

Una celebración de los infieles: La Ilustración Americana en la Era Revolucionaria

Por Roger Schultz

Contra Mundum, nº 1, otoño de 1991, pp. 19-33

Uno de mis profesores de posgrado, en un intento de demostrar el sentimiento anticristiano de los patriotas en la Revolución Americana, citó a Jefferson diciendo que las doctrinas cristianas ortodoxas eran el "delirio de imaginaciones enloquecidas". Presionado sobre la naturaleza de esta cita, acabó admitiendo que apareció en una carta privada de 1822 (¡cuarenta y seis años después de la Independencia!). Me sorprendió que alguien, y mucho menos un especialista en la época, afirmara que los colonos americanos habían repudiado su herencia cristiana basándose en una oscura cita medio siglo después de los hechos. Desgraciadamente, esto lo hacen con frecuencia los historiadores, avergonzados por la influencia cristiana en la historia americana temprana, que en su propio "delirio" minimizan la herencia religiosa de la nación y se convierten en animadores de la Ilustración.

Este sesgo contra las raíces cristianas de Estados Unidos es evidente en las historias y libros de texto actuales. Henry May admite que la mayoría de los historiadores son "partidarios de la Ilustración; del liberalismo, el progreso y la racionalidad". Invariablemente destacan la influencia de la Ilustración y hacen de Jefferson, Paine y Franklin, los menos ortodoxos de la generación revolucionaria, representantes del pensamiento de la época. O bien ignoran el cristianismo y a los líderes cristianos, o bien presentan a los líderes verdaderamente cristianos como pensadores de la Ilustración. Los intentos de corregir este sesgo se encuentran con la más aguda censura. No es sorprendente que los historiadores liberales del establishment hagan esto. Pero también siguen al rebaño los eruditos cristianos, desde los escritores neoevangélicos que buscan desesperadamente ser aceptados en el mundo académico, hasta los reconstruccionistas cristianos, que deberían saberlo mejor.¹

Una América cristiana

En realidad, los revolucionarios estadounidenses formaban parte de una cultura predominantemente cristiana y en gran medida reformada y calvinista. Aunque no todos los líderes estadounidenses se consideraban verdaderos creyentes, todos estaban arraigados en una tradición cristiana e impregnados de una visión teísta del mundo. Los pocos representantes de la época que abandonaron la fe bíblica no eran abiertamente hostiles a la fe de la época. O bien disimularon y silenciaron sus peculiaridades teológicas para no alarmar a sus electores, o bien se hicieron famosos por las posturas heterodoxas que adoptaron más adelante. Las acusaciones de que los líderes cristianos, como John Witherspoon, estaban profundamente influenciados y esencialmente comprometidos por la Ilustración son falsas.

Los Estados Unidos del periodo revolucionario se beneficiaron de un siglo y medio de desarrollo cristiano. Los historiadores suelen pasar por alto las contribuciones políticas de los puritanos, cuya

¹ Henry May, *The Enlightenment in America* (N.Y.: Oxford, 1976), p. xii. Francis Fitzgerald, *America Revised: History Schoolbooks in the Twentieth Century* (N.Y.: Vintage, 1980). Aunque Fitzgerald discute muchos revisionistas, existe una especial antipatía por los fundamentalistas y creacionistas.

intensa fe bíblica produjo concepciones de libertad y pacto exclusivamente estadounidenses. Los puritanos fueron defensores de los juicios con jurado, del sufragio amplio, de una declaración de derechos por escrito y de las nociones de "no taxation without representation" (no hay impuestos sin representación) y "due process of law" (debido proceso legal), ideales políticos asociados a la Revolución Americana.²

En marzo de 1991 asistí a un Simposio sobre la Carta de Derechos, patrocinado por el Congreso de los Estados Unidos y celebrado en el Edificio de Oficinas del Senado, justo al final del pasillo del despacho de Ted Kennedy. El ex presidente del Tribunal Supremo, Warren Burger, pronunció el discurso de apertura. Donald Lutz, historiador constitucional de la Universidad de Houston, argumentó que "el pedigrí de la Carta de Derechos" podía encontrarse en las declaraciones de derechos de las cartas coloniales, redactadas principalmente por ministros. Tres cuartas partes de las disposiciones de la Carta de Derechos de EE.UU., de hecho, fueron esbozadas en el Cuerpo de Libertades de Massachusetts de 1641, un documento puritano que se completaba con versículos bíblicos adjuntos a cada uno de los derechos. (Los participantes en la conferencia jadearon de horror cuando se dieron cuenta de que para sus preciadas libertades estaban en deuda con los odiados puritanos, a los que consideraban fanáticos religiosos y represivos). Nótese que este documento puritano de orientación bíblica fue adoptado medio siglo *antes* de la Revolución Gloriosa inglesa y del *Segundo Tratado* de John Locke, las supuestas influencias principales en la Revolución. Téngalo en cuenta como un hecho práctico para escandalizar a los liberales: las raíces de nuestra Carta de Derechos están en el puritanismo de Nueva Inglaterra.³

Por supuesto, la generación revolucionaria no estaba tan escandalizada por la religión pública como la gente de hoy. Casi la mitad de las colonias británicas habían sido fundadas por sectarios religiosos con visiones explícitamente cristianas de la sociedad. Dos tercios de las trece colonias originales habían establecido iglesias estatales en el momento de la Convención Constitucional. Las colonias impusieron juramentos religiosos de prueba, exigiendo que los titulares de cargos públicos fueran teístas, cristianos o trinitarios. Después de la independencia, prácticamente todos los nuevos estatutos estatales hacían referencia a Dios Todopoderoso como fuente de poder, autoridad y legitimidad.⁴

Incluso en las colonias que no destacaban por sus convicciones reformistas, las influencias cristianas eran evidentes. Maryland es un excelente ejemplo. Fundada originalmente como un refugio para los católicos romanos por George Calvert, los colonos puritanos llegaron y lanzaron una guerra civil en represalia por la persecución que recibieron como protestantes. El asunto se resolvió con el Acta de Tolerancia (1649), la primera ley colonial que garantizaba la libertad religiosa. Para calmar a los combatientes enardecidos y garantizar la tranquilidad religiosa, el Acta prohibía el uso de términos incendiarios: "heretick, Scismatick, Idolator, puritano, jesuita, papista, ... o cualquier otro nombre o término de manera reprobatoria". Pero la ley no dejaba lugar a dudas de que la colonia era un "patrimonio común cristiano", y ordenaba la confiscación de bienes y la muerte para cualquiera que "blasfemara de Dios", "negara que nuestro Salvador Jesucristo fuera el hijo de Dios", "negara la Santísima Trinidad", o desafiara la "divinidad de cualquiera de las tres

2 Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy* (N.Y.: Harper & Row, 1944) es una buena introducción a este tema.

3 Véase Charles Hyneman y Donald Lutz, *American Political Writing During the Founding Era, 1760- 1805* (Indianápolis: Liberty Press, 1983). Lamentablemente, Lutz interpreta el Cuerpo de Libertades de 1641 desde una perspectiva de "conciencia de derechos", restando así importancia a las raíces bíblicas del documento.

4 Véase Pat Brooks, et.al., *Freedom or Slavery?* (Fletcher, N.C.: New Puritan Library, 1990), pp. 159-166, para ver las referencias a Dios que aún permanecen en las 50 constituciones estatales.

personas de la Trinidad o la unidad de la Divinidad". Algo muy fuerte, especialmente para una Ley de Tolerancia, sobre todo en una colonia que no se caracterizaba por su fervor religioso.⁵

O consideremos el caso de Virginia. Aunque quizás sea la más secular de las colonias, las leyes del Dominio seguían siendo muy "puritanas". Virginia contaba con estatutos contra los juegos de azar con cartas y dados, la bastardía, el adulterio (incluyendo la obligación de que los infractores llevaran la "A" escarlata), la brujería y la sodomía (un delito capital). La blasfemia también era ilegal; una cruzada del siglo XVII contra los "juramentos perversos" en el condado de Henrico dio lugar a 122 acusaciones, entre ellas una contra una mujer de lengua alegre por sesenta y cinco delitos distintos, y otra contra un hombre que acabó siendo encarcelado por "innumerables juramentos". Faltar a la iglesia podía acarrear graves consecuencias: multas, castigos corporales y la muerte. Sí, en la colonia "secular" de Virginia, bajo el mando del gobernador Dale, la tercera infracción por faltar al sábado conllevaba la pena de muerte. Una ley de 1705, en vigor durante más de ochenta años—hasta la Revolución—promulgaba penas severas, que incluían la inhabilitación para ejercer un cargo, la pérdida de las libertades civiles y tres años de prisión, por negar la existencia de Dios, la Trinidad, la fe cristiana o la inspiración divina de las Escrituras.⁶

La desestructuración de la iglesia en Virginia tampoco fue un movimiento puramente secular. Para Jefferson, podría haberlo sido. Pero el verdadero desafío a la iglesia estatal provino de los disidentes evangélicos, que se oponían al uso de sus impuestos para apoyar el acartonado anglicanismo de la aristocracia. Patrick Henry, por ejemplo, se labró una reputación en Virginia en la "Causa del Párroco" (1763), al defender a la colonia de un predicador que demandaba dinero adicional. Para Henry, el codicioso predicador no sólo era un "arpía rapaz", sino también "antipatriótico" por apelar a Inglaterra para anular las leyes de su "país", Virginia. Los historiadores recientes han subrayado la contribución evangélica al desestablecimiento, señalando que los persistentes bautistas "transformaron" Virginia mediante su incesante ataque a la iglesia estatal y al orden establecido. En resumen, fue la presión de los evangélicos comprometidos, aunque iconoclastas, la que provocó el célebre colapso del establecimiento religioso de Virginia, no las maquinaciones de unos pocos infieles.⁷

Por supuesto, el símbolo más visible de la herencia cristiana de Estados Unidos en el periodo prerrevolucionario fue el Gran Despertar de la década de 1740. El Despertar revitalizó la religión estadounidense, afectando a todas las colonias y uniendo a cristianos de diversas denominaciones. Jonathan Edwards, George Whitefield y Gilbert Tennent, representantes de las comunidades congregacional, anglicana y presbiteriana, revelan el vigor ecuménico del movimiento. Para Edwards el movimiento tenía un significado escatológico; creía que el nuevo mundo, descubierto providencialmente en vísperas de la Reforma, sería el catalizador de un renacimiento mundial que iniciaría una era milenaria, de la que el Gran Despertar era un presagio.⁸

El Despertar también desafió el liberalismo de su época, ya que los avivadores se opusieron a los ministros coloniales tibios y proto-unitarios. El sermón más famoso de Gilbert Tennent fue contra el

5 Véase Avery Craven, et.al., *A Documentary History of the American People* (N.Y.: Ginn, 1951), pp. 51- 53.

6 Samuel Eliot Morrison, *The Oxford History of the American People* (N.Y.: New American Library, 1965), I:136-137. Para el texto de las Leyes de Dale, véase Jack Greene, ed., *Settlements to Society: 1607-1763* (N.Y.: Norton, 1975), pp. 39-42. Para la ley de 1705, véase Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (N.Y.: Norton, [1787] 1972), pp. 158-159.

7 Véase Rhys Issac, *The Transformation of Virginia, 1740-1790* (N.Y.: Norton, 1988).

8 Véase Joseph Tracy, *The Great Awakening* (1843; Banner of Truth, 1976); y Jonathan Edwards, *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* (1742), sección 2.

