

FACULTAD DE TEOLOGÍA REFORMADA
SEMINARIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO JOSÉ MANUEL IBÁÑEZ GUZMÁN



TESIS DE LICENCIATURA

Los argumentos religiosos en el espacio público: Una revisión de la propuesta de Nicholas Wolterstorff en sus obras publicadas entre los años 1995-2015

GONZALO DAVID B.

SANTIAGO DE CHILE,
2016

FACULTAD DE TEOLOGÍA REFORMADA
SEMINARIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO JOSÉ MANUEL IBÁÑEZ GUZMÁN



TESIS DE LICENCIATURA

**Los argumentos religiosos en el espacio público: Una
revisión de la propuesta de Nicholas Wolterstorff en sus
obras publicadas entre los años 1995-2015**

AUTOR: GONZALO DAVID B.
PROFESOR GUÍA: MANFRED SVENSSON

**TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADO EN TEOLOGÍA**

SANTIAGO DE CHILE,
2016

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Manfred Svensson, mi profesor guía de tesis, por su buena disposición al aceptar dirigir esta investigación, y por su ayuda permanente, siempre que la necesité.

Al Dr. James K. A. Smith, profesor del Calvin College (USA), por otorgarme el permiso para citar su ensayo.

Al Dr. Paul Wells, profesor emérito de la Faculté Jean Calvin de Aix-en-Provence (Francia), por facilitarme el capítulo “Del gobierno civil” de la edición francesa de la Institución de la religión cristiana de Juan Calvino que estuvo a su cargo, y por la amabilidad de aclararme las dudas que tenía respecto a uno de sus comentarios en esta obra.

Al Dr. Nicholas Wolterstorff, profesor emérito de la Universidad de Yale (USA), por autorizar la traducción al español de su ensayo Liberalism and religion, fundamental para mi trabajo.

A María Jesús, mi esposa, por su apoyo incondicional.

A mi Creador.

ÍNDICE

ÍNDICE SISTEMÁTICO	3
ÍNDICE DE TABLAS	4
ABREVIATURAS Y SIGLAS	5
ACLARACIÓN CONCEPTUAL	6
INTRODUCCIÓN	7
1. TRASFONDO CONFESIONAL	11
1.1. Breve introducción a la confesionalidad	11
1.2. Confesión de Fe de Westminster (1646)	14
1.3. Declaración de Savoya (1658)	19
1.4. Confesión de Fe de Westminster (revisión de 1788)	20
1.5. Conclusiones respecto a la confesionalidad en relación a nuestro tema	24
2. TRADICIÓN A LA QUE PERTENECE NICHOLAS WOLTERSTORFF	28
2.1. Breve introducción a la tradición neocalvinista	28
2.2. Guillermo Groen Van Prinsterer	29
2.3. Abraham Kuyper	35
2.4. Herman Dooyeweerd	42
2.5. Lo distintivo de Wolterstorff en relación con su tradición	47
3. PROPUESTA DE NICHOLAS WOLTERSTORFF	49
3.1. Breve introducción a su obra.	49
3.2. Liberalismo de razón pública	51
3.3. Alternativa para una voz pública de las convicciones religiosas	55
3.4. Consideraciones sobre los argumentos religiosos en el debate público en relación a nuestra realidad nacional	61
CONCLUSIONES	63
BIBLIOGRAFÍA	66

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla N° 1	24
------------	----

ABREVIATURAS Y SIGLAS

CFW – Confesión de Fe de Westminster

RV60 – Versión Reina-Valera 1960

USA – Estados Unidos de América

Rm. – Epístola del apóstol Pablo a los Romanos

ACLARACIÓN CONCEPTUAL

Usaremos el concepto *argumentos religiosos* para referirnos a aquellos entregados por personas que se consideran a sí mismas como obligadas a encontrar sus reflexiones públicas en los recursos de su religión¹. Un ejemplo de esto lo da Nicholas Wolterstorff cuando dice que un buen número de personas de nuestra sociedad están convencidas que la Biblia, o las enseñanzas de la Torá, o el ejemplo de Jesús o lo que sea, debe dar forma a sus vidas en la totalidad de las cosas, incluyendo, sus vidas en lo político y social².

¹ Aclaración tomada de: Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding Liberal Democracy*, p. 99.

² Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political debate*, p. 105.

