterra está suficientemente estudiado; remitimos a James B. BELL, *Anglicans, dissenters and radical change in early New England, 1686-1786*, Cham, Palgrave MacMillan, 2017; Louise A. BREEN, *Transgressing the bounds. Subversive enterprises among the Puritan elite in Massachusetts, 1630-1692*, Nueva York, Oxford University Press, 2001; James F. COOPER, Jr., *Tenacious of their liberties. The Congregationalists in colonial Massachusetts*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1999; David D. HALL, *A reforming people. Puritanism and the transformation of public life in New England* (2011), Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2012; etc.

(31) MURPHY, *Conscience and community*, cit., págs. 27-55. Más extensamente, Carla Gardina PESTANA, *Quakers and Baptists in colonial Massachusetts* (1991), Cambridge, Cambridge University Press, 2004; y Adrian Chastain WEIMER, *Martyrs' mirror. Persecution and holiness in early New England*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

confiaba, como los antinomianos, en una moral natural no dependiente de la gracia divina, porque la revelación interior bastaba para justificar sus acciones (32). No es raro que ella diera lugar a los cuáqueros americanos más radicales.

La congregación puritana establecida en Massachusetts tuvo que encarar las dificultades políticas que presentaban estas doctrinas de los no conformistas. Los argumentos opuestos por la iglesia a los disidentes no fueron teológicos en su esencia sino, más bien, políticos; no se referían a la libertad de conciencia o la tolerancia religiosa sino indirectamente, en tanto se vinculaban al sentido de la comunidad y su supervivencia. Lo que no es de extrañar, porque es típico de una teología calvinista –que apoya la confusión entre lo político y lo eclesial (33)– y también de su eclesiología de la alianza o *covenant* que da su identidad consensual a cada iglesia (34). Si más adelante hubo un cambio en la tolerancia religiosa, no se debió, afirma Murphy, a la influencia de los disidentes sino a la nueva política religiosa en Inglaterra tras la caída de Cromwell.

Nos detenemos en este caso para mostrar que la teoría protestante del *covenant*, que vimos desarrollarse en los ingleses,

(32) BREEN, *Transgressing the bounds...*, cit., págs. 17-56; y David D. HALL (ed.), *The Antinomian controversy, 1636-1638. A documentary history* (1968), 2ª ed., Durham, Duke University Press, 1990; y Michael P. WINSHIP, *Making heretics. Militant Protestantism and free grace in Massachusetts, 1636-1641*, Princeton y Oxford, Oxford University Press, 2002.

(33) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 33, afirma que el gobierno de la iglesia según «el modelo de Nueva Inglaterra» abarcaba la relación entre los poderes civil y religioso. Precisamente, uno de los argumentos de los anglicanos puritanos ingleses contra los separatistas era que negaban la autoridad del magistrado civil para imponer y vigilar la verdadera fe (pág. 35). Lo que se ha llamado «el modelo de Nueva Inglaterra», *the New England Way*, se apoya en la doctrina de los sectarios ingleses de la radical separación entre los poderes temporales y religiosos, es decir, contrario al anglicano y puritano. Son dos proyectos protestantes divergentes para afirmar la pureza de la iglesia de los santos. *Ibid.*, págs. 58-59.

(34) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 37: «La congregación y la comunidad civil se concebían como basadas en relaciones voluntarias, consensuales, de los creyentes. Según esta interpretación de la comunidad y la autoridad, los magistrados civiles fueron permitidos y de hecho *requeridos*, por Dios, y además por el bienestar de sus súbditos, para pronunciarse sobre asuntos públicos que amenazaban tanto el pacto civil que dio la base al establecimiento en Massachusetts, como el pacto con Dios que les proporcionaba los gobernantes dotados de un conjunto concreto de objetivos sociales para una sociedad específicamente *puritana*».

da pie a un régimen eclesiástico-político de corte calvinista y es un arma de doble filo. Por un lado esta concepción pareciera mitigar el potencial individualista de la teología protestante –que tiene otros caminos por los que desenvolverse–, a la par que induce a un tratamiento diferente de los disidentes (esto es, su intolerancia) y a un rechazo de la libertad de conciencia; por otro lado, y a la vez, relaja los lazos comunitarios y los torna asociativos, es decir, voluntarios o contractuales. La teoría del *covenant* disuelve la comunidad en el consenso y usa de ese consenso para defender una identidad contra los herejes que quieren minarlo en nombre de la protestante libertad de conciencia. Tal la conclusión de Murphy:

«Puesto que la uniformidad religiosa y la religión ortodoxa refuerzan el comportamiento ético y la responsabilidad cívica, se hizo fácil a los magistrados de Nueva Inglaterra el sospechar que los pedidos de tolerancia eran intrínsecamente peligrosos para la paz y la estabilidad de su sociedad. “Tal libertad tiene la marca de la anarquía en el Estado”, escribió Cobbet. Recuérdense las palabras de Ward, “el Estado que concede libertad de conciencia en asuntos de religión, debe dar libertad de conciencia y de discusión en sus leyes morales, o de lo contrario el violín estará desafinado”» (35).

Nos movemos en suelo inestable, los argumentos teológicos o políticos –conciencia, iglesia, libertad, gobierno, herejía– pueden dispararse en direcciones contrarias, dependiendo todo de quien los emplee. Sin embargo, de los puritanos de Nueva Inglaterra puede decirse lo que Mario Turchetti de los reformados del siglo XVI: que la libertad de conciencia era pregonada como libertad de «sus» conciencias, no para la de los disidentes, sólo para «la suya, ya que fue la única que reconocieron como conciencia esclarecida» (36). En tal sentido, el Rev. Ward decía de los

(35) *Ibid.*, pág. 55. Las citas son de Nathaniel WARD, *The Simple Cobbler of Aggawam in America*, cit., pág. 8; y del puritano Thomas COBBETT, *The civil magistrates power in matters of religion*, Londres, 1653, pág. 89, en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A79995.0001.001?view=toc>.

(36) MARIO TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (Paris), tomo 56, núm. 3 (1994), págs. 633-634.

herejes de Massachusetts que «tendrán irrestricta libertad para mantenerse lejos de nosotros y tanta libertad para irse tan rápido como les sea posible, cuanto antes mejor» (37).

La conciencia puritana no tenía más Señor que ella misma. Cualquier cosa puede ser piadosa o herética. Salvo que se hubiera instituido un ministro con poder para juzgar la rectitud de las conciencias ajenas.

Los baptistas de Roger Williams en Rhode Island

El separatismo de Roger Williams amenazaba el congregacionismo de Nueva Inglaterra en términos similares a los de los congregacionistas puritanos respecto de la iglesia anglicana, ya que una iglesia basada en límites geográficos antes que espirituales envuelve necesariamente a justos y pecadores, santos y no regenerados, con el obvio peligro para la vida espiritual de la comunidad. Los santos, a juicio de William, debían arrepentirse de su asociación en congregaciones impuras (como la iglesia de Inglaterra) y formar nuevas congregaciones puras basadas en la elección. Desterrado en 1635, Williams se estableció en Rhode Island, en donde montó un régimen de mayor libertad religiosa y política.

La doctrina político-religiosa se sustentaba en la tesis de Williams de la iglesia independiente de todo poder civil en lo relativo a doctrina y disciplina: iglesia y Estado debían mantenerse separados. Criticaba la práctica de la iglesia de Massachusetts que aplicaba el bautismo de los niños y la membresía de personas que no daban evidencias de su conversión. Sin embargo, para ingresar a la iglesia baptista los requisitos eran más restrictivos y exigentes, lo que importaba la erradicación de los impenitentes. Los hijos de los santos quedaban, por tanto, fuera de la iglesia, hasta que experimentaran su conversión (38), si bien no se los privaba de sus derechos políticos (39).

Por lo tanto, los hombres de Rhode Island se vieron en la alternativa de fundar un orden civil en las solas bases

(37) WARD, *The Simple Cobbler of Aggawam in America*, cit., pág. 3.

(38) PESTANA, *Quakers and Baptists*, cit., pág. 69.

(39) Cfr. Theodore Dwight BOZEMAN, «Religious liberty and the problem of order in early Rhode Island», *The New England Quarterly* (Boston), vol. 45, núm. 1 (1972), págs. 44-64.

religiosas «mientras conservaban una esfera gubernativa no teísta», desafío del que no salieron exitosos (40). La experiencia baptista en Rhode Island consistió en una política en la que no hay iglesia establecida ni autoridad eclesiástica, resultante por lo mismo en una amplia tolerancia religiosa, pero al estilo de los anabaptistas de Múnster, es decir: anarquía, desorden, disensiones, caos (41).

El voluntarismo religioso, asociado al voluntarismo político, un régimen plenamente consensual, experimentado aquí por primera vez, no podía terminar bien; vivir en permanente disenso es una invitación al desorden crónico. No obstante ello, en los anales de la libertad religiosa americana Williams es uno de los santos más prestigiados.

La experiencia cuáquera: de Anne Hutchinson a William Penn

Por su parte, los cuáqueros censuraban toda modalidad religiosa exterior, lo que los seguidores de Hutchinson llamaban «*covenant of works*», propia del legalismo de los puritanos, al que oponían una religiosidad intimista («*covenant of grace*») ajena a las prácticas de la iglesia de Massachusetts. En el extremismo cuáquero, el estatus del santo no tiene signos externos, la justificación por la fe carece de una manifestación mundana, porque permanece en la experiencia interior de cada sujeto por la unión personal del regenerado con el Espíritu Santo (42).