"clero inconverso". El teólogo presbiteriano del siglo XIX Charles Hodge, por cierto, argumentó que el Despertar tuvo un impacto negativo en el cristianismo colonial al fomentar el emocionalismo, desafiar la autoridad de la iglesia y socavar su capacidad de imponer disciplina. (Siguiendo a Hodge, algunos reconstruccionistas modernos han criticado el Despertar por sus tendencias antinómicas y antieclesiásticas. Sus chillidos sobre el cisma podrían tomarse más en serio si las congregaciones con las que están asociados no se hubieran separado de su iglesia matriz, la PCA, y hubieran iniciado pequeñas denominaciones inconformistas propias). En resumen, aunque algunos líderes del Despertar fueron obstinados y divisivos, y quizás contribuyeron a la erosión de la autoridad eclesiástica, lucharon fiel y vigorosamente contra la apostasía de su tiempo.⁹

El Gran Despertar también allanó el camino a la Revolución Americana por su énfasis en el individualismo y la democratización. Preocupados por las iglesias establecidas, el deseo de Inglaterra de establecer un obispado americano y la consiguiente pérdida de libertad religiosa, los avivadores y su progenie tendían a desconfiar profundamente de la madre patria. Un historiador describió el impacto sociopolítico del Despertar en Connecticut como un movimiento "de puritanos a yanquis". Los líderes del Despertar fueron destacados partidarios de la Revolución. Es significativo que cuando los patriotas estadounidenses iniciaron su invasión de Canadá en 1775, se detuvieron para rezar en la tumba de George Whitefield, el gran evangelista del Despertar. Hay que destacar que, en vísperas de la Guerra de la Independencia, las colonias americanas experimentaron un profundo renacimiento pancolonial.¹⁰

La preocupación por la Biblia y el cristianismo en la época revolucionaria no se limitaba a los predicadores. La mayoría de los estadounidenses estaban firmemente arraigados en las Escrituras. Los requisitos para acceder a la universidad incluían la capacidad de leer en griego y hebreo. Las citas de los líderes patriotas provenían con más frecuencia de la Biblia que de cualquier otra fuente. En la década de 1770, por ejemplo, el 44% de todas las citas utilizadas por los fundadores procedían de la Sagrada Escritura, mientras que el 20% procedían de autores whiggistas, el 18% de escritores de la Ilustración y el 11% de los clásicos. La obra *A Worthy Company*, de M.E. Bradford, muestra las raíces religiosas de los fundadores estadounidenses. Aunque esperaba encontrar un gran porcentaje de deístas entre los cincuenta y cinco miembros de la Constitución Constitucional, Bradford descubrió que la gran mayoría eran "miembros ortodoxos" de iglesias cristianas establecidas, que creían sinceramente que estaban perpetuando un orden cristiano. La mayoría de las iglesias de la época tenían raíces calvinistas y credos reformados. Como dijo el gran historiador estadounidense George Bancroft, Juan Calvino fue el "padre de América". Ya en 1839, Alexis de Tocqueville señaló que "América sigue siendo el lugar donde la religión cristiana tiene el mayor poder real sobre las almas de los hombres", y que el cristianismo reinaba por "consentimiento universal" (porque la gente creía en sus dogmas o tenía miedo de parecer que no los creía).¹¹

9 Charles Hodge, *Constitutional History of the Presbyterian Church* (Filadelfia: Presbyterian Board of Publication, 1851).

10 Sobre la influencia del Gran Despertar, especialmente en la Revolución, véase Alan Heimert, *Religion and the American Mind From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge: Harvard, 1966). Véase también Robert Bushman, *From Puritan to Yankee* (Cambridge: Harvard, 1967); Ruth Bloch, *Visionary Republic*.

11 M.E. Bradford, *A Worthy Company* (Indianápolis: Liberty Press, 1982; edición reimpressa, Plymouth Rock Foundation). Para un desglose de las citas de los fundadores y la cita de Bancroft, véase John Eidsmoe, *Christianity and the Constitution* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 18,52. Véase también el buen resumen de Lorraine Boettner en *The Reformed Doctrine of Predestination* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1932), pp. 382-399. Incluso los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana tenían inclinaciones calvinistas. Véase también Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vol., Ed. J.P. Mayer (Garden City, N.Y.: Doubleday/Anchor,

Por desgracia, los neoevangélicos han atacado recientemente la idea de una "América cristiana". Aunque el país contaba con muchos cristianos profesantes y tenía un sabor religioso, estos historiadores de la "América no cristiana" sostienen que no era verdaderamente cristiana porque no cumplía sistemáticamente las normas bíblicas. Ciertamente, los primeros americanos no eran perfectos; seguramente no cumplían las normas de Dios en su vida personal, sus deberes religiosos y sus observancias civiles. Pero ningún pueblo ha sido perfecto, ni la perfección absoluta debe ser la norma para juzgar a una nación como "cristiana". Además, estos historiadores han creado injustamente un estándar extra-bíblico y perfeccionista para juzgar la herencia de la nación. Acusan a los cristianos estadounidenses de ser "indiferentes a los oprimidos y a los no representados", de estar demasiado preocupados por los derechos de propiedad y, trayendo sus acusaciones al presente, de ser demasiado dependientes de las "armas nucleares estratégicas". Obsérvese cómo sus normas "bíblicas" suenan como los tópicos de moda de la academia liberal. Según estas normas, cualquier creyente que no apoyara a Walter Mondale y Michael Dukakis, abrazara el socialismo estatista o denunciara las "injusticias estructurales" de la sociedad, no era un cristiano consecuente. Los historiadores neoevangélicos siguen "buscando" una América cristiana porque están juzgando el pasado según los ideales actuales de la Ilustración, en lugar de la ley de Dios.¹²

A finales del siglo XVIII, Estados Unidos era una nación cristiana. Tenía una herencia cristiana; muchas colonias se habían establecido específicamente para crear un orden civil cristiano. Sus ciudadanos eran conscientemente cristianos. Los líderes de la nación buscaban universalmente establecer un código cristiano de moralidad y virtud cívica. Y, por último, el Despertar había dejado un legado de avivamiento, evangelismo y fervor evangélico.

Se puede ilustrar el problema de la "América cristiana" preguntando si el Cinturón de la Biblia (la región en el sur que se identifica como altamente cristiana) de Estados Unidos es cristiano. Tanto los lugareños como los yanquis están de acuerdo en que el Sur es una sección exclusivamente religiosa del país. Mis amigos sureños insisten invariablemente, con orgullo o disgusto, en que viven en el mismísimo "cinturón bíblico". La región tiene un alto porcentaje de cristianos profesantes; creer en Dios, en Cristo y en la Biblia parece ser un requisito previo para ser sureño. Mi pastor vivió en Tennessee durante dos años antes de conocer a alguien que admitiera que no era cristiano. La cultura, las tradiciones y las celebraciones cívicas de la zona están impregnadas de cristianismo: la religión es, sin duda, mucho más visible aquí de lo que yo experimenté al crecer en el Norte. Las iglesias evangélicas son omnipresentes en el Sur, dominando prácticamente cada esquina. Los párrocos locales piden públicamente la presencia de Dios en los partidos de fútbol de los institutos. A la gente de la "tierra de la radio" le resulta casi imposible escapar de la programación cristiana, cargada de prédicas incomprensibles y música repugnante. Esto no significa que todos los sureños sean cristianos, ni que su fe sea sistemáticamente bíblica. La religión en el Cinturón de la Biblia es a menudo superficial e hipócrita. Para muchos, sin duda, el cristianismo es un barniz cultural, parte de la herencia sureña, como el "Dixie", las barras y estrellas, y el pastel de zarigüeya. Muchos cristianos del sur sólo tienen un conocimiento superficial de su fe y probablemente no podrían nombrar a los doce discípulos, definir el traducianismo o recitar el Credo de Nicea. Tampoco la fe del Cinturón Bíblico es tan fuerte como antes: se está erosionando lentamente a medida que los yanquis se filtran desde el Norte secular. Entonces, ¿es cristiano el Cinturón de la Biblia? A pesar de sus limitaciones, sí. Los sureños son en su mayoría cristianos profesantes, se definen a sí mismos y a su cultura como cristianos, hacen hincapié en una

[1848] 1966), pp. 291-292.

12 Véase Mark Noll, et. al., *The Search for Christian America* (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1983), p. 22.

experiencia personal y evangélica, y al menos intentan aplicar su fe en las esferas personal y cívica. Por las mismas razones, los Estados Unidos del periodo revolucionario eran cristianos.¹³

Teorías de la resistencia cristiana

Los "historiadores no cristianos" acusan además a la Guerra de la Independencia de ser una prueba de la influencia de la Ilustración. Dado que a los cristianos se les ordena ser sumisos al gobierno civil, el argumento es que el ímpetu de la Revolución tuvo que ser antibíblico. Si los cristianos apoyaron el movimiento patriótico, fue porque eran hijos del racionalismo de la época. Como se pregunta uno de estos historiadores: "[D]ebemos elogiar a los patriotas estadounidenses por su defensa de la 'ley natural' y los 'derechos inalienables', o condenarlos por no prestar atención al mandato de Pablo en Romanos 13 de honrar a sus legítimos gobernantes". Los únicos cristianos consecuentes, según esta teoría, eran los pacifistas cuáqueros y los leales anglicanos. Pero este enfoque ignora una larga tradición cristiana de resistencia legítima, articulada mucho antes de la Ilustración. (Es sorprendente y decepcionante que los defensores de la teoría de la América "no cristiana" tengan conexiones reformadas, como en el Calvin College, y deberían estar mejor versados en la historia reformada). Los pietistas cristianos, los anabaptistas de hoy en día y los evangélicos peleles podrían argumentar que estas teorías de resistencia violan la ética de Cristo, pero de ninguna manera pueden afirmar que la resistencia a la tiranía es un ideal intrínsecamente racionalista o que fue necesariamente engendrado por la filosofía política de la Ilustración.¹⁴

La Biblia registra numerosos ejemplos de elegidos que se resisten al gobierno civil: Abraham, Moisés, Ehad, Jael, David, Abdías, Daniel, Jesucristo, Pablo, etc. La idea está mejor expresada en Hechos 5: 29: "Debemos obedecer a Dios, antes que a los hombres". Los teólogos cristianos sostenían tradicionalmente que los creyentes estaban obligados a someterse a los líderes políticos, a menos que se vieran obligados a la idolatría o a la inmoralidad, lo que les obligaría a desobedecer a Dios, a quien debían su máxima lealtad. Calvino dijo que si los reyes "ordenan algo contra Él, no le prestemos la menor atención..." De hecho, Calvino concluyó sus *Institutos* con la siguiente advertencia "hemos sido redimidos por Cristo al gran precio que le costó nuestra redención, para que no rindamos una obediencia servil a los deseos depravados de los hombres, y mucho menos hagamos homenaje a su impiedad". En resumen, la Biblia y la teología protestante proporcionaron a los cristianos una amplia justificación para participar en la Guerra de la Independencia de Estados Unidos.¹⁵

Otro factor para la participación cristiana en la Guerra fue el ejemplo histórico de la resistencia. John Adams dijo que una de las obras más influyentes de la época revolucionaria fue *Una defensa de la libertad contra los tiranos*, de Junius Brutus, un protestante que experimentó una sangrienta persecución religiosa en la Francia del siglo XVI. Con un enfoque completamente bíblico y calvinista, *Contra los tiranos* desafiaba directamente las presunciones del absolutismo real y el

13 Para un debate sobre la religión civil en el Sur y el cristianismo cultural de la región, véase Charles Reagan Wilson, *Baptized in Blood: The Religion of the Lost Cause* (Athens: University of Georgia Press, 1980).

14 Noll, *Search for Christian America*, p. 20; para otros ejemplos de esto, véase Mark Noll, *Christians in the American Revolution* (Washington: Christian College Consortium, 1977), y Raymond Cowan, "Evangelical Christianity and the American Revolution", documento presentado en la Mid-America Conference on History (Fayetteville, Arkansas, 13 de septiembre de 1986).

15 Juan Calvino, *Institutos de la Religión Cristiana*, IV: 32. Para un excelente tratamiento de este tema, véase Gary North, ed., *Tactics of Christian Resistance* (Tyler, Texas: Geneva Divinity School, 1983).

derecho divino de los reyes, argumentando que no se debía obedecer al rey cuando sus mandatos violaban la ley de Dios, arruinaban a su iglesia o perjudicaban a la nación.¹⁶

La tradición de los pactos escoceses fue otro precedente religioso-histórico de la Guerra de la Independencia. En 1633, los escoceses formaron la "Liga y Pacto Solemne" para resistir la tiranía inglesa y la imposición del anglicanismo en Escocia. (Durante el mismo periodo de tiranía inglesa, los puritanos huyeron a Massachusetts). El mejor ejemplo de la filosofía de resistencia de los pactantes fue la obra *Lex, Rex*, de Samuel Rutherford, que desafiaba el poder real argumentando que la ley era el rey. Aunque Rutherford no se citaba a menudo en las colonias, y se desconoce el alcance de su influencia directa, las ideas de los covenanters eran familiares para los colonos. En *Common Sense*, por ejemplo, al más puro estilo rutero, Thomas Paine insistía en que "en América, LA LEY ES EL REINO". John Witherspoon, un escocés nativo y firmante de la Declaración de Independencia, invocó con frecuencia el ejemplo de los covenanters escoceses durante la Revolución como personas que se unieron para resistir la tiranía británica. Para Witherspoon, la tradición de los covenanters era un horizonte para la Revolución Americana.¹⁷

En la época de la Guerra de la Independencia existía una amplia teoría cristiana que justificaba la resistencia a un rey corrupto y tiránico. El sermón de Jonathan Mayhew de 1750, "A Discourse Concerning Unlimited Submission" (Un discurso sobre la sumisión ilimitada), prefiguraba la predicación sobre el tema. Durante la guerra, los predicadores de Nueva Inglaterra fueron llamados el "Regimiento Negro" por el color de sus túnicas clericales y su ferviente apoyo a la causa revolucionaria. Aunque algunos les acusaron de politizar el evangelio y de predicar "la sagrada causa de la libertad", estos ministros supieron distinguir entre las causas seculares y las sagradas. Consideraban que las cuestiones políticas y religiosas estaban interrelacionadas y creían que la tiranía política británica acabaría destruyendo la libertad religiosa. Como dijo John Witherspoon, "no hay ningún caso en la historia en el que se haya destruido la libertad civil y se hayan conservado íntegramente los derechos de conciencia". Sin embargo, como ha demostrado mi propio estudio, incluso en el punto álgido de la lucha política y civil, estos ministros dieron la mayor prioridad a las luchas espirituales, a la necesidad de salvación y al destino eterno de todos.¹⁸

Influencia clásica

El legado de la antigüedad clásica también ejerció una poderosa influencia sobre los patriotas estadounidenses, que se empaparon de la literatura de Grecia y Roma. Para la generación revolucionaria, que compartía lo que el historiador Page Smith ha llamado la "conciencia clásica-cristiana", las lecciones de la antigüedad tendían a corroborar y confirmar la visión cristiana del mundo.¹⁹

16 Junius Brutus, *A Defense of Liberty Against Tyrants* (1689; Edmonton, Alberta: Still Waters Revival, 1989).

17 Samuel Rutherford, *Lex, Rex* (1644; Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 1982); y Thomas Paine, *Common Sense* (1776; Garden City, NJ: Dolphin, 1960), p.41.

18 John Witherspoon, "A Pastoral Letter From the Synod of New York and Philadelphia" (29 de junio de 1775) y "The Dominion of Providence Over the Passions of Men" (mayo de 1776). Véase también Carl Bridenbaugh, *Mitre and Sceptre* (Oxford University Press, 1962), y Nathan Hatch, *The Sacred Cause of Liberty* (New Haven: Yale University Press, 1977). Para un estudio del pensamiento de Witherspoon, véase Roger Schultz, "Covenanting in America: The Political Theology of John Witherspoon", *The Journal of Christian Reconstruction* 12:1 (1988):179-289. Para una excelente antología de sermones de la época, véase Ellis Sandoz, ed., *Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805* (Indianápolis: Liberty Press, 1991).

Su visión de la naturaleza humana, por ejemplo, estaba arraigada en la idea bíblica del Pecado Original y respaldada por nociones clásicas generalmente negativas de los motivos y la conducta humana. Estas convicciones sobre la depravación humana dieron lugar a preocupaciones a veces histéricas sobre la corrupción en el gobierno y a un compromiso apasionado con el cultivo de la virtud cívica. La historia de la República Romana, especialmente cuando se lee desde la perspectiva de los "Discursos" de Maquiavelo o el pesimismo de las "Cartas de Catos", mostraba cómo la inmoralidad, el libertinaje y la codicia acababan produciendo el despotismo. Los autores ingleses del Whiggish argumentaban además que la corrupción natural del hombre conducía al interés propio en el gobierno y a la eventual tiranía. De ahí la idea de que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente. De ahí también la constante defensa de un gobierno limitado, de la moralidad pública y, sobre todo, de la "virtud", ideales esbozados en los clásicos. Los textos clásicos, por tanto, reforzaban tanto la doctrina de la depravación humana como la necesidad de una moral cristiana en la sociedad y en sus dirigentes.

Estas preocupaciones se ven claramente en la Constitución de los Estados Unidos. Los creadores, siguiendo a Montesquieu, esbozaron una red de controles y equilibrios para garantizar un gobierno republicano. Ante el temor de que los políticos usurparan el poder, los artífices insistieron en la división de poderes para evitar la tiranía. El compromiso con el equilibrio de poderes y facciones, surgido de las convicciones sobre la depravación humana, fue especialmente agudo en James Madison, el "Padre de la Constitución". Lo aprendió de Witherspoon, el principal presbiteriano colonial, que dirigió el programa de posgrado de Madison en el College de Nueva Jersey. En resumen, la conciencia clásica-cristiana, con su énfasis en la corrupción humana y la necesidad de asegurar la virtud pública, fue la base de la visión del mundo de los colonos y quedó consagrada en la Constitución de Estados Unidos.²⁰

La Ilustración

La Ilustración europea también influyó en la América revolucionaria, pero sólo de forma limitada. Los estadounidenses diluyeron y modificaron las ideas de la Ilustración tomadas de Inglaterra, donde el impulso de la Ilustración en sí era más débil que en el continente.

El historiador Henry May sostiene que hubo cuatro corrientes diferentes de pensamiento ilustrado. En primer lugar, estaba la Ilustración moderada de la Inglaterra del siglo XVII, que hacía hincapié en la razón, el equilibrio y el orden. Estas ideas no eran necesariamente antitéticas con el cristianismo ortodoxo; de hecho, encajaban perfectamente con la noción de la creación ordenada y la providencia de Dios. Las teorías políticas de John Locke son un ejemplo de cómo esta versión benigna de la Ilustración llegó a América.²¹

Los siguientes tipos de pensamiento de la Ilustración fueron más radicales y anticristianos. La Ilustración escéptica, representada sobre todo por Voltaire, floreció en Francia hacia 1750. Era negativa, iconoclasta y se oponía febrilmente a la fe cristiana, pero tuvo pocos adeptos estadounidenses. La Ilustración Revolucionaria, representada sobre todo por Rousseau y los escritos posteriores de Thomas Paine, pretendía destruir el viejo orden y crear un nuevo cielo y una nueva tierra, y dio sus frutos en la Revolución Francesa. Pero tuvo pocos partidarios en América, donde

19 Page Smith, *The Shaping of America*, v.3, *A People's History of the Young Republic* (NY: McGrawHill, 1980), pp. 19-22.

20 James H. Smylie, "Madison and Witherspoon: Theological Roots of American Political Thought", *The Princeton University Library Chronicle* (primavera de 1961):118-132.

21 Véase Henry May, *The Enlightenment in America* (NY: Oxford, 1976).

los líderes pragmáticos estaban más comprometidos con el mantenimiento de una tradición inglesa conservadora que con los ideales especulativos y racionalistas de la Ilustración.²²

La Ilustración Didáctica es la última categoría de May. Fuerte en Escocia, particularmente en el realismo escocés del "sentido común", esta forma de pensamiento ilustrado se opuso vigorosamente a las versiones escépticas y revolucionarias de la Ilustración y afirmó la legitimidad de la razón y los juicios morales. En muchos aspectos, esta variedad de la Ilustración era antiilustrada, ya que intentaba responder a las tendencias radicales y anticristianas del siglo XVIII. Los historiadores que afirman que John Witherspoon u otros líderes revolucionarios se convirtieron en hijos de la Ilustración por citar a los realistas escoceses no han entendido nada. Al citar a los filósofos que atacaban la Ilustración radical, estos patriotas estadounidenses intentaron oponerse al espíritu de la Ilustración, y sólo la más extraña gimnasia mental pudo transformarlos en los *philosophes* y deístas. Sin embargo, este enfoque no es infrecuente. (Recientemente, un historiador utilizó este razonamiento para sugerir que, debido a su celo por la certeza racionalista en la defensa de la inerrancia bíblica, los fundamentalistas modernos poseían el espíritu de los *philosophes* de la Ilustración). En resumen, aunque puedan citar la "Ilustración conservadora", los cristianos de la época revolucionaria no eran más discípulos de la Ilustración que los fundamentalistas contemporáneos.²³

Incluso cuando los colonos citaban a autores moderados de la Ilustración, y lo hacían, a veces prodigiosamente, no necesariamente adoptaban los sistemas filosóficos de esos autores. El historiador Bernard Bailyn señala que los colonos tomaron prestadas citas al por mayor de Europa con el fin de reforzar sus argumentos y parecer cultos. Estas referencias superficiales no sugieren en absoluto que los líderes del movimiento independentista respaldaran la Ilustración. De hecho, para demostrar un punto, podían citar a autores con los que, por otra parte, estaban en vehemente desacuerdo.²⁴

Los cristianos modernos emplean la misma técnica. Gary North, que ha criticado duramente a Witherspoon por citar a los filósofos de la Ilustración, utiliza con frecuencia fuentes seculares para probar un punto. El uso de tales fuentes es legítimo. Invocar a economistas austriacos no cristianos en apoyo de alguna proposición, incluso bíblica, no disminuye la verdad de la proposición, ni compromete necesariamente al invocador. (Su apelación al economista judío no creyente Ludwig von Mises, por ejemplo, no convierte necesariamente a North en un infiel o sionista). Creyendo en la "revelación general", los cristianos siempre han sostenido que las referencias no bíblicas pueden ilustrar las verdades que enseñan las Escrituras. Los líderes revolucionarios utilizaron las fuentes de la Ilustración de la misma manera que los académicos utilizan las fuentes hoy en día: para refutar ideas. Esto no significa que apoyaran todo lo que esas fuentes defendían, ni que sus convicciones cristianas se vieran comprometidas en el proceso.²⁵

22 Gordon Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (NY: Norton, 1969), pp. 10-12. Para un excelente tratamiento de la tradición conservadora de Estados Unidos, véase Russell Kirk, *The Roots of American Order* (La Salle, Illinois: Open Court, 1974).

23 George Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 118.

24 Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), pp.28-30.

25 Gary North, *Political Polytheism* (Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1989), pp. 402-3.

Deísmo

La religión de la Ilustración europea, el deísmo, era muy poco frecuente en América. En primer lugar, es importante distinguir entre el deísmo clásico del siglo XVIII y el deísmo radical. En la actualidad, el deísmo, o el deísmo radical, es sinónimo de la creencia de que Dios hizo el mundo y luego se fue. Según este punto de vista, Dios es una especie de terrateniente ausente. O para usar la metáfora de un reloj, Dios creó el mundo como un reloj, le dio cuerda y lo dejó funcionar sin ninguna intervención. Pero incluso para el pensador estadounidense más libre del siglo XVIII, este deísmo radical habría parecido extraño y extremo. El deísmo clásico, en cambio, que sí tuvo adeptos en la América colonial, era más bien un "teísmo genérico". Tenía cinco ideas principales: 1) Dios existe, 2) Dios creó y gobierna el mundo, 3) Dios debe ser adorado, 4) Dios tiene leyes morales que la gente está obligada a obedecer, y 5) hay un estado futuro de recompensa y castigo. Está claro que el deísmo clásico no era ateo, ni agnóstico, ni siquiera "deísta", según su definición radical y moderna. Los deístas norteamericanos del siglo XVIII consideraban su religión como un monoteísmo puro y simple en la tradición judeo-cristiana, un tipo de unitarismo moralista y utilitario.

Las diferencias críticas entre el deísmo clásico y el cristianismo ortodoxo giraban en torno a la naturaleza de la autoridad, la salvación y Cristo. Los deístas hacían hincapié en la "revelación general", buscando una "religión dentro de los límites de la sola razón", y tendían a pasar por alto o minimizar la revelación especial de las Escrituras. Los deístas veían a Cristo como un hombre grande y perfecto, pero rechazaban, ignoraban o tenían "dudas" sobre su afirmación de ser el hijo divino de Dios. Además, los deístas no tenían ningún concepto de la salvación y la expiación, sino que hacían hincapié en los deberes morales y las responsabilidades éticas. Sin embargo, no negaban la actuación de Dios en la historia. De hecho, es discutible que los deístas clásicos tuvieran un sentido más agudo de la providencia de Dios que los evangélicos modernos, dado el énfasis que ponían en la dirección de la historia por parte de Dios. En cualquier caso, el deísmo, incluso en esta forma moderada, era raro en la América del siglo XVIII.