El carácter disolvente de toda moralidad y autoridad, que importaba esta doctrina antinominiana, fue pronto advertido y enjuiciado en Massachusetts. Los cuáqueros no sólo rechazaban el cumplimiento de la ley para la salvación, también objetaban la pertenencia a la iglesia y que ésta fuese una exigencia para tomar parte en la vida política de la colonia (43).

(40) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 58.

(41) BOZEMAN, «Religious liberty and the problem of order in early Rhode Island», *loc. cit.*; y MURPHY, *Conscience and community*, cit., págs. 67-69.

(42) COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., pág. 189.

(43) En Massachusetts, para ser considerado un hombre libre y gozar de los respectivos derechos civiles y religiosos se requería de un certificado del ministro que acreditara que era miembro regular de la iglesia de la congregación. *Ibid.*, pág. 171.

Todas estas cosas eran para ellos invenciones humanas. Por lo mismo, criticaban la compulsión en materia religiosa y propiciaban una amplia libertad. Daniel Goold sostuvo:

«En lo relativo a la religión, dejad que todo el mundo esté plenamente convencido en su propia mente y adore a Dios como esté persuadido en su propio corazón, y si alguno no rinde culto a Dios como debe hacerlo y sin embargo vive tranquila y pacíficamente con sus vecinos y compatriotas [...] lo más seguro para vosotros es dejarlos solos para que reciban su recompensa de aquel que dijo: Yo me vengaré de mis enemigos [...]. Dejad que sólo Dios sea Señor de la conciencia y no el hombre» (44).

Evidentemente, el orden puritano no podía tolerar el misticismo de la Hutchinson y sus seguidores que amenazaba con destruir el ordenamiento político-eclesiástico de Massachusetts, pues no se sujetaba a control humano alguno. Fue en 1638 condenada por herejía y desterrada de la colonia (45). A los pocos años falleció sin poder montar una experiencia de gobierno conforme a sus creencias.

En 1682 William Penn fundó la colonia de Pensilvania (46), su santo experimento, y dictó su carta fundacional (*Fundamental Constitutions of Pennsylvania*) en la que estableció la libertad de conciencia (47). Penn buscaba la mayor libertad religiosa posible y si algún límite hubo en esta materia fue por imposición de las autoridades reales. El régimen religioso de su colonia difería del inglés en muchos aspectos, como reseña Murphy: carecía de una iglesia establecida por lo que no había control de la doctrina de los ministros, ni juramentos, tampoco diezmos ni medio compulsivo de sostenimiento del culto (48). La autoridad

(44) *Apud* MURPHY, *Conscience and community*, cit., págs. 63-64.

(45) Marilyn J. WESTERKAMP, «Anne Hutchinson, sectarian mysticism, and the Puritan order», *Church History* (Filadelfia), vol. 59, núm. 4 (1990), págs. 482-496.

(46) J. William FROST, *A perfect freedom. Religious liberty in Pennsylvania* (1990), Nueva York, Cambridge University Press, 2005; MURPHY, *Conscience and community*, cit., cap. 5, págs. 165 y sigs.

(47) Bruce FROHNEN (ed.), *The American Republic. Primary sources*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002, págs. 23-30, reproduce el texto.

(48) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 182.

civil tenía sí el deber de procurar cierto nivel moral: la observancia del Sabbath, la prohibición o restricción de las tabernas, los bailes, los juegos, la condena del vicio, etc.

Los derechos civiles no dependían de ninguna profesión religiosa, porque ésta era absolutamente libre, como redactó Penn en el artículo XXXV de la constitución colonial:

«Que todas las personas que vivan en esta provincia, que confiesen y reconozcan que el único Dios todopoderoso y eterno es el Creador, Defensor y Soberano del mundo; y que se consideren obligados en conciencia a vivir pacífica y justamente en sociedad civil, no serán molestadas o perjudicadas en forma alguna por sus creencias o prácticas religiosas, en cuestiones de fe y culto, ni se les obligará en ningún momento a asistir o sostener ningún culto, lugar o ministerio religioso» (49).

En todo caso, confiaba Penn que una «fe social dominante», la cuálquiera, daría tono religioso y moral a las diferentes creencias y actitudes en la colonia (50), convicción que se transmitirá al sistema político norteamericano una vez conseguida la independencia, esto es: existiendo una religión dominante —el calvinismo en su variada composición— no es necesario el establecimiento de ella como religión oficial para influir en la vida moral y política de la república. Lo que no garantizaba la armonía entre los diversos sectores (51), e hizo necesaria la tarea pública del control de las ideas perjudiciales a la sociedad.

Hacia 1775, un censo de iglesias revelaba que en las trece colonias existían las siguientes denominaciones: congregacionistas, presbiterianos, anglicanos, baptistas, cuáqueros, reformados alemanes, luteranos, reformados holandeses, metodistas, moravos (evangélicos seguidores de Jan Hus), congregacionistas separatistas, baptistas partidarios del bautismo por inmersión (*Dunkers*), menonitas, hugonotes, glasitas o sandemanianos (protestantes escoceses disidentes,

(49) FROHNEN, *The American Republic...*, cit., pág. 30. Sigo la traducción de GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano*, cit., vol. 2, pág. 405.

(50) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 185.

(51) Como el enfrentamiento entre pacifistas y no pacifistas durante la guerra, según relata BENEKE, *Beyond toleration*, cit., págs. 145 y sigs.

partidarios de Robert Sandeman y John Glas) y cuáqueros disconformes seguidores de John Rogers (*Rogerenes*); además de católicos y judíos (52).

El registro (53) viene a cuento por algo muy simple: prueba que los americanos del Norte no sólo fueron receptivos de las más diversas divisiones operadas en el seno de la Protesta; también fueron fomentadores de ellas y precursores de otras nuevas. Más allá de las políticas de tolerancia o intolerancia, el espíritu subjetivista de las religiones reformadas –el sagrado derecho al juicio privado o libertad de conciencia– tuvo en Norteamérica un terreno propicio para toda herejía y todo cisma, recibidas benignamente en un medio libertario favorable al pluralismo religioso.

En los pródromos de la revolución se iba imponiendo la idea de que siendo el hombre un ser racional, ninguna creencia podía serle impuesta y que en materia de fe todo dependía de su libre elección, como predicara en 1739 en Boston Charles Chuancy (54). Antes de declararse la independencia, se había producido ya una revolución en la mente de los americanos. Así lo entendió John Adams cuando en 1818 decía a H. Niles: «La revolución se efectuó antes de iniciarse la guerra. La revolución estaba en las mentes y los corazones del pueblo; un cambio en sus sentimientos religiosos de sus deberes y obligaciones» (55).

4. El modelo norteamericano

«*El cristianismo se durmió en el pecho de Constantino*»

(Roger WILLIAMS, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience*, 1644)

(52) *Ibid.*, págs. 7-8.

(53) La preocupación por saber cuán plural era el universo religioso llevó, entre otras cosas, a la composición de diccionarios sobre las denominaciones, como el que a fines del siglo XVIII (reeditado varias veces y con diversos títulos) publicó Hannah ADAMS, *An alphabetical compendium of the various sects which have appeared in the world...*, Boston, 1784. Así quedaba probado que desde el origen del hombre siempre había habido una pluralidad de religiones, legitimando de paso el sectarismo americano.

(54) Charles CHAUNCY, *The only compulsion proper to be made use of in the affairs of conscience and religion...*, Boston, 1739, en <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=evans;cc=evans;rgn=main;view=text;idno=N03555.0001.001>.

(55) ADAMS, *The works of...*, cit., vol. X, pág. 282.

A pesar de la disparidad de juicios históricos sobre los regímenes religiosos de las colonias americanas, parece innegable que hubo una evolución orientada al reclamo de una mayor libertad de conciencia, causa y/o efecto del elevado nivel de sectarismo; evolución que conducía a quebrar los límites de la vieja tolerancia religiosa y a establecer un nuevo modo de relación entre el gobierno y las religiones. Como hemos visto, después del Gran Despertar comenzó una tendencia doctrinaria a hacer más liberales las disposiciones religiosas (56). Con la revolución en marcha, las diferentes colonias sancionarán constituciones y leyes que tienden más abiertamente al establecimiento de la libertad de conciencia entendida como libertad religiosa (57), aunque varias de ellas concedían esas franquicias solamente a los protestantes y otras consagraban la protección oficial de esa religión en alguna de sus variantes (58).

Las dificultades prácticas para preservar una iglesia oficial establecida provenían no sólo de los desacuerdos doctrinales sobre el alcance de la libertad de religión sino, además, de las divisiones dentro del mismo protestantismo dominante, como lo prueban los debates al interior de los Estados después de la Declaración de la Independencia. El precedente que suele citarse como de mayor influencia es la convención estatal de Virginia de 1776 en la que ya se hace reclamo por la libertad religiosa (59).

(56) BENEKE, *Beyond toleration*, cit., cap. 4, págs. 114 y sigs.