El deísmo ha sido un punto ciego en la historiografía estadounidense. Algunos partidarios, deseosos de mostrar la influencia de la Ilustración europea y afinados en los argumentos racionalistas, encuentran deístas debajo de cada piedra. Otros, que escriben desde una perspectiva cristiana y buscan deístas radicales, no encuentran ninguno. El verdadero problema es que la gente no ha entendido el tipo de deísmo articulado en las colonias. La siguiente sección de este ensayo examinará las creencias de tres de estos "deístas clásicos" para explicar los parámetros de su visión del mundo. Para empezar, Jefferson, Franklin y Paine no eran cristianos y sus opiniones no eran bíblicas. Sin embargo, sus ideas no eran tan radicales como se suele suponer; de hecho, a menudo protestaban por ser religiosos y ser cristianos. Además, reconociendo que el pueblo no era tan sofisticado en cuestiones religiosas, estos hombres fueron muy cautelosos a la hora de publicitar sus ideas. Y, por último, incluso su versión cautelosa y moderada del deísmo era muy rara en las colonias.²⁶

26 John Eidsmoe, *Christianity and the Constitution* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1987), p. 228. Aunque Jefferson se llamaba a sí mismo deísta, Eidsmoe dice de la obra de Jefferson "Estas no son las palabras de un deísta. Tampoco un deísta hablaría de la sumisión a Dios y del agradecimiento a Dios como lo hizo Jefferson". Eidsmoe argumenta correctamente que Jefferson no era un deísta radical, pero no advierte los diferentes matices del deísmo.

Benjamín Franklin

Ben Franklin fue un excelente símbolo de la Ilustración estadounidense, ya que el rústico y provinciano filósofo tenía una reputación internacional. Franklin era tan popular que, cuando sirvió como diplomático durante la Revolución Americana, los franceses decoraron artículos conmemorativos con su regordete rostro, incluyendo orinales (lo que a Franklin le parecía un poco extremo).

En el ámbito de la religión, Franklin era un ejemplo perfecto de deísta moderado y clásico. Confesó que se convirtió en un "deísta cabal" a una edad temprana, pero le molestaban las etiquetas de infiel y ateo, adquiridas a causa de sus "indiscretas disputas". Durante toda su vida dudó de los dogmas ortodoxos. Durante una disputa en su iglesia presbiteriana, opinó que "el pecado original era tan ridículo como la justicia imputada". Aunque admiraba las enseñanzas éticas de la Biblia, se negaba a aceptar la inspiración del Antiguo Testamento, debido a la "acción abominablemente perversa y detestable de Jael". Intentó, probablemente sin mucho éxito, consolar a su madre y persuadirla de que su alma estaba eternamente a salvo cuando ella se puso frenética por los coqueteos de sus hijos con el arrianismo y el arminianismo. Pero Franklin acabó por cansarse del deísmo por razones pragmáticas, diciendo "empecé a sospechar que esta doctrina, aunque pudiera ser cierta, no era muy útil".²⁷

Franklin era muy cauteloso en cuanto a sus creencias, y esquivaba las cuestiones religiosas delicadas para evitar problemas, lo que es un buen indicador de la sensibilidad religiosa pública en Estados Unidos. Hay que leer a Franklin con atención, porque intentó sistemáticamente evitar la impresión de herejía. Franklin comenzó su *Autobiografía* dando gracias a la "providencia de Dios" de la siguiente manera: "Atribuyo la mencionada felicidad de mi vida pasada a su divina providencia, que me condujo a los medios que utilicé y me dio el éxito". No está claro si Franklin está agradeciendo sinceramente a Dios su éxito o está alabando su propia diligencia. La *Autobiografía* de Franklin concluye con una carta a casa tras un viaje a Inglaterra en 1757. A su llegada, los pasajeros se dirigieron inmediatamente a la iglesia y "con el corazón lleno de gratitud dieron sinceras gracias a Dios por las misericordias que habíamos recibido". Pero no es seguro que compartiera este sincero agradecimiento. Como no era católico, no juró construir una capilla y, si se inclinaba por hacer algún voto, Franklin dijo que construiría un faro. Uno se pregunta si Franklin estaba más agradecido por las misericordias de Dios o por la habilidad de navegación del capitán del barco.

La ambigua relación de Franklin con la religión establecida se observa en su carrera como funcionario de Pensilvania. La colonia exigía que todos los funcionarios civiles prestaran un juramento trinitario, lo que garantizaba, al menos en teoría, un liderazgo piadoso. Este es el juramento que hizo Franklin: "Yo... profeso solemne y sinceramente la fe en Dios Padre, y en Jesucristo su Hijo Eterno, el verdadero Dios, y el Espíritu Santo, un solo Dios, bendito por siempre". Los funcionarios civiles también juraron que las Sagradas Escrituras fueron escritas "por inspiración divina". Está claro que Franklin no fue del todo sincero al prestar este juramento. (En 1776, lideró el movimiento para modificar el juramento y referirse sólo a la existencia de Dios y a la autoridad de la Biblia). Sin embargo, al mismo tiempo, la ortodoxia trinitaria no le resultaba tan repugnante como para excluir el servicio gubernamental. Hay una lección aquí, también, para los entusiastas de los juramentos religiosos modernos, que creen que estos juramentos de prueba asegurarán una república justa. No funcionaron en el pasado. Y podríamos preguntar a los evangélicos, que ven los remilgos de Franklin respecto a los juramentos de prueba como un signo

²⁷ Paul Ford, *The Many Sided Franklin* (N.Y.: Century Co., 1915), pp. 131-176.

de apostasía, ¿cuántos estarían dispuestos a apoyar incluso el simple voto de Franklin sobre Dios y la Biblia como un juramento de prueba cívico?²⁸

Pero Franklin también consideraba que la religión era importante e insistía en que siempre había tenido principios religiosos. Aunque rara vez asistía a los servicios divinos, bien porque estudiaba los domingos, bien porque le disgustaban los sermones, bien porque se enfadaba porque la congregación echaba a un ministro favorito, Franklin apoyaba fielmente a la iglesia presbiteriana de la ciudad. Tenía un intenso moralismo yanqui que recordaba a los puritanos. De hecho, elogió los *Ensayos para hacer el bien* de Cotton Mather como una de las obras más influyentes que había leído. Durante una fase intensamente moralista, llevó un cuaderno para trazar el progreso de su vida personal, que giraba en torno a virtudes como la templanza, el silencio, el orden, la resolución, la frugalidad, la industria, la sinceridad, la justicia, la moderación, la limpieza, la tranquilidad, la castidad y la humildad, con la esperanza de alcanzar la perfección moral, aunque descubrió que era una tarea más "ardua" de lo previsto. Aunque no consideraba que la Biblia tuviera autoridad, Franklin creía que era útil y contenía consejos sólidos. Los escritos de Franklin, especialmente el *Almanaque del pobre Ricardo*, parecen a menudo literatura devocional porque están llenos de citas y alusiones bíblicas, generalmente de los Proverbios.²⁹

Los compromisos moralistas de Franklin eran especialmente fuertes en el ámbito de la ética pública y la virtud. Se supone que Franklin dijo: "No se puede legislar la moralidad, pero hay que regular el comportamiento".³⁰ Las personas que utilizan la primera mitad de la cita para negar la capacidad del gobierno civil de mantener las normas de moralidad pública han pervertido involuntariamente el sentido de Franklin. Franklin se hizo eco de las convicciones de la generación revolucionaria de que la virtud era imprescindible para el éxito del nuevo país. Cuando se le preguntó cuál era la mejor forma de gobierno, respondió: "Una república, si se puede mantener", revelando su temor a que la corrupción y la inmoralidad acabaran por destruir una nación.

Preocupado por la virtud cívica, Franklin apoyaba a menudo las expresiones públicas de la religión para fortalecer la sociedad. Propuso un día de ayuno público en Nueva York "para promover la reforma e implorar la bendición del Cielo sobre nuestra empresa". Si bien tal petición del favor de Dios avergonzaría a los evangélicos hoy en día, durante la Revolución fue apoyada por el librepensador más famoso de la joven nación. Franklin también era amigo de George Whitefield, publicaba su material, le daba una cobertura de prensa favorable durante el Gran Despertar, y parecía simpatizar con los objetivos del evangelista, en particular porque tendían a mejorar el clima moral público. Franklin incluso esbozó una forma de aumentar la asistencia a la capilla en la milicia local. Cuando el capellán de la milicia, un "celoso presbiteriano", se quejó de que los soldados se apresuraban más a recibir raciones de ron que a asistir a la iglesia, Franklin sugirió que el capellán distribuyera los refrescos después de las oraciones. Franklin observó que al capellán le gustó la idea y emprendió la tarea, y que "nunca se asistió a las oraciones de forma más generalizada y puntual".³¹

28 *Ibid*, pp. 147-150.

29 Cotton Mather, *Bonifacius: An Essay Upon the Good* (Cambridge: Harvard, 1966), pp. viii-ix; y Benjamin Franklin, *Autobiography* (N.p.: Spenser Publishing, n.d.), capítulo 6. Para un ejemplo de la literatura religiosa completamente ortodoxa que imprimió Franklin, véase John Thompson, *The Poor Orphan's Legacy* (1733). Mi agradecimiento a Dan Witcher por presentarme esta obra de su bisabuelo

30 La cita puede ser apócrifa, pero tiene un aire frankliniano y es coherente con su posición en cuestiones morales.

31 Franklin, *Autobiography*, p. 196 y capítulo 7. Véase también Eidsmoe, *Christianity and the Constitution*, p. 205. La Gaceta de Franklin dio una cobertura muy favorable al avivamiento de

Lo que a Franklin le disgustaba de la religión era su dogma y su sectarismo. Aunque "educado religiosamente como presbiteriano", Franklin dijo que "algunos de los dogmas de la persuasión, como los decretos eternos de Dios, la elección, la reprobación, etc., me parecían ininteligibles, otros dudosos..." Se quejaba de que el fin de la predicación era "hacernos buenos *presbiterianos* más que *buenos ciudadanos*". Más tarde, como miembro de la iglesia anglicana, Franklin eliminó el material teológico del libro de oraciones. Su *Libro de Oración Revisado* eliminó todo lo que había en el catecismo, excepto el deber de honrar a Dios y servir al hombre, y purgó del Salterio todos los salmos imprecatorios. Franklin omitió todo el material doctrinal potencialmente divisivo, ya que creía que las diferencias de las denominaciones sólo servían "para dividirnos".³²

Franklin elaboró su propio credo religioso, que incluía las doctrinas que creía centrales en todas las religiones. Lo expresó simplemente como

Que hay un solo Dios, que hizo todas las cosas. Que gobierna el mundo mediante su providencia. Que debe ser adorado mediante la adoración, la oración y la acción de gracias. Que el servicio más aceptable a Dios es hacer el bien al hombre. Que el alma es inmortal. Y que Dios ciertamente recompensará la virtud y castigará el vicio, ya sea aquí o en el futuro.³³

Estos principios son la esencia del deísmo clásico. Son muy parecidos a las doctrinas de la masonería, organización a la que pertenecía Franklin, y al naciente unitarismo americano. Aunque el credo de Franklin no es ortodoxo, es fuertemente teísta. De hecho, es muy similar a la corriente liberal del cristianismo estadounidense del siglo XX.

Obsérvese cómo este credo difiere del deísmo radical que a menudo se atribuye a Franklin. Franklin creía claramente en la providencia de Dios, en la existencia del cielo y el infierno, y en la posibilidad de la bendición y el castigo de Dios en la vida presente. La idea de Franklin sobre la providencia merece una mayor consideración, especialmente porque creía que la oración era un deber humano. En sus devociones religiosas privadas, Franklin decía que, puesto que Dios era "la fuente de la sabiduría", pensaba que era "correcto y necesario pedir la ayuda de Dios para alcanzarla". Le molestaban las herejías religiosas de Thomas Paine, a quien le decía que la creencia en la "providencia particular" era esencial para la religión. Y en la Convención Constitucional, Franklin pidió oraciones para que Dios bendijera a la nueva nación, argumentando que "si un gorrión no puede caer sin que Dios lo note, una nación no puede levantarse sin su ayuda".³⁴

Franklin mantuvo esta teología hasta el final de su vida. En respuesta a una pregunta seis semanas antes de su muerte, Franklin repitió su antiguo credo, centrándose en los temas familiares de un Dios creador, su gobierno providencial del mundo, la obligación de adorarlo y hacer el bien a sus hijos, la inmortalidad del alma y la vida futura. También añadió su opinión sobre Jesús de Nazaret, cuya religión y sistema moral eran "los mejores que el mundo ha visto", pero de cuya divinidad Franklin tenía "algunas dudas". Pero sobre la deidad de Cristo añadió rápidamente—y esto es propio de Franklin—que "es una cuestión sobre la que no dogmatizo, ya que nunca la he estudiado, y considero innecesario ocuparme de ella ahora, cuando espero tener pronto la oportunidad de conocer la verdad con menos problemas". Creía que no había "ningún daño" en la doctrina, especialmente si hacía que las doctrinas de Cristo fueran "más respetadas y observadas". Franklin concluyó que, "habiendo experimentado la bondad de ese Ser al conducirme prósperamente a través

Whitefield, con un tratamiento seis veces más amistoso que otros periódicos.

32 Franklin, *Autobiography*, capítulo 7, y Ford, *The Many Sided Franklin*, pp.163-164.

33 Franklin, *Autobiography*, p. 119.

34 Ford, *The Many Sided Franklin*, pp. 174-175.

de una larga vida, no tengo ninguna duda de su continuidad en la próxima, aunque con la menor concepción de merecer tal bondad".³⁵

En conclusión, aunque Franklin no era un cristiano ortodoxo, tampoco era un deísta radical. Según las definiciones actuales, Franklin podría ser considerado fácilmente un activista conservador porque creía en la participación providencial de Dios en los asuntos humanos y en la necesidad de la moralidad pública y las observancias religiosas. Es difícil imaginar a Franklin entusiasmado con los actuales proyectos del National Endowment for the Arts o con los tipos de expresión pública que se hicieron famosos en el Kitty Kat Lounge. Si buscamos símbolos de la Ilustración liberal y secularizada en Estados Unidos, debemos buscar en otra parte.

Franklin sobre Paine

Benjamin Franklin y Thomas Paine mantuvieron una amistad durante toda la época revolucionaria. De hecho, muchos creían que Franklin había sido el autor del *Common Sense* de Paine. Cuando un preocupado Franklin leyó el primer borrador de *La Edad de la Razón* de Paine en 1785, instó a Paine a quemarlo antes de que nadie lo leyera, comparando la obra con "escupir al viento" y "golpear a la propia madre". Este fue el consejo de Franklin:

He leído su manuscrito con cierta atención. Por el argumento que contiene en contra de una Providencia particular, aunque permites una Providencia general, atacas los fundamentos de toda religión. Porque, sin la creencia de una Providencia que toma conocimiento, vigila y guía, y que puede favorecer a personas particulares, no hay motivo para adorar a una Deidad, para temer su desagrado o para rezar por su protección. No voy a entrar en ninguna discusión sobre vuestros principios, aunque parecéis desearlo. Por el momento, sólo le daré mi opinión de que, aunque sus razones son sutiles y pueden prevalecer con algunos lectores, no tendrá éxito como para cambiar los sentimientos generales de la humanidad sobre ese tema, y la consecuencia de la impresión de este artículo será una gran cantidad de odio para usted, un daño para usted y ningún beneficio para los demás. El que escupe contra el viento se escupe en su propia cara.

Pero si tuviera éxito, ¿imagina que se haría algún bien con ello? Puede que a ti mismo te resulte fácil llevar una vida virtuosa sin la ayuda de la religión, ya que tienes una clara percepción de las ventajas de la virtud y de las desventajas del vicio, y posees una fuerza de resolución suficiente para poder resistir las tentaciones comunes. Pero pensad que una gran parte de la humanidad está formada por hombres y mujeres débiles e ignorantes, y por jóvenes inexpertos y desconsiderados de ambos sexos, que tienen necesidad de los motivos de la religión para refrenarles del vicio, para apoyar su virtud y retenerles en la práctica de la misma hasta que se convierta en algo habitual, que es el gran punto para su seguridad. Y tal vez usted está en deuda con ella originalmente, es decir, con su educación religiosa, por los hábitos de virtud en los que ahora se valora justamente. Podrías mostrar fácilmente tus excelentes dotes de razonamiento sobre un tema menos arriesgado, y así obtener un rango con nuestros autores más distinguidos. Porque entre nosotros no es necesario, como entre los hotentotes, que un joven, para ser criado en la compañía de los hombres, demuestre su hombría golpeando a su madre.

Por lo tanto, le aconsejo que no intente desencadenar al tigre, sino que quemé este trozo antes de que lo vea cualquier otra persona, con lo que se ahorrará una gran mortificación por

35 *Ibid.*, pp. 164-167.

los enemigos que pueda suscitar contra usted, y tal vez un gran arrepentimiento. Si los hombres son tan malvados con la religión, ¿qué serían sin ella?

-- Citado en Paul Ford, *The Many-Sided Franklin*, pp. 166-167.

Thomas Paine

El infiel más notorio durante el periodo revolucionario fue Thomas Paine. Los contemporáneos veían a Paine como una criatura odiosa, infame por sus borracheras, su bancarrota, su escandaloso comportamiento moral y sus extrañas creencias. Aunque fue un icono para los futuros libertinos, Paine sólo tuvo una influencia limitada en el primer movimiento revolucionario, y la que tuvo, a través de *Common Sense*, no fue de naturaleza radical. Paine llegó tarde a las colonias, hasta noviembre de 1774, después de que se reuniera el Primer Congreso Continental, por lo que no tuvo influencia en el primer movimiento de resistencia colonial. Además, la fase radical de Paine llegó en la década de 1790, mucho después de la Revolución Americana. En el ínterin viajó a Francia, se unió a su Revolución, se proclamó "ciudadano del mundo" y recogió otras ideas radicales y disparatadas. (Se interesó por la masonería, por ejemplo, creyendo que encarnaba el culto al sol del antiguo druidismo y que podía ser una alternativa oculta al cristianismo). Cuando la Revolución Francesa se volvió desagradable, Paine regresó a la seguridad de Estados Unidos para propagar sus chifladuras. Pero esas ideas estaban ausentes en el *Common Sense* de Paine (1776), un panfleto publicado anónimamente que debía en gran medida su popularidad a su orientación bíblica.³⁶

Ninguna obra del periodo revolucionario es más conocida que el *Common Sense*, el panfleto de 1776 que ayudó a impulsar a los colonos a pasar de la resistencia a Gran Bretaña a la independencia. Lo que a menudo se olvida es que el *Common Sense* está lleno de citas y alusiones bíblicas e instaba a los colonos a oponerse a la monarquía porque no era bíblica. Observando que Gedeón rechazó la corona de Israel, Paine acusó a los hebreos de "desafiar a su propio soberano, el Rey del cielo". Volviendo a la institución de la monarquía hebrea en I Samuel 8, Paine citó todo el capítulo con su advertencia sobre la inevitable tiranía de la monarquía y el gobierno estatista. Luego comentó: "Estas porciones de las escrituras son directas y positivas. No admiten ninguna interpretación equívoca. Que el Todopoderoso ha introducido aquí su protesta contra el gobierno monárquico, es cierto, o la escritura es falsa". Es dudoso que algún evangélico sostenga con tanta firmeza que la Biblia aborda la naturaleza del gobierno.³⁷

Paine utilizó la misma terminología bíblica y religiosa al pedir una constitución americana temprana. De esta carta, Paine dijo: "que se presente y se coloque sobre la ley divina, la palabra de Dios; que se coloque una corona sobre ella, por la que el mundo pueda saber, que hasta ahora aprobamos la monarquía, que en América, LA LEY ES REY". Paine señala explícitamente el origen divino de la ley, y se refiere implícitamente a la gran obra de Rutherford. De nuevo, es difícil imaginar a un político utilizando un lenguaje tan religioso hoy en día.³⁸

Las primeras obras de Paine incluían muchas alusiones religiosas. La independencia americana fue posible, argumentaba Paine, gracias a la providencia única de Dios, vista en el descubrimiento del nuevo mundo en la época de la Reforma y la distancia de la madre patria que permitió la autonomía política. En los primeros números de la *Crisis*, Paine empleaba un lenguaje religioso en

36 James Billington, *Fire in the Minds of Men* (NY: Basic Books, 1980), p. 103.

37 Thomas Paine, *Common Sense* (Garden City, N.Y.: Dolphin/ Doubleday, [1976] 1960), pp. 20-22. Para más tonterías sobre Paine, véase Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, p. 131.

38 *Ibid.*, p. 41.

prácticamente todos los párrafos. Explicaba, por ejemplo, que "estoy tan seguro, como de que DIOS gobierna el mundo, de que América nunca será feliz hasta que se libere de la dominación extranjera".³⁹

Es posible que Paine no fuera del todo sincero sobre sus convicciones religiosas en estos pasajes. Pero aun así, su uso constante de motivos bíblicos sugiere que los colonos eran receptivos a ese tipo de argumentos. Si el lenguaje religioso de *Common Sense* no revela la verdadera naturaleza de las creencias de Paine, sí revela mucho sobre el clima intelectual en América. *Common Sense* tuvo éxito, en parte, porque los cristianos lo encontraron persuasivo. Es digno de mención que la obra más influyente del infiel más notorio de Estados Unidos tenga un fuerte tono religioso.

E incluso entonces, los clérigos cristianos eran lo suficientemente perspicaces como para reconocer que el autor del Sentido Común no era del todo ortodoxo. Se quejaron del ingenuo concepto de Paine sobre la bondad humana y de su desagradable comparación entre el pecado original y la monarquía hereditaria. Aunque él mismo era partidario de la independencia, John Witherspoon criticó duramente la débil concepción del autor anónimo sobre la depravación humana. (A la luz de esto, es curioso que los historiadores neoevangélicos se quejen de que los clérigos de la época revolucionaria no desafiaron la teología de Paine, y aleguen que Witherspoon era débil en cuanto al pecado original, teniendo una "visión elevada" del hombre).⁴⁰

Thomas Jefferson

Como líder revolucionario, autor principal de la Declaración de Independencia, presidente de Estados Unidos y filósofo plantador, Thomas Jefferson fue el librepensador más famoso de la época y un icono de la Ilustración estadounidense. Aquellos que denigran la influencia cristiana en la historia de Estados Unidos inevitablemente mencionan al esclavista de Virginia y su Biblia castrada, con los milagros y lo sobrenatural eliminados, como ejemplos de la inclinación liberal y secular de la mente estadounidense. Pero se ha exagerado el alcance y la influencia de las opiniones religiosas de Jefferson. Para empezar, Jefferson creía en Dios, afirmaba tomarse en serio las enseñanzas de Jesús y se consideraba cristiano. Aunque sus creencias no eran ortodoxas, eran muy similares al teísmo moralista de Franklin y al unitarismo que surgió en el siglo XIX. Además, Jefferson era un infiel muy prudente, y sólo reveló las nociones heterodoxas que desarrolló más tarde en su vida en correspondencia privada a amigos de confianza, y sólo después de que el movimiento unitario las pusiera de moda. La reticencia de Jefferson a revelar sus verdaderas opiniones heréticas es un buen barómetro de las convicciones religiosas estadounidenses de la época.

La obra más famosa de Jefferson, la Declaración de Independencia, está llena de imágenes religiosas. El reciente libro de Gary Amos *Defending the Declaration* muestra claramente la orientación judeocristiana de la Declaración. Términos como Creador, Dios, Providencia, verdades evidentes y Juez Supremo tenían connotaciones religiosas específicas. Un deísta podía utilizar ese lenguaje, pero también los cristianos ortodoxos. Aunque el lenguaje de la Declaración era amplio, era intencionadamente teísta. Aunque los estudiosos pueden discutir las intenciones de Jefferson y la etimología de los términos jurídicos y políticos empleados en la Declaración, las referencias a Dios y las apelaciones a las normas divinas en el documento son ineludibles. Hoy en día, este tipo de lenguaje, que aparece en el discurso de un graduado, provocaría sin duda la protesta de la ACLU.⁴¹

39 Thomas Paine, *The Crisis* (Garden City, N.Y.: Dolphin/ Doubleday, [1776] 1960), p. 73.

40 John Witherspoon, "The Dominion of Providence Over the Passions of Men", en *Political Sermons of the American Founding Era*, Ed. Ellis Sandoz, p. 539.

41 Véase Gary Amos, *Defending the Declaration*, (Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt, 1989).

Lo que más se descuida sobre las opiniones religiosas de Jefferson es que se consideraba cristiano. De hecho, creía que sólo él practicaba una forma pura de cristianismo. Sus ideas religiosas fueron resumidas en "A Syllabus of the Doctrines of Jesus", en 1803, un manuscrito de circulación privada diseñado para corregir "libelos" contra él. Jefferson dijo de sus opiniones religiosas

Son el resultado de una vida de investigación y reflexión, y muy diferentes del sistema anticristiano que me imputan quienes no conocen mis opiniones. Me opongo a las corrupciones del cristianismo, pero no a los preceptos genuinos del propio Jesús; soy un cristiano, en el único sentido en que él deseaba que lo fuera; me apego sinceramente a sus doctrinas, con preferencia a todas las demás; le atribuyo todas las excelencias humanas y creo que nunca reclamó ninguna otra.⁴²

Obsérvese la insistencia de Jefferson en que era un verdadero seguidor de Cristo y que su reputación de infidelidad había sido fabricada por sus detractores.