(57) Sobre la reforma de las constituciones estatales, véase John K. WILSON, «Religion under the State constitutions, 1776-1800», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 32, núm. 4 (1990), págs. 753-774.

(58) Los textos constitucionales los trae en español GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano...*, cit., vol. 3.

(59) La estudian casi todos los textos hasta ahora citados. En especial, véase Thomas E. BUCKLEY, *Church and State in revolutionary Virginia, 1776-1787*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1977; del mismo, *Establishing religious freedom. Jefferson's Statute in Virginia*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2013; Rhys ISAAC, *The transformation of Virginia 1740-1790* (1982), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999; John A. RAGOSTA, *Wellspring of liberty. How Virginia's religious dissenters helped win the American Revolution and secured religious liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 2010; y Paul RASOR y Richard E. BOND (eds.), *From Jamestown to Jefferson. The evolution of religious freedom in Virginia*, Charlottesville y Londres, University of Virginia Press, 2011. Los documentos en Charles F. JAMES (ed.), *Documentary history of the struggle for religious liberty in Virginia*, Lynchburg, J. P. Bell Company, 1900.

Virginia y los buenos discípulos de Locke

Virginia, que tenía como iglesia establecida la de Inglaterra, se había visto corroída en sus bases, al igual que otras colonias, por el aumento de los disidentes desde la década de 1750 que elevaban peticiones y se manifestaban públicamente para modificar el régimen religioso (60). De entre los numerosos documentos, el elaborado por los presbiterianos de Hanover y presentado en octubre de 1776, es muy elocuente respecto de las nuevas ideas; rechazaban cualquier preferencia religiosa, demandaban igual protección para todas las creencias y postulaban un sistema de contribuciones voluntarias para sostenimiento de las iglesias. ¿Cuál era el fundamento de tan radical innovación?

«Entendemos –decía el memorial– que cuando nuestro bendito Salvador declara que Su reino no es de este mundo, él renuncia a toda dependencia del poder del Estado. [...] Estamos convencidos de que si la humanidad hubiera permanecido en la pacífica posesión de sus inalienables derechos y privilegios, el cristianismo, como en los días de los apóstoles, hubiera prevalecido y prosperado en la mayor pureza en razón de su propia excelencia natural, y bajo las disposiciones de la Providencia de Dios» (61).

El *Bill of rights* de Virginia (1776) fue presentado por George Mason, proponiendo que el gobierno proveyera «la más plena tolerancia» en el ejercicio de la religión; sin embargo, James Madison consiguió que en lugar de tolerancia se dijera «libre ejercicio de la religión, de acuerdo a los dictados de la conciencia» (62), pues de no ser así se estaría sosteniendo que hay una sola forma legítima de la fe religiosa y que los disidentes estaban en el error. La Declaración de

(60) Virginia había sido una de las colonias en las que Gran Despertar había calado hondo. Cfr. Wesley M. GEWEHR, *The great awakening in Virginia, 1740-1790*, Durham, Duke University Press, 1930, en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3946796&view=1up&seq=11>.

(61) JAMES, *Documentary history of the struggle for religious liberty in Virginia*, cit., pág. 72.

(62) En James MADISON, *The writings of...*, G. HUNT (ed.), Nueva York y Londres, J. Putnam's Sons, 1900, vol. I, págs. 35-40.

derechos en su primera cláusula o sección afirma que todo hombre posee derechos inalienables por naturaleza, que se predicán también de la libertad de religión en la sección 16:

«La religión, o el deber que tenemos para con nuestros Creador, y la manera de satisfacerlo, solamente puede ser ordenado por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y por lo tanto todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, según los dictados de la conciencia; y que es deber recíproco de todos el practicar la paciencia cristiana, el amor y la caridad hacia los demás» (63).

D. Sehat (64) ve extraña la alianza entre evangélicos y liberales [Jefferson y Madison (65)] formada en Virginia a favor de la libertad religiosa, porque entienden que coincidirían en un punto: el no sostenimiento estatal de las iglesias –el sentido más lato de libertad religiosa–, pero diferían en muchos otros aspectos. Es cierto que en los fundamentos diferían: mientras los evangélicos entendían la libertad de religión en defensa de la conciencia individual frente a los atropellos gubernativos, Madison siempre exaltaría el beneficio público de unas religiones libres contenidas unas por otras.

(63) GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano...*, cit., vol. 3, págs. 67-74.

(64) David SEHAT, *The myth of American religious freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pág. 33.

(65) Sobre la religión en los padres fundadores, véase Matthew L. HARRIS y Thomas S. KIDD (eds.), *The founding fathers and the debate over religion in revolutionary America. A history in documents*, Nueva York, Oxford University Press, 2012; David L. HOLMES, *The faiths of the founding fathers*, Nueva York, Oxford U.P., 2006; y Vincent Phillip MUNOZ, *God and the founders. Madison, Washington and Jefferson*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009. Sobre Jefferson y Madison, cfr. Daniel L. DREISBACH, *Thomas Jefferson and the wall of separation between church and state*, Nueva York y Londres, New York University Press, 2002; Edwin S. GAUSTAD, *A religious biography of Thomas Jefferson*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1996; Marvin MEYERS, *The mind of the founder. Sources of the political thought of James Madison* (1973), Hanover y London, Brandeis University Press-University Press of New England, 1981; Jeffrey SIKKenga, «Government has no “religious agency”: James Madison’s fundamental principle of religious liberty», *American Journal of Political Science* (Bloomington), vol. 56, núm. 3 (2012), págs. 745-756; y Paul J. WEBER, «James Madison and religious equality: the perfect separation», *The Review of Politics* (Notre Dame), vol. 44, núm. 2 (1982), págs. 163-186.

El largo camino que venimos transitando desde la Reforma hasta aquí hace que no nos sorprendan –como a Sehatalas tesis liberales de Madison, a las que asigna un carácter radical. Porque para este padre fundador no se trata de proteger al pueblo de los abusos del gobierno en materia religiosa sino de dejar en libertad a los individuos sin que el Estado se entremeta en tales cuestiones, y de esa manera asegurar la supervivencia del Estado. Es el hobbesianismo liberal de Locke (66), no el romántico liberalismo de Williams o Penn. Además, la postura de los baptistas y cuáqueros está más cerca de Madison que de otras denominaciones, porque su idea de una iglesia voluntaria es privada, no pública y por eso no sostenida por el Estado, sin expurgar en lo que puedan coincidir en torno a los alcances de la libertad de conciencia. El texto de los presbíteros de Hanover que hemos citado es bien elocuente, lo mismo que otros de esa época (67).

Los dos teóricos más influyentes en esta materia fueron, sin duda, Thomas Jefferson (1743-1826) y James Madison (1751-1836). El primero es el redactor del proyecto de ley de libertad religiosa para Virginia (1777), que el otro retoma en su *Memorial* de 1785, en el que la conciencia individual es fundamento del libre ejercicio de la religión. Ambos son representantes del racionalismo religioso hijo de la Ilustración, que, como se dijo, comenzó a penetrar en las mentalidades con la renovación espiritual de 1720 y 1730, valiéndose del espiritualismo pietista. Racionalismo que trata de hallar lo esencial común a todas las religiones (en el caso, las protestantes) y que consideraba que la represión de la expresión de las ideas era desastrosa para el individuo y la sociedad (68).

(66) Cfr. Gary L. McDowell, «Private conscience & public order: Hobbes & “The Federalist”», *Polity* (Chicago), vol. 25, núm. 3 (1993), págs. 421-443.

(67) El libro ya citado de JAMES, *Documentary history of the struggle for religious liberty in Virginia*, abunda en documentos de diversa índole y de la misma orientación, incluyendo algunos que muestran el apoyo baptista a la posición de Madison.

(68) FRANKLIN, *Autobiography*, cit., II, pág. 67, dice creer «que hasta en lo peor se puede encontrar algo bueno», motivo por el cual se acrecienta el respeto a todas las opiniones religiosas.

Tanto Jefferson como Madison creían que una iglesia oficial y la uniformidad de las creencias eran inconvenientes para la república. Todo intento de perseguir el error con la fuerza, es inútil y tiende a aumentarlo, pues «la razón y el libre examen son los únicos agentes eficaces contra el error» (69), dice Jefferson aduciendo los ejemplos de Pensilvania y Nueva York donde no hay iglesia oficial, sin menoscabo del progreso.

«El experimento era nuevo y dudoso cuando lo hicieron. Ha respondido más allá de la expectativa. Florecen las religiones infinitamente, tienen buenos apoyos; son de varias clases, de hecho, pero todas buenas; bastante buenas para preservar la paz y el orden. [...] No cuelgan más criminales que nosotros. No son más perturbados por las disensiones religiosas. Por el contrario, su armonía es inigualable y no se puede atribuir a otra cosa que a su ilimitada tolerancia, porque no hay ninguna otra circunstancia en que se diferencien de todas las naciones en la tierra. Han hecho el feliz descubrimiento de que la forma de silenciar los conflictos religiosos es no prestarles atención» (70).