Su principal argumento en el "Syllabus" era con la Biblia y la tradición eclesiástica, que habían distorsionado las enseñanzas de Jesús. Según Jefferson, las tradiciones sobre Jesús fueron escritas mucho después de los hechos por "los hombres más iletrados e ignorantes". Las religiones establecidas transmitieron entonces los ideales de Jesús de forma "mutilada, errónea y a menudo ininteligible", y los clérigos "cismáticos" corrompieron, pervirtieron y desfiguraron aún más la sencilla ética de Jesús injertándola en "misticismos de un sofista griego". Todo esto suena a la jerga liberal estándar difundida por los seminarios confesionales de la línea principal.

La mayor invectiva de Jefferson se dirigió a la teología bíblica sistemática del calvinismo. En una carta de 1813 a John Adams, dijo de Calvino

Él era ciertamente un ateo, lo que yo nunca podré ser; o más bien su religión era el daimonionismo. Si alguna vez un hombre adoró a un Dios falso, él lo hizo. El Dios descrito en sus cinco puntos [sic] no es el Dios que ustedes reconocen y adoran, el Creador y Gobernador benévolo del mundo, sino un daimonion o espíritu maligno.⁴³

En opinión de Jefferson, pues, el calvinismo, y probablemente la mayor parte del cristianismo ortodoxo, era una perversión de la verdadera religión de Cristo y un sistema religioso falso y demoníaco. (Esta hostilidad hacia Calvino no se limita a los deístas declarados. John Wesley probablemente habría estado de acuerdo con Jefferson). En resumen, Jefferson afirmaba que era un verdadero seguidor de Jesús, cuyas enseñanzas estaban tergiversadas en la Biblia y en las doctrinas tradicionales de la iglesia establecida.

Jefferson describió su religión como deísmo: se autodenominó deísta y dijo que quería fomentar un "deísmo puro", definiéndolo como "monoteísmo puro". Dijo de los judíos que "su sistema era el deísmo; es decir, la creencia en un único Dios". Evitó prudentemente las cuestiones de la divinidad de Cristo y la inspiración de la Biblia, insistiendo en que no le interesaban, tratando de evitar el roce central entre el deísmo y el cristianismo. En casi todos los casos, ciertamente en los pronunciamientos públicos, Jefferson tendía a subrayar el terreno común que tenía con los cristianos, destacando la existencia de Dios, su gobierno del mundo y la necesidad de honrarlo.

42 Thomas Jefferson, "A Syllabus of the Doctrines of Jesus", *The Writings of Thomas Jefferson*, Ed. Paul L. Ford (N.Y.: G.P. Putnam's, 1897), III:223-228.

43 Gilbert Chinard, *Thomas Jefferson: Apostle of Americanism* (Ann Arbor: University of Michigan Paperbacks, 1957), pp.522-523.

Su exuberante uso del lenguaje religioso queda patente en el "Acta para el establecimiento de la libertad religiosa" de 1786, el acta de desestructuración de la iglesia anglicana en Virginia, que Jefferson consideraba una de sus mayores contribuciones. La primera frase del Acta tiene cuatro referencias específicas a Dios (Dios Todopoderoso, el Señor, el Santo Autor de nuestra fe, etc.) En los documentos públicos, incluso en los que tenían fama de ser hostiles al cristianismo, Jefferson utilizaba conscientemente términos religiosos para mantener un terreno común con los disidentes evangélicos que eran sus aliados.⁴⁴

Aunque Jefferson despreciaba la teología tradicional y se oponía a la iglesia establecida, enfatizaba fuertemente la necesidad de la moralidad cristiana en el comportamiento privado y público. En el "Syllabus" de 1803, Jefferson describió el sistema moral de Cristo como el "más elocuente y sublime" jamás enseñado. O como le dijo a Adams en 1817, la verdadera religión estaba constituida por las "sublimes doctrinas de filantropismo y deísmo que nos enseñó Jesús de Nazaret, en las que todos estamos de acuerdo". Todo el propósito del Nuevo Testamento era "reformular... las doctrinas morales" e "inculcar la creencia de un estado futuro". Aunque no forma parte de la personalidad estándar de Jefferson, él creía que la doctrina de la vida futura era una contribución importante de Jesús y era esencial para fomentar la moralidad; en otras palabras, era importante enseñar sobre el cielo y el infierno para conseguir que la gente se comportara.⁴⁵

Por último, hay que volver a insistir en que Jefferson era reservado en cuanto a sus creencias. Su "Syllabus" de 1803 se distribuyó en privado a tres o cuatro amigos cercanos, con cuidadosas instrucciones de no revelar su contenido. Jefferson le dijo a uno: "podía hacer cualquier uso que su discreción aprobara, confiado como está Th: J. es que su discreción no le permitiría dejar que se copiara para que no se imprimiera". En otras palabras, no era para consumo público. (Jefferson temía que "todos los sacerdotes" del país atacaran el silabario si se filtraba). Jefferson envió el "Syllabus" a otro amigo con esta advertencia: "Th:J. le agradecería al Sr. L. que no pusiera su nombre en el papel al archivarlo, no vaya a ser que en caso de accidente del Sr. L. se filtre". La reticencia de Jefferson sobre el Syllabus es un buen indicio del temperamento cristiano de la mente estadounidense y del tipo de reacción pública que podía esperar si sus nociones deístas se hacían públicas.⁴⁶

Jefferson consiguió, al menos parcialmente, disimular sus creencias. Mientras que algunos cristianos lo atacaron amargamente durante las elecciones de 1800, algunos comparándolo con el Anticristo, otros salieron en su defensa, argumentando que los enemigos habían inventado historias de infidelidad de Jefferson. Tunis Wortman, por ejemplo, sostuvo que un ataque contra Jefferson era "una falsedad vil y ridícula" y dedicó su "Discurso solemne a los cristianos y patriotas" al noveno mandamiento. Argumentando que "tenemos todas las razones para creer que él (Jefferson), sinceramente, es un cristiano", Wortman afirmó que la acusación de deísmo era "falsa, escandalosa y maliciosa" y que no había un solo pasaje en los escritos de Jefferson "que repugnara al cristianismo, sino que, por el contrario, lo favorecía en todos los aspectos".⁴⁷

44 Thomas Jefferson, "An Act for the Establishment of Religious Freedom (1786)", en *Notes on the State of Virginia* (N.Y.: Norton, 1982), págs. 223-225. Esa primera frase es una maravilla, de unas 57 líneas; la terminología teológica está en las primeras líneas. Véase también Chinard, pp. 100-105.

45 Chinard, *Thomas Jefferson*, pp. 522-523.

46 Jefferson, "A Syllabus", p.226n.

47 Tunis Wortman, "A Solemn Address to Christians and Patriots", en *Political Sermons of the American Founding Era*, Ed. Ellis Sandoz, p. 1483.

En conclusión, los infieles más famosos de la generación revolucionaria, Franklin, Paine y Jefferson, fueron representantes ambiguos de la Ilustración. Aunque no eran verdaderos cristianos ortodoxos, creían en Dios y en el gobierno providencial del mundo por parte de Dios, destacaban la necesidad de una moral cristiana, se definían como cristianos, mostrando el mayor respeto por Jesús y sus enseñanzas, y llenaban sus obras de terminología y alusiones religiosas. Conociendo el clima religioso ortodoxo de América, disimularon intencionadamente y comunicaron poco sus opiniones heréticas. Y estas opiniones heterodoxas evolucionaron tarde, después de la Revolución Americana. E incluso entonces, se sintieron obligados a revelar esas opiniones en privado a amigos de confianza. Los escritos de estos líderes no corroboran una amplia influencia de la Ilustración radical en América.

John Witherspoon

Originario de Escocia y ministro presbiteriano, Witherspoon llegó a América para asumir la presidencia de la actual Princeton, se convirtió en líder de la resistencia en Nueva Jersey y en miembro del Congreso, y fue firmante de la Declaración de Independencia, el único clérigo que lo hizo. Según una leyenda probablemente apócrifa, Witherspoon pronunció el discurso crítico a favor de la independencia en el Congreso Continental, tras un viaje empapado de barro que duró toda la noche hasta Filadelfia. Sus contemporáneos no pasaron por alto sus esfuerzos en favor de la causa revolucionaria, sobre todo porque muchos de ellos consideraban a los escoceses alborotadores y veían la Revolución como una "rebelión presbiteriana". Al comienzo de la revolución, Horace Walpole opinó que "la prima América se ha fugado con un párroco presbiteriano". Adam Ferguson, secretario de la Comisión de Paz británica en América en 1778, acusó a Witherspoon de estar a la "cabeza" de la rebelión (Witherspoon estaba en el comité del Congreso Continental para evaluar la propuesta británica), pero esperaba que si se tomaban las medidas adecuadas "deberíamos reducir a Johnny Witherspoon al pequeño apoyo de Franklin, Adams y dos o tres de los villanos más abandonados del mundo, pero tiemblo al pensar en su astucia y determinación contra nosotros". Incluso el primer ministro francés de Asuntos Exteriores en Estados Unidos veía a Witherspoon como el "alma de su partido" en el Congreso.⁴⁸

Además de su contribución personal al movimiento de la Independencia, Witherspoon influyó profundamente en la dirección de la primera república como educador. Entre sus graduados de Princeton se encuentran los siguientes: un presidente de los Estados Unidos, un vicepresidente, diez miembros del gabinete, seis miembros del Congreso Continental, 39 representantes de los Estados Unidos, 21 senadores de los Estados Unidos, 12 gobernadores, 56 legisladores estatales, 30 jueces, tres jueces del Tribunal Supremo de los Estados Unidos y seis miembros de la Convención Constitucional. Varios de sus alumnos se convirtieron en educadores, sobre todo en el Sur, de los cuales 13 fueron presidentes de universidades, incluidos los presidentes fundadores de siete universidades. Y muchos graduados de Princeton se convirtieron en ministros. De los 188 ministros que figuraban en la lista de la Asamblea General en 1789, 52 habían estudiado con Witherspoon.⁴⁹

48 Varnum Lansing Collins, *President Witherspoon*, 2v. (Princeton: Princeton University Press, 1925), II:35-37; y James Smylie, "Introduction" *Journal of Presbyterian History* 54 (primavera de 1976): 5. Véase también Boettner, *Reformed Doctrine of Predestination*, p. 383. Boettner afirma incorrectamente que Horace Walpole era el primer ministro (su padre lo había sido), aunque Walpole mantuvo una activa correspondencia sobre la guerra. Véase "Letters of Horace Walpole", en *The American Revolution Through British Eyes*, eds. Martin Kallich y Andrew MacLiesh (N.Y.: Harper and Row, 1962), pp.146-155.

49 Collins, *President Witherspoon*, II: 223, 229; Collins, Princeton (N.Y.: Oxford, 1914), p. 46; y Gary North, *Political Polytheism*, pp. 317-320. North hace mucho hincapié en la influencia de Witherspoon en la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana, pero las cifras son engañosas. Los

A pesar de su estelar carrera eclesiástica y política, John Witherspoon es uno de los líderes revolucionarios más olvidados. La atención que recibe suele ser poco halagüeña. Los historiadores liberales a menudo lo describen como un párroco estirado y de carácter recto. Y ahora, los historiadores cristianos atacan a Witherspoon. Los historiadores de la "América no-cristiana", ya sea por una erudición descuidada o por una tergiversación deliberada, alegan que Witherspoon fue moldeado por la Ilustración y que era hiperpatriótico, subordinando los valores religiosos a los objetivos políticos. Tomando prestado de estos neo-evangélicos, así como de los historiadores presbiterianos liberales, Gary North llama a Witherspoon un apóstol del "Patalismo Apóstota", que firmó una "sentencia de cárcel de doscientos años para la iglesia americana" como "agente del pacto para las iglesias Whig-Patriot". Mientras que otros historiadores admiten caritativamente que Witherspoon ignoraba el modo en que la Ilustración comprometía su cristianismo, North le acusa de haber conspirado deliberadamente para crear un orden religioso y civil apóstata, pluralista y dominado por los masones.⁵⁰

El problema de estos relatos contemporáneos es que descuidan la carrera escocesa de formación de Witherspoon, que es la clave para entender su pensamiento. Witherspoon forjó sus compromisos políticos básicos como líder del Partido Popular, un grupo evangélico que se oponía al dominio de la Iglesia de Escocia por parte del Partido Moderado liberal. Witherspoon estaba comprometido con los ideales democráticos básicos, ya que él y su partido insistían en que el pueblo de una parroquia debía votar sobre el llamamiento de los ministros, en lugar de permitir que el patrón de la parroquia y el antiguo heredero fueran los únicos que tomaran la decisión. Dado que luchaba contra lo que describía como "tiranía eclesiástica", Witherspoon también hacía hincapié en la "libertad de conciencia", argumentando que la burocracia liberal de la Iglesia no podía obligar a los ministros a hacer lo que creían que era incorrecto, como ordenar o instalar a ministros a los que el pueblo de una parroquia se oponía. En resumen, las posturas que Witherspoon adoptó sobre la libertad de conciencia y la naturaleza opresiva de la tiranía durante la Revolución evolucionaron a partir de las luchas eclesiásticas de la controversia entre populares y moderados en Escocia.⁵¹

La controversia también cristalizó las convicciones ortodoxas de Witherspoon y le obligó a desafiar el creciente liberalismo de la iglesia. El mejor ejemplo de su enfoque de confrontación con el ala "ilustrada" de la iglesia es su *Características Eclesiásticas*, una magnífica pieza de sátira del orden de las *Cartas de Screwtape* de C.S. Lewis. En las *Características Eclesiásticas*, un líder moderado da consejos a un ministro novato sobre cómo ser un buen liberal a través de una serie de máximas.

porcentajes de delegados de la A.G. que fueron alumnos de Witherspoon son los siguientes: 1789 (13%), 1790 (26%); 1791 (44%), 1792 (22%).

⁵⁰ Para una visión neoevangélica de Witherspoon, véase Mark Noll, *Christians in the American Revolution*, y Noll, et.al., *The Search for a Christian America*. Véase también North, *Political Polytheism*, pp.318-319, 409. Para conocer la opinión de un liberal sobre Witherspoon, véase Willard Randall, *A Little Revenge* (Boston: Little, Brown and Company, 1984). A Randall le molesta claramente que Witherspoon se refiriera a William Franklin, gobernador real de Nueva Jersey e hijo ilegítimo de Benjamin Franklin, como un "bastardo bajamente nacido". Para una consideración equilibrada de las ideas de Witherspoon, véase Rousas Rushdoony, *This Independent Republic* (Fairfax, Virginia: Thoburn, 1978), p. 3.

⁵¹ Gordon Talt, "John Witherspoon: The Making of a Patriot", *The Ohio Journal of Religious Studies* 4 (octubre, 1976) :54-63; Margaret Stohlman, *John Witherspoon* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 99; Ralph Ketcham, "John Madison at Princeton", p. 40; Wayne Witte, "John Witherspoon: Servant of Liberty— A Study in Doctrinal and Political Calvinism" (tesis doctoral, Princeton Theological Seminary, 1954); y George Rich, "John Witherspoon: His Scottish Intellectual Background" (tesis doctoral, Syracuse, 1964).

La primera máxima dice que todos los sospechosos de ser herejes "deben ser estimados como hombres de gran genio, de vasta erudición y de un valor poco común; y deben... ser apoyados y protegidos". La segunda máxima de Witherspoon es que las acciones de los flojos e inmorales deben describirse como "vicios de buen humor". El verdadero hombre moderado, según la tercera máxima, debe hablar de la Confesión de Fe "con sorna; dar pistas astutas de que no cree completamente en ella; y hacer de la palabra ortodoxo un término de desprecio y reproche". En otras máximas, se le dice al predicador moderado que cite a los autores paganos, no a las escrituras, que use "consideraciones racionales" en los sermones, que tenga "gran caridad" con los ateos y los deístas, y que desprecie todo el aprendizaje excepto el sistema de Leibnitz y Shaftesbury, que ha sido tan bien lamido en forma y método por el último Sr. H__n". El Partido Moderado, por cierto, incluía a Francis Hutcheson, Thomas Reed y otros representantes de la Filosofía del Sentido Común que se suponía había influido en Witherspoon. En la controversia moderada, pues, Witherspoon atacó claramente el racionalismo de la Ilustración.⁵²

Los sermones de Witherspoon muestran que era completamente ortodoxo y evangélico. Sus sermones de comunión siempre tenían llamamientos evangelísticos para que la gente "naciera de nuevo" y experimentara una fe salvadora. Apoyó y propagó enérgicamente la fe reformada, que para Witherspoon incluía las expectativas postmileniales del triunfo del reino de Cristo y la idea de la bendición y la maldición nacional de la mano de Dios.⁵³

Witherspoon sí utilizó la razón, pero sólo en el sentido apologético de apelar a la revelación general. Refiriéndose a las Escrituras como la "norma infalible", Witherspoon subrayó: "Que el entendimiento humano no se ponga en la balanza con la sabiduría divina". La razón, siempre subordinada a la Palabra de Dios, tenía valor para corroborar la Biblia e "inducir a los hombres a creer en las demás verdades de las Escrituras". Como dijo Witherspoon en un sermón

Si el testimonio de Dios en las Escrituras debe ser apoyado, este pasaje es suficiente; pero el corazón incrédulo está listo para desafiar y poner en duda cada declaración de las Escrituras. Por lo tanto, en primer lugar, expondré brevemente ante ustedes algunas de las declaraciones de las Escrituras sobre este tema; y en segundo lugar, las confirmaré a partir de la experiencia, el estándar visible del mundo y el testimonio de nuestros propios corazones.⁵⁴

Y Witherspoon sí atacó a los filósofos de la Ilustración, incluidos los representantes del realismo escocés, del que Witherspoon es supuestamente un discípulo inquebrantable. Advirtió del peligro de mezclar la filosofía y el evangelio, y fue muy crítico con los "cristianos nominales" que "disfrazan o alteran el evangelio para defenderlo". Como explicó en un sermón:

De ahí la mezcla antinatural que a menudo se ve de la filosofía moderna con el cristianismo antiguo. De ahí que las doctrinas fundamentales del Evangelio se suavicen, se oculten o se

52 John Witherspoon, *Ecclesiastical Characteristics: or, the Arcana of Church Policy, being a Humble Attempt to open up the mystery of Moderation* (Glasgow, 1753).

53 Para estos temas, véanse los sermones de Witherspoon "Prayer for National Prosperity", "The Glory of the Redeemer in the Perpetuity of His Work" y "The Absolute Necessity of Salvation Through Christ". En *Works of John Witherspoon* (Philadelphia: Woodward, 1804) y citado en Roger Schultz, "Covenanting in America: The Political Theology of John Witherspoon" *Journal of Christian Reconstruction* 12:1 (1988): 179-289.

54 Citado en Schultz, p. 227. Los sermones de Witherspoon, "All Mankind Under Sin" y "Man in His Natural State" son los que mejor tratan este tema.

nieguen, como el estado perdido y culpable del hombre por naturaleza, su responsabilidad por la miseria eterna y el rescate que pagó nuestro Redentor cuando murió en la cruz.⁵⁵

Witherspoon, elegido como presidente de Princeton precisamente por su entusiasmo evangélico, mantuvo estos compromisos ortodoxos durante toda su carrera en Estados Unidos. No fue culpable, como algunos han acusado, de subordinar el evangelio a la actividad política o de crear un nuevo evangelio de "la sagrada causa de la libertad". En todos sus sermones políticos, pronunciados antes, durante y después del conflicto, Witherspoon subrayó que la mayor preocupación del patriota debía ser la salvación de su alma. Las preocupaciones políticas, la causa revolucionaria y el destino de la nación, aunque importantes, eran de poca importancia en comparación con el destino eterno del individuo.⁵⁶

Tampoco es exacta la acusación de que Witherspoon era un hipernacionalista que confundía cuestiones políticas y religiosas. Witherspoon sí creía que Estados Unidos era único y que había sido bendecido por Dios de forma singular debido a su fuerte herencia religiosa. Pero desarrolló y articuló esta idea del excepcionalismo americano cuando aún estaba en Escocia, mucho antes de llegar a Estados Unidos. Esta noción, correcta o incorrecta, no fue un producto del movimiento independentista. Además, Witherspoon creía que las cuestiones políticas y religiosas estaban entrelazadas y eran inseparables. Puesto que no había ningún caso en la historia en el que "la libertad civil se perdiera y la libertad religiosa se conservara íntegramente", argumentaba, "si cedemos nuestra propiedad temporal, al mismo tiempo entregamos la conciencia a la esclavitud". Como muchos estadounidenses, Witherspoon temía la expansión del establishment anglicano, y esos temores se vieron exacerbados por su herencia escocesa. En sus sermones durante la Guerra de la Independencia, recordaba a los oyentes a los covenanters escoceses y a Oliver Cromwell, cristianos que se resistieron a la tiranía política y religiosa inglesa en su época. Aunque era un "verdadero hijo de la libertad", como dijo John Adams, las razones últimas de Witherspoon para resistirse a la corona no eran Whiggish, sino intrínsecamente religiosas.⁵⁷

La reputación de Witherspoon como apóstol de la Ilustración estadounidense se debe a sus *Conferencias en Filosofía Moral*, un influyente conjunto de conferencias sobre ética, epistemología y filosofía política. Witherspoon recopiló las conferencias poco después de llegar a Estados Unidos y las impartió en su forma esencialmente inalterada a la clase de último año durante el resto de su carrera docente. A menudo es la única obra citada por los historiadores, que ignoran sus otros y voluminosos escritos. Y es una obra que Witherspoon se negó a publicar, por considerar que estaba mal escrita y organizada. Hay algo extraño en esbozar la filosofía de una persona a partir de una obra que no quería que se imprimiera, y es cuestionable hasta qué punto las "Conferencias" eran representativas del pensamiento de Witherspoon.⁵⁸

55 Citado en Schultz. p. 231.

56 Para los sermones de Witherspoon durante la Revolución, véase Schultz, pp. 232-241.

57 Cuando Witherspoon elogió la fe y la diligencia del pueblo de Nueva Inglaterra en "El dominio de la Providencia sobre las pasiones de los hombres", añadió, en una rara nota a pie de página, que "para que no se piense que se trata de un comentario contemporáneo", que había copiado todo el párrafo textualmente de un sermón de 1758 de Escocia. Para más información sobre el afecto de Witherspoon por los Covenanters y Cromwell, véase Jack Scott, ed., *An Annotated Edition of Lectures on Moral Philosophy* (University of Delaware, 1982), p. 46. Pero Witherspoon no siempre fue un rebelde celoso; luchó a favor de Jorge II, contra el Joven Pretendiente en 1745.

58 Véase Scott, *An Annotated Edition of the Lectures on Moral Philosophy*; y May, *The Enlightenment in America*, p.63.

Al malinterpretar su intención en las "Conferencias", argumentando que, dado que utiliza argumentos racionales y cita poco las escrituras, Witherspoon se había convertido en un seguidor de la Ilustración, los historiadores han malinterpretado la filosofía básica de Witherspoon. No se dan cuenta de que al hablar de la filosofía natural o de la revelación general, por razones apologéticas, Witherspoon no abandonaba la autoridad de las Escrituras o la ortodoxia cristiana. Esto no significa que Witherspoon no se viera afectado por su época: utilizó la filosofía del realismo escocés para combatir la Ilustración radical. Pero ningún historiador honesto puede afirmar que Witherspoon fuera un entusiasta de la Ilustración o el apóstol del "Pactalismo Apóstota".

En resumen, Witherspoon es un excelente ejemplo de cristiano en el periodo revolucionario. Su carrera se basó en la defensa de la fe una vez entregada, tanto haciendo hincapié en la evangelización como combatiendo el liberalismo en la iglesia. Fue un excelente ejemplo de la fe reformada, fiel a las normas confesionales de la iglesia, haciendo hincapié en el movimiento providencial de Dios en la historia, confiado en el triunfo final de la causa de Cristo y del evangelio. Su actividad en la Revolución Americana proporciona un sólido modelo de cómo un cristiano devoto equilibra las preocupaciones por la salvación de las almas, la seguridad y la libertad de la iglesia, y las libertades temporales garantizadas a los ciudadanos estadounidenses. Esperemos que los cristianos contemporáneos se familiaricen más con este patriota cristiano, a partir de sus propios escritos y de biografías responsables, y no a través de las interpretaciones sesgadas de los actuales detractores de Witherspoon.