Al igual que Locke, Jefferson y Madison entienden por religión la propia opinión (71). Este último, en su afamada *Memoria y Protesta*, sostiene que la religión debe ser librada a la convicción y conciencia de cada hombre; que es un derecho inalienable por naturaleza, porque el individuo no puede seguir los dictados otro cualquiera sino sólo las evidencias que contempla en su propio espíritu (72). Y aquél afirma que la libertad natural –condición en la que Dios creó al hombre– se manifiesta antes que nada en nuestras conciencias, que no están a merced de nadie ni han sido enajenadas a los gobiernos:

(69) JEFFERSON, *Notes on Virginia* (1772), en *The works of...*, cit., vol. IV, pág. 78.

(70) *Ibid.*, págs. 80-81.

(71) Sobre la influencia de Locke, cfr. Sanford KESSLER, «Locke's influence on Jefferson's "Bill for establishing religious freedom"», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 25, núm. 2 (1983), págs. 231-252; y Gerald SANDLER, «Lockean ideas in Thomas Jefferson's bill for establishing religious freedom», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 21, núm. 1 (1960), págs. 110-116.

(72) MADISON, «Memorial and remonstrance against religious assessments», en *The writings of...*, cit., vol. II, págs. 183-191 (la cita en pág. 184).

«Los derechos de conciencia nunca se los cedimos, nunca podríamos. De ello responderemos ante nuestro Dios» (73).

Si los iluminados del Gran Despertar, los pietistas, rechazaban la uniformidad para proteger la experiencia íntima personal, estos racionalistas convierten el argumento en favorable a una libertad religiosa sin restricciones. En efecto, para Jefferson sólo el error necesita la tolerancia del gobierno, porque la verdad se sostiene por sí misma y nadie puede imponerla a pesar de la falible naturaleza humana (74). Aquel pietismo protestante ha degenerado en un deísmo rampante y masónico, que podría decirse cristiano en algún momento, pero que en nombre de la conciencia libre que lo postula dejará de serlo. Dejará de ser cristiano primero y teísta después (75).

Por detrás de estas alegaciones se esconde Locke y su tesis de que el alma humana no puede ser influenciada por ninguna fuerza coactiva (76). Porque si la mente humana es una tabla rasa, es libre, no está predeterminada a sus conclusiones, porque Dios no implanta en el hombre ningún conocimiento innato de Sí mismo o de alguna verdad divina. Si el hombre no tiene conocimiento de Dios por naturaleza (77);

(73) JEFFERSON, *Notes on Virginia*, cit., pág. 78.

(74) *Ibid*, pág. 79: «Coaccionar la opinión: ¿quiénes harán de sus inquisidores? Hombres falibles; hombres gobernados por malas pasiones, por razones tanto privadas como públicas. Y ¿por qué sujetarla a la coacción? Para producir uniformidad. ¿Pero es deseable la uniformidad de opinión? Tanto como la uniformidad del rostro y la estatura».

(75) Según Jefferson, la negativa a introducir en el preámbulo de la Declaración de derechos de Virginia la mención del nombre de Jesucristo se debió a que la protección que se concedía había de extenderse a todos, «judíos y gentiles, cristianos y mahometanos, hindúes e infieles de cualquier denominación». JEFFERSON, *Autobiography*, en *Works*, cit., vol. I, pág. 71.

(76) Por eso la ley de libertad religiosa de Virginia (1786) estipula: «todos los intentos para controlarla [la conciencia] mediante castigos o cargas temporales o con inhabilitaciones civiles tienden sólo a engendrar hábitos de hipocresía y mezquindad, y son un descarrío del plan del sagrado Autor de nuestra religión». GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano...*, cit., vol. 3, pág. 589.

(77) Lo decía el preámbulo de la declaración de Virginia, en un pasaje luego quitado: «las opiniones y creencias de los hombres no dependen de su propia voluntad sino que involuntariamente surgen de las evidencias propuestas a sus espíritus».

es decir, que debe valerse de la razón para alcanzar alguna noticia sobre la divinidad.

En la convención de Virginia de 1776 Jefferson fue el líder del *disestablishment*, del no establecimiento de una iglesia oficial, que juzga como una «esclavitud religiosa». No se necesita de ella para tener buenos ciudadanos, lo que hace falta es reconocerles su libertad sin temor a la anarquía, pues «la diferencia de opinión es ventajosa en religión. Las diversas sectas –sujiere Jefferson– actúan como *ensor morum* unas de otras» (78).

La libertad de conciencia –que Jefferson fundamenta de un modo psicológico naturalista– es un derecho individual contra la sociedad y también delante de Dios, porque son los derechos de la razón humana, libre y sin impronta divina alguna. En tal sentido la libertad de conciencia se derrama sobre materias no religiosas, se hace ilimitada y acaba abarcando todo campo de conocimiento y acción sujeto a ella. Como el propio Jefferson afirma en las *Notas*, el principio conduce a una *un boun de tolerance*. Y no podía ser de otra manera pues, en el fondo Jefferson, protestante inconformista genuino, es un sectario de sí mismo, él es su propia secta (79).

Madison también cree que la libertad de conciencia, y por lo mismo, la de la religión, pertenecen al individuo con anterioridad a la sociedad civil, en el mismo sentido que los derechos naturales lockeanos; por eso en materia de religión, «ningún derecho humano está asumido por la institución de la sociedad civil, y la religión está completamente exenta de su jurisdicción [*cognizance*]», pues el gobierno sólo es custodio de esas libertades. De ello se colige que toda creencia religiosa «puede ser gobernada sólo por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia»; y que en consecuencia todas gozan de una misma, completa e igual libertad (80).

(78) JEFFERSON, «Notes on Virginia», cit., págs. 77 y 79-80.

(79) Jefferson a Ezra Stiles, 25 de junio de 1825: *I am of a sect by myself*, en JEFFERSON, *Works*, vol. XV, págs. 203-204. Su secta no cree en dogmas ni castigos, rehúye de la teología y afirma una moralidad sentimental, elemental.

(80) MADISON, «Memorial and remonstrance against religious assessments», *op. cit.*, págs. 185, 188, 191. El término *cognizance* no significa conocimiento sino jurisdicción. Cfr. Vincent BLASI, «School vouchers and religious liberty: seven questions from Madison's Memorial and Remonstrance», *Cornell Law Review* (Ithaca), núm. 87 (2002), págs. 783 y 789.

En cuanto al carácter natural de la libertad religiosa, Madison aduce la fórmula contractualista de Locke; además de fundarse en su teología protestante en cuanto a la esencia inalienable de la opinión humana (81). Al igual que Jefferson, era un lockeano; para Madison, igual que para Locke, todo hombre es propietario de aquellas cosas a las que adiciona un valor, entre éstas, sus pensamientos; y entre éstos, los que tiene que ver con la religión. Luego, todo individuo es propietario de sus convicciones religiosas de las que no puede ser privado, pues el gobierno ha sido establecido para proteger la propiedad, cualquiera fuere su naturaleza. «La conciencia es la más sagrada de todas las propiedades» (82). Como su contemporáneo y su maestro, la hacía de la razón de Estado el valladar de esos derechos: permanentemente he sostenido, escribe a Edward Livingston el 10 de julio de 1822, «la inmunidad de la religión de toda jurisdicción civil, siempre que no viole los derechos privados o la paz pública» (83).

Constitucionalismo liberal y libertad religiosa

La nueva doctrina inaugura el constitucionalismo. El 2 de agosto de 1776 se declara la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y el texto de la Declaración, debido a Thomas Jefferson, rezuma todos los extremos de la filosofía política de la Modernidad (84). Es cierto que no se hace mención a la libertad religiosa, pero puede verse comprendida en la libertad e igualdad naturales de los hombres,

(81) Lo ha visto Gary ROSEN, *American compact. James Madison and the problem of founding*, Lawrence, University Press of Kansas, 1999, pág. 23: «La verdad religiosa es una clase particular de experiencia antes que una doctrina. Desde esta perspectiva, la sinceridad sustituye al pensar y al actuar con rectitud».

(82) MADISON, *Diario*, sobre «Propiedad» (1782), *Writings*, cit., vol. VI, págs. 101 y sigs. ROSEN, *American compact*, cit., *passim*, entiende que la base de la filosofía política de Madison es el contractualismo mamado de Hobbes y Locke.

(83) Madison a Livingston, 10 de julio de 1822, en *Writings*, cit., vol. IX, pág. 100.

(84) Sobre la Declaración de la Independencia, cfr. Carl L. BECKER, *The Declaration of Independence. A study on the history of political ideas*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1922; y Michael P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, págs. 3-25.

en los derechos que éstos poseen por naturaleza e incluso en la condena de un poder arbitrario o ilimitado.

Dos años más tarde el Congreso sancionó los Artículos de Confederación, primera carta constitucional, que no contiene ninguna disposición concreta sobre libertad religiosa, como no sea la garantía de la Unión a los Estados en cuanto a las libertades, entre las que se cita la religión (artículo III), cláusula que debe entenderse en el sentido de que cada Estado miembro gozaba de autonomía en el establecimiento o no de una religión o de la libertad de cultos. John Adams explica su sentido: dejar que cada colonia tuviera su propia religión sin ser inquietada (85). De lo que se quejará Washington en carta a Madison: «Trece soberanías tironeando entre ellas y todas tirando de la cabeza federal, pronto traerá ruina en todo el conjunto» (86).

La constitución federal es sancionada en 1787 en Filadelfia, sin más mención a la religión que la prohibición de exámenes religiosos para ocupar cargos públicos. La primera enmienda de 1789 establece la declaración de derechos (*the bill of rights*), que anteriormente se había propuesto pero no aprobado (87), en los que específicamente se menciona

(85) John Adams a Benjamin Kent, 22 de junio de 1776, en ADAMS, *Works*, vol. IX, págs. 401-402.

(86) George Washington a James Madison, 5 de noviembre de 1776, en George WASHINGTON, *George Washington: a collection*, W.B. ALLEN (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1988, pág. 306. Y explica la reacción del propio Madison que en el año de 1788, durante la convención de Virginia, sostuvo que un Estado particular podía coincidir en un proyecto religioso, pero existiendo en los Estados Unidos una gran variedad de sectas, debería asegurárselas contra la persecución, lo que autorizaba concluir que «jamás ninguna secta debe ser capaz de superar u oprimir a las otras». MADISON, *Writings*, cit., vol. V, pág. 176. Madison temía que una secta mayoritaria oprimiera a las minorías, preocupación que lo acompañó siempre y que es el fundamento de su sistema político-religioso, y que sirvió para elaborar una nueva constitución en reemplazo de los Artículos, como se proyecta ya en el memorándum «Vices of the political system of the United States» (1787), en *ibid.*, vol. II, págs. 361-369.

(87) La ausencia de una declaración formal de derechos en la constitución fue motivo de numerosas críticas, entre ellas la de Jefferson, que lo hiciera en carta a Madison de 20 de diciembre de 1787, asegurando que esa declaración de derechos es el título que todo pueblo tiene contra cualquier gobierno en la tierra, y que ningún gobierno puede negar o interferir. En JEFFERSON, *Works*, cit., vol. V, págs. 368-375.

la libertad de religión: «El Congreso no hará ninguna ley en vista del establecimiento de una religión, o prohibiendo el libre ejercicio de la misma». De acuerdo a Madison, que la propusiera –aunque el texto final difiera de su propuesta original–, la garantía tiene un triple alcance negativo: el Congreso no puede sancionar ninguna ley sobre religión, no puede por ley forzar la observancia de una religión nacional u oficial, ni puede obligar a los individuos a dar culto a Dios en una manera contraria a sus conciencias (88). Leída positivamente, la enmienda asegura a los individuos la libertad de practicar su religión conforme a los dictados de sus conciencias, pero no es la única lectura posible (89).

Lo cierto es que a partir de la enmienda el Congreso no dicta leyes que establezcan una religión o prohíban el libre ejercicio de las creencias religiosas. Hasta 1868, en que se aprueba la decimocuarta enmienda, era una garantía concedida solamente por el gobierno federal, y desde ese año se extiende la garantía a los Estados, prohibiendo que éstos por ley los restrinjan o priven a los ciudadanos de la vida, la libertad y la propiedad (90). Entonces la libertad

(88) SEHAT, *The myth of American religious freedom*, cit., págs. 45-50.

(89) El texto de la primera enmienda, en el contexto de la constitución federal y de las ideas de redactores, ha suscitado una larguísima polémica a lo largo del tiempo, centrada en la intención original, la evolución de la jurisprudencia y los alcances de la misma libertad religiosa. No podemos entrar en este debate, pero las diversas posturas pueden consultarse, entre otros, en Mel E. BRADFORD, *Original intentions. On the making and ratification of the United States Constitution*, Athens, University of Georgia Press, 1993; T. Jeremy GUNN y John WITTE, Jr. (eds.), *No establishment of religion. America's original contribution to religious liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 2012; Steven D. SMITH, *Foreordained failure. The quest for a constitutional principle of religious freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1995. Necesariamente se ha de tener presente el espectro ideológico de la revolución, que se expone en Bernard BAILYN, *Ideological origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1967; William H. GOETZMANN, *Beyond the Revolution. A history of American thought from Paine to pragmatism*, Nueva York, Basic Books, 2009; Gordon S. WOOD, *The creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969; y del mismo, *The radicalism of the American Revolution*, Nueva York, Knopf, 1992.

(90) Cfr. sobre la enmienda, Michael Kent CURTIS, *No state shall a bridge. The Fourteenth Amendment and the bill of rights*, Durham, Duke University Press, 1986.

LA REPÚBLICA INDIFERENTE: LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA.
religiosa es plena porque las legislaturas estatales están inhibidas de legislar sobre religión, lo mismo que el Congreso federal (91).

La divisoria de las aguas

Para que la libertad religiosa pudiera gozarse plenamente, debía desmontarse todo vestigio del antiguo *establishment*, esto es el *disestablishment*, privar del estatus oficial a la iglesia reconocida, quitarle el reconocimiento, cancelarla; es decir, la separación de iglesia y Estado con la consiguiente privatización y fragmentación de la institución eclesiástica. La constitución norteamericana separa tan absolutamente a ambos sujetos que ha puesto una gruesa pared entre ellos.

La idea de un «muro de separación» se ha atribuido a Jefferson (92) pero formula la creencia de baptistas, cuáqueros y otras sectas radicales –generalizada tras la declaración de la independencia–, acerca de la total separación de ambas instituciones. La doctrina está asentada sobre dos premisas que nos son conocidas: que el reino de Dios no es de este mundo y no tiene injerencia en las materias políticas, pues es un reino espiritual dependiente sólo de la conciencia de los individuos cuya pureza demanda que no se entremezcle con la ganga humana; y que el Estado debe mantenerse distante frente a las religiones tomándolas en consideración como opiniones privadas, no públicas, de los individuos, siéndole prohibido tener una preferencia legal

(91) Aunque no todos lo entendieron de esa manera, como apunta DREISBACH, *Thomas Jefferson and the wall of separation between church and state*, cit., págs. 59 y sigs. La Corte en *Everson v. Board of Education* 330 U.S. (1947), puso fin a la cuestión al decidir que ni los Estados ni el gobierno federal pueden establecer iglesias. DREISBACH, *Thomas Jefferson and the wall of separation between church and state*, cit., págs. 100, 105, 225, y SMITH, *Foreordained failure...*, cit., págs. 4-5, 49.

(92) La empleó en la contestación a la Asociación Baptista de Danbury (Connecticut) el 1 de febrero de 1802, en donde afirma expresamente que la Primera Enmienda ha construido *a wall of separation between church and State*. En THOMAS JEFFERSON, *Political writings* (1999), J. APPLEBY y T. BALL (eds.), Cambridge, Cambridge, University Press, 2004, págs. 396-397.

o administrativa por cualquiera de ellas, pues son iguales ante la ley, o de legislar acerca de ellas, pues infringiría los derechos de la conciencia (93).

La primera enmienda constitucional vino a corregir varias constituciones y leyes estatales que, por herencia colonial puritana, conservaban una religión oficial que sostenían y subsidiaban (Connecticut hasta 1818 y Massachusetts hasta 1833) (94), aplicando rigurosamente la partición amurallada, y en menos de medio siglo –al impulso de las ideas republicanas– la pared estaba construida (95). Los Estados acabaron adoptando disposiciones semejantes a la cláusula federal y reconociendo la libertad en materia de religión. Veintiséis declararon que esa libertad consistía en el privilegio de «cada hombre para adorar a Dios según los dictados de su propia conciencia»; once afirmaban que «el libre goce de los sentimientos religiosos y las formas de culto siempre permanecerá sagrado»; cinco definían como «deber de la legislatura aprobar leyes para la protección» de la libertad religiosa; diecinueve declararon que «ninguna autoridad humana controlará o interferirá con los derechos de la conciencia»; y nueve ordenaron que «nadie puede ser molestado en su persona o propiedad a

(93) La expresión de Jefferson ha sido reinterpretada una y mil veces, tomándola al pie de la letra o asumiéndola como una metáfora afortunada o infeliz. Véase, por todos, DREISBACH, *Thomas Jefferson and the wall of separation between church and state*, cit. Sobre la relación Iglesias y Estado en el marco histórico legal norteamericano, cfr. Thomas J. CURRY, *The first freedoms. Church and State in America to the passage of the First Amendment*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1986; HAMBURGER, *Separation of church and State*, cit.; y Leonard W. LEVY, *The establishment clause. Religion and the First Amendment*, Nueva York, MacMillan, 1986.

(94) Fueron seis los estados que continuaron la práctica amparándose en esa enmienda. SEHAT, *The myth of American religious freedom*, cit., pág. 20, menciona Maryland, Massachusetts, New Hampshire, Carolina del Sur y Vermont, además de Connecticut que no lo establecía constitucionalmente. Sobre las políticas de los estados referidas al *disestablishment*, véase Thomas S. KIDD, *God of liberty. A religious history of the American Revolution*, Nueva York, BasicBooks, 2010, págs. 167-186; y SEHAT, *Myth of American religious freedom*, cit., págs. 15-29.

(95) Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, págs. 167 y sigs.

LA REPÚBLICA INDIFERENTE: LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA. causa de la religión». Además, cinco Estados prohibieron el establecimiento de una iglesia oficial; veintinueve vedaron que el gobierno adoptase preferencia por alguna denominación; y tres prohibieron la subordinación de una secta a otra (96).