Durante el siglo XX, los historiadores han minimizado cada vez más la influencia del cristianismo en la Guerra por la Independencia de Estados Unidos. A veces es accidental, a veces intencionada. El historiador que utilizó la cita de Jefferson de 1822 sobre el "delirio" del dogma cristiano sigue utilizando esa cita para demostrar a sus clases la influencia de la Ilustración en la generación revolucionaria. Aparentemente, no está limitado por el miedo a la exposición ni por los cánones de la objetividad, y sigue catequizando a los jóvenes con su celebración de los infieles. Desgraciadamente, los estudiantes cristianos no sólo deben cuidarse de estos infieles modernos, lo cual es de esperar, sino también de los historiadores neo-evangélicos, que, ansiosos por pronunciar los shibboleths de la universidad liberal, perpetúan sus mitos. Tal vez, algún día, un historiador verdaderamente cristiano explique la Revolución como lo hizo Witherspoon en su momento, como un ejemplo de "El dominio de la Providencia sobre las pasiones de los hombres".

Historiadores neoevangélicos sobre Witherspoon

Al tratar de presentar a John Witherspoon como un apóstol de la Ilustración que ignoraba las Escrituras, los historiadores de la "América no cristiana", basándose casi por completo en fuentes secundarias, han distorsionado el registro, ya sea por una erudición descuidada o por una tergiversación deliberada. Este es un ejemplo de cómo utilizan las citas:

Mark Noll cita a James McAllister diciendo de Witherspoon:

La respuesta a la pregunta sobre la contribución bíblica a la enseñanza de Witherspoon sobre la ley y la libertad es: casi nada ... su teoría de la sociedad y las leyes civiles no se basaba en la revelación sino en el sentido moral iluminado por la razón y la experiencia.

Noll, *Search for Christian America*, pp. 90-91.

Compárese con la cita completa de McAllister:

Hay que plantear una última cuestión en este debate sobre el concepto de Witherspoon de la ley y del derecho civil en particular. Dado que Witherspoon era de una tendencia teológica conservadora y sostenía que "el camino más sabio para nosotros, con respecto a toda la verdad revelada, es recibirla tal y como ha sido revelada", ¿qué importancia tenía la revelación bíblica en su teoría del derecho civil? Sus *Conferencias Sobre La Divinidad* ilustran repetidamente su método literalista de interpretación de las escrituras; pero cuando planteó la cuestión de si las leyes de Moisés son de "obligación perpetua", argumentó que no lo son por estar especialmente adaptadas a las condiciones de los judíos en Canaán. Sin embargo, creía que las leyes penales basadas en el principio de la *lex talionis* estaban "fundadas en tanta sabiduría, que es una cuestión de si apartarse de ellas para castigar el crimen ha sido alguna vez ventajoso". Por lo tanto, la respuesta a la pregunta sobre la contribución bíblica a la enseñanza de Witherspoon sobre el derecho civil y la libertad es: casi nada. Afirmamos que su teoría de la ley social y civil no se basaba en la revelación, sino en el sentido moral iluminado por la razón y la experiencia común. Aunque su método teológico se basaba en una visión literalista de las Escrituras, explicó de forma algo inconsistente una gran parte de la revelación bíblica que, según él, debe ser simplemente aceptada sin que el creyente "presuma de ser sabio por encima de lo que está escrito".

-- James McAllister, "John Witherspoon: An Academic Advocate for Religious Freedom" en *A Miscellany of American Christianity*, ed. Stuart Henry (Durham: Duke University Press, 1963), pp. 217-218.

¿Nota la diferencia? Noll no menciona que McAllister, un historiador honesto que realmente lee las fuentes, subrayó el énfasis de Witherspoon en las Escrituras, su interpretación literal y la necesidad de recibirlas "tal como fueron reveladas". Tampoco menciona Noll que McAllister afirmaba que la teoría social de Witherspoon estaba arraigada en la razón y el sentido moral en la teoría social sólo porque no hacía de las leyes del caso mosaico un fundamento para la sociedad estadounidense. McAllister juzgó claramente a Witherspoon y lo encontró deficiente según lo que podría llamarse estándares teonómicos. Si el hecho de no adoptar todas las leyes jurisprudenciales hebreas como patrón civil le convierte a uno en un apóstol de la Ilustración, entonces muchos de los reformadores y la mayoría de los cristianos contemporáneos, incluidos los evangélicos estadounidenses, caerían en este campo. Sin decir lo que está haciendo, Noll exige a Witherspoon un estándar que pocas personas, probablemente incluyendo al profesor Noll, podrían cumplir.

No obstante, nos alegramos de que el Dr. Noll emplee clandestinamente las normas teonómicas, y le deseamos lo mejor cuando empiece a desplegar la bandera reconstruccionista y a aplicar diligentemente la ley mosaica a la sociedad contemporánea. Sólo podemos instarle a que tenga más cuidado en su metodología histórica.

El dominio de la Providencia sobre las pasiones de los hombres

por John Witherspoon

En mayo de 1776, Witherspoon pronunció "El dominio de la Providencia sobre las pasiones de los hombres", uno de los sermones más famosos de la Guerra de la Independencia. Tomado del Salmo 76:10, Witherspoon definió primero la naturaleza de la providencia divina y la depravación humana, y luego aplicó el texto a la crisis colonial. Los que sostienen que Witherspoon era demasiado político descuidan lo que realmente dijo. Su aplicación comienza:

En primer lugar, quisiera aprovechar la oportunidad en esta ocasión, y a partir de este tema, para presionar a cada oyente a una preocupación sincera por la salvación de su propia alma. Hay momentos en los que se puede esperar que la mente esté más despierta a la verdad divina, y la conciencia más abierta a las flechas de la convicción que en otros. Una temporada de juicio público es de este tipo. ¿Puedes tener una visión más clara de la pecaminosidad de tu naturaleza, que cuando se levanta la vara del opresor, y cuando ves a los hombres ponerse el hábito del guerrero, y recoger en cada mano las armas de la hostilidad y los instrumentos de la muerte? No culpo vuestro ardor al prepararos para la decidida defensa de vuestros derechos temporales; pero considerad, os lo ruego, la importancia verdaderamente infinita de la salvación de vuestras almas. ¿Acaso es importante que vosotros y vuestros hijos seáis ricos o pobres, que estéis en libertad o en prisión? ¿Es de mucha importancia si este hermoso país aumentará en fructificación de año en año, siendo cultivado por la industria activa, y poseído por hombres libres independientes, o si el escaso producto de los campos descuidados será devorado por los publicanos hambrientos, mientras el tímido propietario tiembla al acercarse el recaudador de impuestos? ¿Y es menos importante, hermanos míos, que seáis los herederos de la gloria o los herederos del infierno? ¿Es tan importante vuestro estado en la tierra durante unos años fugaces? ¿Y es menos importante cuál será vuestro estado a lo largo de los siglos? ¿Os habéis reunido de buen grado para oír lo que se dirá sobre los asuntos públicos, y para implorar la bendición de Dios sobre los consejos y las armas de las Colonias Unidas, y podéis despreocuparos de lo que será de vosotros para siempre, cuando todos los monumentos de la grandeza humana se conviertan en cenizas, porque "la tierra misma, y todas las obras que en ella hay, serán quemadas"?

Por lo tanto, mis amados oyentes, ya que el ministerio de la reconciliación me ha sido confiado, os ruego de la manera más seria, que atendáis a "las cosas que pertenecen a vuestra paz, antes de que se oculten de vuestros ojos". Es imposible saber cuán pronto y de qué manera se sellará el carácter y el estado de cada uno de los presentes. Pero podéis estar seguros de que no hay tiempo más adecuado, y no hay ninguno tan seguro como el presente, ya que es totalmente incierto si algún otro será vuestro. Aquellos que caigan primero en la batalla, no tienen muchas más advertencias que recibir. Hay algunos pecadores atrevidos y endurecidos, que desprecian la eternidad misma, y desafían a su Hacedor; pero el número mucho mayor, al aplazar sus convicciones hasta un momento más conveniente, han sido tomados desprevenidos, y así se han perdido eternamente. Por lo tanto, quiero insistir seriamente en la exhortación del apóstol, 2 Cor 6: 1-2... "He aquí, ahora es el tiempo aceptable; he aquí, ahora es el día de la salvación".

Permítanme suplicarles, o más bien advertirles, que no se conformen con una forma de piedad, negando el poder de la misma. No puede haber verdadera religión, hasta que se descubra vuestro estado perdido por naturaleza y práctica, y se acepte sin reservas a Cristo Jesús, tal como se ofrece en el evangelio. Infelices son los que desprecian su misericordia o se avergüenzan de su cruz. Creedlo: "No hay salvación en ningún otro". "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debamos ser salvados". Si no estáis unidos a él por una fe viva, y no por el resentimiento de un monarca altivo, la espada de la justicia divina pende sobre vosotros, y la plenitud de la venganza divina os alcanzará rápidamente. No hablo sólo al despilfarrador que se atreve con el cielo o al sensualista que se arrastra, sino a todo pecador insensible y seguro; a todos aquellos, por muy decentes y ordenados que sean en su comportamiento civil, que viven para sí mismos, y tienen su parte y su porción en esta vida; en fin, a todos los que todavía están en estado de naturaleza, pues "si el hombre no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios". El temor al hombre puede hacer que ocultéis vuestra profanidad; la prudencia y la experiencia pueden hacer que aborrezcáis la intemperancia y el desenfreno; a medida que avancéis en la vida, un vicio puede suplantar a otro y ocupar su lugar; pero nada que no sea la gracia soberana de Dios puede producir un cambio salvador de corazón y de temperamento, o capacitaros para su presencia inmediata.

Mientras alabamos a Dios, el supremo Dispositor de todos los acontecimientos, por su interposición en nuestro favor, guardémonos del peligroso error de confiar o presumir de un brazo de carne. Me gustaría sinceramente que, mientras nuestros brazos estén coronados por el éxito, nos contentemos con atribuirlo modestamente al poder del Altísimo. Me ha inquietado mucho leer algunas expresiones ostentosas y jactanciosas en nuestros periódicos, aunque, afortunadamente, creo que últimamente se han moderado mucho. No volvamos a ellas. Si no me equivoco, no sólo las Sagradas Escrituras en general, y las verdades del glorioso Evangelio en particular, sino todo el curso de la providencia, parecen destinadas a abatir el orgullo del hombre, y a poner en el polvo a los vanidosos.

De lo que se ha dicho puedes aprender qué estímulo tienes para poner tu confianza en Dios, y esperar su ayuda en el presente e importante conflicto. Él es el Señor de los ejércitos, grande en poder y fuerte en la batalla. Quien tenga su rostro y su aprobación, tendrá al fin lo mejor. No pretendo hablar proféticamente, sino de acuerdo con la analogía de la fe y los principios del gobierno moral de Dios. Dejo esto como una cuestión más bien de conjetura que de certeza, pero observa que si tu conducta es prudente, no debes temer la multitud de ejércitos contrarios.

Si vuestra causa es justa, podéis mirar con confianza al Señor, y rogarle que la defienda como propia. Todos ustedes son testigos de que es la primera vez que introduzco un tema político en el púlpito. Sin embargo, en este momento no sólo es lícito sino necesario, y acepto de buen grado la oportunidad de declarar mi opinión, sin ninguna duda, de que la causa en la que América está ahora en armas es la causa de la justicia, de la libertad y de la naturaleza humana. Hasta donde hemos procedido hasta ahora, estoy convencido de que la confederación de las colonias no ha sido el efecto del orgullo, el resentimiento o la sedición, sino de una convicción profunda y general de que nuestras libertades civiles y religiosas, y en consecuencia en gran medida la felicidad temporal y eterna de nosotros y nuestra posteridad, dependían de la cuestión. El conocimiento de Dios y de sus verdades ha estado desde el principio del mundo principalmente, si no enteramente, confinado a aquellas partes de la tierra donde se veía algún grado de libertad y de justicia política, y grandes fueron las dificultades con las que tuvieron que luchar, por la imperfección de la sociedad humana, y las injustas decisiones de la autoridad insurrecta. No hay un solo caso en la historia en el que se haya perdido la libertad civil y se haya conservado íntegramente la libertad religiosa. Por lo tanto, si renunciamos a nuestra propiedad temporal, al mismo tiempo entregamos la conciencia a la esclavitud.