La semilla ideológica de la libertad religiosa

Se ha argumentado que los Padres Fundadores remontan sus convicciones favorables a la libertad religiosa hasta los Padres de la Iglesia (97); pero tan rancia estirpe no viene al caso: los Padres norteamericanos eran más bien racionalistas y poseían una notable influencia de la deidad racional del deísmo, nada comparable con aquéllos otros Padres del catolicismo que pregonaban la fe en el Dios revelado y encarnado y en su Iglesia. Es cierto que el deísmo no lleva necesariamente a la tolerancia (98), tan cierto como que el deísmo de los norteamericanos los condujo a la libertad de religión (99).

De una parte, está la ascendencia de John Locke, leído por los americanos para conformar su espíritu a las ideas más liberales y en especial la de los derechos naturales e inalienables del hombre. De la otra, está la presencia influyente de Thomas Paine (1737-1809), revolucionario a ambos lados del Atlántico, autor de *La era de la razón*, extensa publicación en la que llega a defender el derecho a la infidelidad amparado en la invulnerable razón o conciencia individual. La confluencia produjo la tendencia

(96) COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., págs. 518-519.

(97) Paul HARTOG, «Religious liberty and the early Church», *Detroit Baptist Seminary Journal* (Detroit), vol. 17 (2012), págs. 63-77, argumenta la probable influencia de Tertuliano y Lactancio en la teoría de la libertad religiosa de Jefferson y Madison.

(98) Richard POPKIN, «An aspect of the problem of religious freedom in the French and American Revolutions» (1976), reproducido como cap. XIX de su libro: *The third force in seventeenth century thought*, Leiden, Brill, 1992, págs. 308-324.

(99) Véase el clásico de Gustav Adolf KOCH, *Republican religion. The American revolution and the cult of reason*, Nueva York, H. Holt and Co., 1933, en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015046388677;view=1up;seq=11>.

antidogmática en las creencias religiosas, que vimos en las formulaciones de Jefferson y Madison, muy a tono con el racionalismo masónico (100).

La presencia de la masonería es innegable; las investigaciones históricas prueban haber sido fuente del racionalismo filosófico y el deísmo racionalista antes y después de la revolución (101). Más allá de las afiliaciones masónicas innegadas de James Otis, Benjamin Franklin o George Washington, o de las tendencias masónicas de otros fundadores, la idea de una religión natural racional, de inspiración ilustrada y masónica, estaba en boga por entonces. Si la religión es potestad de la conciencia individual, aquél en el que se cree debe ser también racional, luego Dios mismo es diseño de la humana razón, lo mismo que el culto u honor que se le brinde. No hacía falta tener el carnet de una logia ni asistir a ritos secretos para comulgar en esta idea.

El que la religión se conciba no dogmática y nacida de la libre lectura de la Escritura o del libro de la naturaleza, no quita que haya dogmas sucedáneos, como ocurre con la idea de consentimiento que es el piso firme de la república americana. Nutridos de las tendencias racionalistas de la época, los americanos vinculaban la idea de progreso con la de libertad (102), que aplicadas a su país daba lugar a la imagen de

(100) Para Locke, véase Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014, págs. 157 y sigs., y Elissa B. ALZATE, *Religious liberty in a Lockean society*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2017; para Paine, J.C.D. CLARK, *Thomas Paine. Britain, America, and France in the age of Enlightenment and revolution*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2018.

(101) Cfr. Catherine L. ALBANESE, *A republic of mind and spirit. A cultural history of American metaphysical religion*, New Haven & Londres, Yale University Press, 2007; Steven C. BULLOCK, *Revolutionary brotherhood. Freemasonry and the transformation of the American social order, 1730-1840*, Williamsburg, Chapel Hill y Londres, OIHC, University of North Carolina Press, 1996; Christopher GRASSO, *Skepticism and American faith. From the Revolution to the Civil War*, Nueva York, Oxford University Press, 2018; David G. HACKETT, *That religion in which all men agree. Freemasonry in American culture*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 2014; HOLMES, *The faiths of the founding fathers*, cit., págs. 39-51; y STOKES, *Church and state in the United States*, cit., págs. 244 y sigs.

(102) Consúltese también Forrest McDONALD, *Novus ordo seclorum. The intellectual origins of the Constitution*, Lawrence, University Press of Kansas, 1985.

LA REPÚBLICA INDIFERENTE: LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA.
excepcionalidad: primera y única nación en la historia constituida por el consenso, sustentada en la libertad y enderezada al progreso humano, los Estados Unidos son la original experiencia histórica de una nación autoconstituida y autogobernada, de una democracia o república democrática. El pastor John Witherspoon, unas semanas después de la independencia, predicaba en su sermón este lugar común del ideario norteamericano: «Dios asegura que en América la verdadera religión y la libertad civil serán inseparables» (103).

5. El final de la tolerancia

«Esta libertad surge de esa multiplicidad de sectas que impregna América, y que es la única y mejor seguridad para la libertad religiosa en cualquier sociedad. Porque donde hay tal gran variedad de sectas, no puede existir una mayoría de una secta cualquiera que oprima y persiga al resto».

(James MADISON, contestación a Patrick Henry en la convención de Virginia, el 12 de junio de 1788)

La religión constitucional: la religión contenida por la religión

La libertad del cristiano que en los albores de la Modernidad proclamó Lutero ha recorrido un extenso trayecto hasta quedar grabada en letras de molde. El legado de los pensadores ingleses del siglo XVII es capital al constitucionalismo, pues ellos aportaron un par de ideas clave: la autoridad política deriva del pueblo soberano y el Estado –que no es más que un artefacto para la utilidad social– es creado por el pueblo para gozar de los beneficios de una sociedad civil pacífica (104). El instrumento de esta enorme mutación teórico-práctica es esa máquina llamada Estado y que los hombres reunidos lo crean o inventan por su consentimiento.

Un pueblo puede realizar tan grande obra solamente si es libre. Por eso, del mismo origen es la concepción de la

(103) JOHN WITHERSPOON, *The dominion of Providence over the passions of men*, Boston, 1776, en SANDOZ, *Political sermons of the American founding era...*, cit., vol. I, págs. 529-558 (la cita en pág. 558).

(104) SCOTT GORDON, *Controlling the state. Constitutionalism from ancient Athens to today*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 1999, pág. 1.

libertad como fundamento del orden político, libertad convertida en derechos del hombre y desplegada en todos los campos. El hombre libre, en cuanto a su religión, no reclama tolerancia; el hombre libre brama por la libertad de su conciencia. «El derecho de todo hombre –afirmó Madison– es a la libertad, no a la tolerancia» (105). La revolución americana no se detuvo en la tolerancia, fue más allá de ella (106).

El liberalismo republicano proclama la prioridad a los derechos de los individuos bajo la supremacía constitucional del Estado. Los individuos poseen ciertos derechos irrenunciables, decía el Rev. Leland, específicamente «los derechos de la conciencia y del juicio privado», que pertenecen a un recinto en el que únicamente el individuo tiene jurisdicción y nadie puede imponerle una creencia ni abrir juicio sobre su rectitud, porque «el reino de Cristo no es de este mundo». Un gobierno justo –continúa Leland– no es otra cosa que la «asociación de individuos, por mutuo acuerdo, para la defensa y ventaja mutua»; abarca todas las religiones: paganos, judíos, mahometanos y cristianos; no decide sobre herejías; no prescribe credos; protege imparcialmente a todos. Esa es la gloria de los Estados Unidos: «Que un hombre tiene el *derecho civil* a creer en lo que es *erróneo*, y a hacer lo moralmente *incorrecto*» (107).

Siendo la libertad de religión, en cierto modo, natural a los hombres, no debe el Estado inmiscuirse en asuntos privados de los individuos siempre que ellos no alteren la paz pública. Muro de separación, entonces, y pluralismo religioso para preservar la igualdad de todos los credos por la multiplicación de las sectas, tesis que Madison machacó con insistencia (108),

(105) *Apud* STOKES, *Church and state in the United States*, cit., vol. I, pág. 340. La cita no está así en sus obras.

(106) BENEKE, *Beyond toleration*, cit., pág. 6.

(107) John LELAND, «Short essays on government» (1820), en *The writings of the elder...*, Nueva York, G. W. Wood, 1845, págs. 473-479.

(108) Famoso es el axioma de *El Federalista* 51: «En un gobierno libre, la seguridad de los derechos civiles debe ser la misma que para los derechos religiosos; consistente en un caso en la multiplicidad de intereses y en el otro en la multiplicidad de sectas». Alexander HAMILTON, John JAY y James MADISON, *The Federalist*, The Gideon Ed., G. W. CAREY y J. McCLELLAN (eds.), Indianápolis, Liberty Fund, 2001, págs. 270-271.

aplicando el manido arte de la separación como garantía de la libertad, la religión controlada por la religión misma, el moderno pluralismo. «*Divide et impera*, el reprobado axioma de la tiranía –escribe a Jefferson– es, bajo ciertos requisitos, la única política por la cual una república puede ser administrada con principios justos» (109).

La política republicana de Madison se funda en dos conceptos que se han visto reiterados a lo largo de este estudio: el escepticismo gnoseológico que preconiza la libertad de conciencia; y la privatización de las creencias religiosas en condiciones de igualdad que remata en la separación de iglesia y Estado. Si el liberalismo es la doctrina que «trata de reconciliar las exigencias de la política y la religión en un marco de unidad y concordia social», para usar de las palabras de T. Stanton (110), resulta una contradicción afirmar que el modo de conciliar es el de separar. Sin embargo es lo que el liberalismo hace: cercena lo civil de lo natural, eleva un muro de separación entre política y religión, tabica el espacio entre lo público y lo privado, etc. (111).

Tan grande innovación solamente puede entenderse si se considera la naturaleza de la religión en el mundo protestante. Es cierto que –en el tránsito de la colonia a la constitución federal– hubo ideas encontradas en torno al alcance de la libertad religiosa, pero todas operaban en un ambiente protestante cada vez más liberal, cuya excepción más firme pareciera ser Massachusetts con su predilección por algún modelo inglés, que no obstante también sucumbirá. El hecho mismo de que los abogados de la libertad religiosa postularan la religión como bastión de la moralidad de las instituciones políticas es ya un índice evidente de que la prioridad es de éstas, del Estado revolucionario, y no de aquella, devenida viga y soporte de la nueva república.

(109) Madison a Jefferson, 24 de octubre de 1787, en MADISON, *Writings*, cit., vol. V, pág. 31.

(110) Timothy STANTON, «Freedom of conscience, political liberty and the foundations of liberalism», en Quentin SKINNER y Martin VAN GELDEREN (eds.), *Freedom and the construction of Europe*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013, vol. 1, págs. 134-153 (en pág. 135).

(111) Michael WALZER, «Liberalism and the art of separation», *Political Theory* (Princeton), vol. 12, núm. 3 (1984), págs. 315-330.

El republicanismo liberal venido a la luz por las prolíficas religiones protestantes, postra las religiones ante el Estado; les reconoce a todas derechos igualitarios (la razón de los derechos) sin renunciar jamás a la primacía del Estado (la razón de Estado). Una afirmación capital del liberalismo es que no compete al gobierno establecer la verdad o proteger una verdad preexistente; su función consiste en garantizar a los individuos la expresión de sus pensamientos. Los americanos del Norte estaban bien adiestrados en esta ciencia secular. ¿Qué significa libertad religiosa?, se preguntaba el joven baptista B. Binney en 1774, y respondía: «Una libre, incontrolada libertad de pensamiento, de culto y de acción en todas las cuestiones religiosas como nos plazca, siempre que no perjudiquemos al Estado» (112).

El auge y triunfo ulterior de la Ilustración, poniendo el peso de los argumentos en la razón y los derechos naturales, en lugar de los basados en la interpretación bíblica o las tradiciones eclesiásticas, marca un giro definitivo de la tolerancia religiosa a la libertad de religión. La razón de Estado, que es la ley suprema que manda la preservación del Estado, cambia de orientación y se convierte en la razón de los derechos: la paz, la seguridad, el orden y el bienestar estatales se obtienen por el reconocimiento de los derechos individuales en materia religiosa, en pie de igualdad para toda creencia. Y la misma razón de los derechos auspicia un aumento voluntario de sectas y de credos como mecanismo de autoprotección del Estado. Es la tesis de Madison, que los americanos del Norte expresarán de una manera extraordinariamente vital inventando novísimas religiones.

De acuerdo a esta nueva mentalidad, la república no puede sostener una religión particular porque todas son iguales ante la ley, pero confía al Estado el prevenir las consecuencias morales y civiles de una república no asentada en la religión. «El Estado –afirma Cobb– no tiene que hacer religiosos o morales a los hombres, si bien su más alto deber es cuidar que la sociedad no sea desintegrada por la irreligión y la inmoralidad. El principio americano que declara

(112) Barnabas BINNEY, *An Oration Delivered on the Late Public Commencement at Rhode-Island College*, Boston, John Kneeland, 1774, pág. 9.

la libertad religiosa, sin embargo, no pone la irreligión en el poder» (113). Esto quiere decir, en buen romance, que el Estado tiene una tarea moral que cumplir por medio de sus normas y leyes, cual es preservar la moral común de la república, puesto que si las iglesitas están separadas y divididas entre sí, solamente el Estado puede imponer una moral, religiosa o no según los gobiernos y las épocas.

Los presupuestos prepolíticos del orden político, tan actuales tras haberlos reflatado J. Habermas y otros, han sido siempre un problema del republicanismo o humanismo cívico, que, desterrando la religión del orden público, funda la república en un credo secular, pero advierte que la virtud necesaria a la vida republicana se nutre de una savia que está oculta o desdeñada: la moralidad religiosa. Estas doctrinas, cuando buscan el apoyo de la religión a sus instituciones, repiten el utilitarismo religioso de los ilustrados, priorizan el régimen político por encima de la vida religiosa.

Fundamento consensual de la religión y la política

El principio a través del cual se manifestó el creciente radicalismo religioso americano, es «el consentimiento» que nace del juicio particular, del derecho del pueblo a juzgar por sí mismo, según dijera en 1729 el ministro presbiteriano Josiah Smith: «*a Liberty in People to judge for themselves*» (114). En el nivel político, se trata del autogobierno de las comunidades y de que el gobierno pueda ser elegido por sus miembros; pero además, del consentimiento acerca del sistema eclesiástico, en el sentido de que las iglesias son asociaciones voluntarias, y que su autoridad es instituida por acuerdo de los creyentes (115).

De esta manera el voluntarismo se pone a la base de la religión y la política. En palabras del puritano Cotton Mather en 1667: «Nunca hubo una generación que sacudiera tan perfectamente el polvo de Babilonia, tanto en la

(113) COBB, *The rise of religion freedom in America*, cit., pág. 524.

(114) *Apud* BENEKE, *Beyond toleration*, cit., pág. 37.

(115) STOKES, *Church and state in the United States*, cit., vol. I, pág. 157, en Massachusetts, por caso, el vínculo entre los fieles y su ministro estaba constituido sobre la base de un contrato ajustado a la ley.

constitución eclesiástica como en la civil, como la primera generación de cristianos que vino a esta tierra por causa del Evangelio» (116). El pueblo, la voluntad popular es el fundamento del Estado y de las iglesias, de la vida política y de la religiosa. La democracia penetra en las vísceras del nuevo gobierno y se asienta en el corazón de la nueva religión.

En su estudio de la teología puritana de la alianza (*covenant*), P. Miller intentó conectar el concepto teológico de pacto con la idea de contrato de la teoría política liberal, racionalizando las ideas calvinistas. Según Miller la teología puritana del pacto fue una innovación del siglo XVII para conseguir que las rudas doctrinas calvinistas sobre la predestinación fueran más optimistas y por ende receptivas de la libertad individual, compatibilizándolas con la democracia americana y el individualismo, dado que los herederos de Calvino tuvieron mayor confianza en la razón (117).

Dejando de lado la circunstancia de que su intento se inscribe en discusiones internas al calvinismo –como la tesis de las dos tradiciones–, y prescindiendo también de las críticas a la ortodoxia calvinista de Miller (118), debe notarse que no pocos pensadores norteamericanos han insistido en la relación del *covenant* protestante con la idea de un gobierno limitado, republicano, protector de la libertades religiosas e individuales (119). Alineamiento que haría de cierta lectura del calvinismo un pariente de los baptistas quienes –como se ha visto en el estudio sobre Inglaterra– afirmaban la idea del pacto como garantía de las libertades

(116) *Ibid.*, pág. 225.

(117) PERRY MILLER, *The New England mind. The seventeenth century*, Nueva York, The MacMillan Company, 1939.

(118) George MARSDEN, «Perry Miller's rehabilitation of the Puritans. A critique», *Church History* (Filadelfia) vol. 39, núm. 1 (1970), págs. 91-105.

(119) Cfr. Edmund S. MORGAN (ed.), *Puritan political ideas, 1558-1794* (1965), Indianapolis y Cambridge, Hackett, 2003, especialmente la introducción, págs. xx-xxvii. Daniel Elazar ha insistido en desarrollar el nexo entre la doctrina judeo-protestante del *covenant* con el moderno federalismo como alianza de repúblicas al estilo americano. Sus textos se pueden consultar en <http://jcpa.org/publication/daniel-elazar-library/>. No sorprende que los nacionalistas catalanes hayan hecho una edición de ellos: Daniel Judah ELAZAR, *Anàlisi del federalisme i altres textos*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Institut d'Estudis Autònoms, 2011.

de conciencia y religión. Incluso puede decirse, con S. M. Lipset, que para entonces el calvinismo se había convertido en algo semejante al arminianismo (120).

Lo cual vuelve a poner sobre la mesa un aporte de la historia colonial norteamericana que hemos subrayado: la importancia del consentimiento como fundamento del gobierno civil y de las religiones. El ministro puritano John Wise aseguraba que la democracia en la iglesia y el Estado era el gobierno aconsejado por la recta razón, pero, además, estaba mandado por Dios: «Por lo tanto, si hallamos que Dios ha manifestado su mente en la Revelación, que sus iglesias son susceptibles de una democracia, luego todos están obligados a realizarlo bajo una doble atadura» (121).

Dios y la naturaleza nos obligan a ser democráticos, así en política como en religión. En este sentido, escribe Stokes a modo de balance de la revolución y la independencia norteamericanas: «Los hombres libres podrían ahora tener instituciones libres por ellos elegidas, y si lo quisieran, hechas por ellos mismos, en el campo de la religión» (122).

Una organización política, al igual que una iglesia, fundadas en el consentimiento, resultan en un Estado y una iglesia secularizados. En la historia religiosa de las colonias americanas se nota esa tendencia a la secularización en los establecimientos de W. Penn, o R. Williams en Rhode Island, observa J. Sommerville, al no tener un establecimiento religioso, fue un Estado totalmente secular, el primero en la historia y recuerda la sentencia de H. Baker sobre Roger Williams: «Para salvar la religión, secularizó la política» (123). Sentencia que

(120) Seymour Martin LIPSET, *The first new nation. The United States in historical and comparative perspective*, Nueva York, Basic Books, págs. 161 y sigs., observa que en esta evolución el calvinismo acepta las doctrinas de la libertad, de la libre gracia y la salvación de todos.

(121) John WISE, *The vindication of the government of the New England churches* (1717), P. MILLER (ed.), Gainesville, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1958, págs. 67 y 69.

(122) STOKES, *Church and state in the United States*, cit., vol. I, pág. 259.

(123) John SOMMERVILLE, *The secularization of early modern England. From religious culture to religious faith*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992, pág. 122. Herschel BAKER, *The wars of truth. Studies in the decay of Christian humanism in the earlier seventeenth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, pág. 299.

bien podría invertirse en todos los casos: para preservar la convivencia política, el republicanismo seculariza la religión encerrándola en el presidio de la conciencia y obligándola a sujetarse al consenso político.

Como en Pennsylvania o Rhode Island, también en la América del Norte independiente, la religión se ha diluido en moralidad no clerical, secular, que sirve al sostenimiento del Estado inculcando a los fieles el respeto de los derechos ajenos, el deber de no lesionar el interés público y preservar la paz, la obligación de cumplir con las leyes, etc. Es una religión civil que no dice relación directa a Dios sino de la civilidad de quienes viven bajo un mismo gobierno. «La religión –escribe Oliver– es el aroma que preserva la ciencia de la corrupción –la ciencia de la política, así como todas las otras ciencias–; y, quizá, la condición real de cualquier religión nacional podría ser adivinada por el aspecto moral del Estado que la protege» (124).

La doctrina protestante del *covenant* es un arma de doble filo: disuelve la religión y desintegra los Estados en asociaciones. No otra cosa resulta del laicismo. Y los Estados Unidos de Norteamérica preanuncian en su pasado colonial lo que consagrarán como estilo de vida después de la independencia, «una secularización consensuada pero no menos efectiva» (125).

Liberalismo y apogeo de la religión

En 1829 Madison se manifestaba satisfecho con el estado de cosas concernientes a la religión en la república: «El número, la industria y la moral del sacerdocio y la devoción del pueblo han aumentado de manera manifiesta» (126). Y al parecer estaba en lo cierto (127): hasta entrado el siglo XX

(124) OLIVER, *Puritan Commonwealth*, cit., pág. 154.

(125) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 184.

(126) MADISON, *Writings*, cit., vol. VIII, pág. 432. Lo había dicho antes en carta a Edward Livingston 1822 y, más exultante todavía, en otra misiva a Edward Everett el año siguiente.

(127) Cfr. JON BUTLER, *A wash in a sea of faith. Christianizing the American people*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1990; y Mark A. NOLL, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

los americanos continuaron siendo creyentes y en un altísimo porcentaje estaban ligados a iglesias y prácticas religiosas, que no es incompatible con una mayor secularización y una pérdida del rasgo evangélico de las religiones nacidas de la Protesta y criadas en un ambiente liberal en el que todo está bien; en el que se relativiza la verdad y se afirma la voluntariedad; en el que el dogma es reemplazado por consignas morales; en el que la religión deja de ser asunto de fe para devenir un problema de conducta civil, todo muy de acuerdo con la «propensión conformista del hombre democrático» (128).

Conviene entonces preguntarse, ¿de qué religión se trata esa que ensalzaba Madison?, ¿cómo entiende la religión un americano? Jean de Crèvecoeur (1735-1813), francés nacionalizado norteamericano, lo ha pintado con frescura en sus cartas de fines del XVIII: «Como cristianos, la religión no les impone [a los americanos] ninguna opinión; en las cuestiones espirituales, la condescendencia general deja que cada uno piense por sí mismo; la ley evalúa nuestras acciones pero nuestros pensamientos quedan al cuidado de Dios» (129). La religión de los americanos elogiada por Madison, es esa que describe Crèvecoeur, la religión sencilla del corazón, la religión nueva del hombre nuevo (130), porque no habiendo poder que lo oprima goza de su libertad primitiva inclusive en materia religiosa (131). Es la religión del hombre que pone la mayor atención en su trabajo y las actividades productivas, que Hamilton dice largamente en *El Federalista* ser el sujeto que necesita una república. No es una religión instruida ni refinada teológicamente sino un revoltijo de creencias otrora enfrentadas y extrañamente

(128) LIPSET, *The first new nation*, cit., págs. 140 y sigs., registra todas estas observaciones. La cita en pág. 157.

(129) St. JOHN DE CRÈVECŒUR, *Lettres d'un fermier américain* (1782), en Pierre MONETTE (ed.), *St. John de Crèvecoeur et les Lettres d'un fermier américain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, carta III, pág. 92.

(130) «El americano es un hombre nuevo, que actúa según principios nuevos; por lo tanto, desarrollará nuevas ideas y se formará nuevas opiniones» (*Ibid.*, III, pág. 91).

(131) «En todas partes la falsa religión, la tiranía y las leyes absurdas aplastan y afligen a la humanidad. Aquí, en cierto modo, encontramos la antigua dignidad de nuestra especie» (*Ibid.*, I, pág. 67).

conciliadas (132) en una religión «simple» (133). Se diría es la religión del burgués piadoso; la religión del liberalismo que no se distingue de la libertad, según Tocqueville (134).

«En el principal giro de la religión en América, lo teológico y lo litúrgico, lo místico y lo contemplativo fueron llevados al fondo; lo jerárquico y lo comunitario –juzgaba William Lee Miller– dejaron su lugar a lo individualista, lo tradicional a lo momentáneo y lo autoritario a lo libremente decidido, la apelación al espíritu y al sentido estético dejó su sitio a la voluntad, la conciencia de lo último a la preocupación por la vida práctica. La penumbra del más allá, de lo absoluto y del misterio se esfuman y dejana la moral como el núcleo de lo que los estadounidenses piensan de la religión» (135).

Las ideas religiosas de cepa protestante pueden, en este suelo nuevo, aclimatar la semilla del disenso religioso que viene incubada en la libre interpretación de la Reforma. Si durante siglo y medio en Europa se había discutido acerca de la competencia del Estado en las materias indiferentes, ahora en América el Estado se declaraba indiferente en materia religiosa, en una radical inversión de los términos en disputa. Toda religión es válida, basta que haya quien adhiera a ella y no lesione el orden público, porque las religiones no se heredan, se eligen (136). Llámesele como

(132) «La fútil pretensión o, más exactamente, el implacable proselitismo son aquí desconocidos; no disponen del tiempo, las estaciones cambiantes requieren de toda su atención y de esta manera, en pocos años, este colorido vecindario mostrará una extraña mezcla de religiones que no será ni catolicismo puro ni el calvinismo puro. Al fin, la indiferencia será evidente» (*Ibid.*, III, pág. 96).

(133) *Ibid.*, III, pág. 117; XIII, pág. 229.

(134) Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1845), libro II, cap. 9, versión en inglés: *Democracy in America*, E. NOLLA (ed.), Indianápolis, Liberty Fund, 2009, vol. II, pág. 476: «Los americanos confunden tan completamente en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerlos concebir el uno sin la otra».

(135) *Apud* LIPSET, *The first new nation*, cit., pág. 159.

(136) Siguiendo a Locke, lo afirmó el baptista Isaac BACKUS, *Policy, as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs*, Boston, 1779, págs. 13-14, en <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=evans;cc=evans;rgn=main;view=text;idno=N12813.0001.001>.

quiera: latitudinarismo, ecumenismo, pluralismo, denominacionismo (*denominationalism*), diversidad, etc., todos términos usados para apresar una misma y única realidad: el liberalismo que apaña la libertad religiosa de creencias reducidas al recinto privado, expulsadas de la esfera pública, lockeanas «religiones de bonsái» modeladas en el lecho de Procusto estatal.

La constitución procura el modo de religión que ella quiere; y es la que ampara, quitando su protección a otros estilos de religión que no aprueba. Ampara la religión dicha «evangélica» de una conciencia no comprometida más que consigo misma, en condición igualitaria para cualquier creyente, sin mediación alguna. Isaac Backus, el baptista itinerante de Nueva Inglaterra, precisó esa novedad del modo más exacto:

«El núcleo de toda esta dificultad ¿no descansa en esto, que la gente común reclama como bueno el derecho a juzgar y actuar por sí mismos en asuntos de religión, al igual que los gobernantes civiles o el docto clero?» (137).

(137) Isaac BACKUS, *A Fish caught in his own net...*, Boston, 1768, pág. 114, en <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=evans;cc=evans;rgn=main;view=text;idno=N08465.0001.001>.