INTRODUCCIÓN

Hemos identificado que en la praxis política chilena de los últimos años, principalmente en las discusiones legislativas, son desacreditadas las voces políticas que construyen sus posiciones desde sus convicciones religiosas, esto, porque se asume que la religión es parte de la esfera privada, y que por lo tanto no debiera tener incidencia en asuntos públicos. Se apela a la necesidad de presentar argumentos de aceptación universal como única forma válida y respetuosa en las discusiones políticas. El problema también se produce porque no sólo se proscribire la apelación a tales convicciones, además se tiene una concepción bastante estrecha de lo que puede ser un argumento filosófico válido, siendo ubicados una cantidad muy grande de argumentos filosóficos bajo la categoría de argumentos religiosos. Se trata de una restricción bastante amplia.

Para resolver este asunto, revisaremos parte de la obra de Nicholas Wolterstorff³. Se trata de la más actual y menos conocida, en Latinoamérica, figura de la tradición neocalvinista. Nuestro interés se debe a que en algunos de sus escritos enfrenta un problema similar, aunque tocando un rango de temas mucho más amplio, reaccionando a lo que él llama liberalismo de razón pública, cuyas figuras emblemáticas son John Rawls, Robert Audi, Richard Rorty y Gerard Gaus. Los liberales de razón pública proponen que en una sociedad donde abundan visiones de mundo distintas, incluso opuestas, en pro de una sana convivencia social y para dirimir sobre cuestiones constitucionales de carácter fundamental y asuntos de justicia básica, las visiones de mundo religiosas deberían ser excluidas de la arena pública.

El motivo que nos ha llevado a estudiar este tema es demostrar el alto nivel coercitivo que tiene el liberalismo de razón pública en perjuicio de las posiciones religiosas, y al mismo tiempo, hacer evidente que sí es legítimo usar argumentos religiosos en el espacio público de una sociedad pluralista. Queremos proponer mediante esta tesis que las personas con visiones de mundo explícitamente religiosas sí deben tener voz política, así como cualquier ciudadano debería gozar de esta posibilidad.

³ De aquí en adelante nos referiremos a él por el apellido.

Es importante estudiar este asunto porque tal como el diagnóstico que hacen los liberales de razón pública, vivimos en una sociedad fragmentada donde conviven un número importante de doctrinas omni-comprehensivas, situación que nos obliga a buscar una solución para la sana convivencia entre todos los ciudadanos, pero sin excluir a ningún sector del debate político. Como cristianos, y puntualmente al estar asumiendo la tradición neocalvinista como paradigma de referencia, creemos que no tenemos por qué separar nuestra argumentación política de la totalidad de sentido por el que nos movemos.

El estudio de nuestro tema también es importante debido al estado actual de nuestro país. Para esta fecha estamos en el inicio de un proceso constituyente que tiene por objetivo la creación de una nueva Constitución. Además, se discuten en el Congreso Nacional algunos proyectos de ley donde colisionan distintas visiones de lo bueno. Nos referimos principalmente al *Proyecto de ley que regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales*, que en última instancia, reprime la objeción de conciencia del médico en el caso de no haber otro profesional para que practique el aborto, y al *Proyecto de ley de garantías de los derechos de la niñez*, que provee al Estado de mayores facultades para intervenir si se vieran vulnerados los derechos del niño; el problema con esto es la subjetividad y transitoriedad de los Derechos Humanos. Sostenemos esto porque si en la Antigüedad se entendía el derecho como lo justo, desde la Modernidad se entiende el derecho como una prerrogativa de la persona. Esto ha provocado que la ciudadanía de por sentados derechos que antes no se reconocían como tal.

La exposición de nuestra investigación será en tres capítulos: los dos primeros de carácter histórico mientras que el tercero principalmente sistemático. En el primero queremos presentar nuestro trasfondo confesional, que es desde donde elaboramos nuestra hipótesis, para ver si nos provee una respuesta al problema de la validez o no de los argumentos religiosos en la vida pública. En el segundo, presentar la tradición a la que pertenece Wolterstorff, para indagar cuáles son los elementos comunes entre ésta y su obra y qué es lo distintivo en él en relación a sus predecesores. Por último, en el tercer capítulo, haremos una revisión de su propuesta, demostrando que en lo global provee una solución al problema, y emitiendo algunos juicios respecto a ella. La razón de este orden es porque creemos que con el paso del tiempo las condiciones van cambiando, como el pluralismo,

además de un refinamiento de las teorías seculares. Ante esto, queremos ver cómo van evolucionando las tradiciones teológicas, tanto en la Confesión de Fe de Westminster⁴ como en los escritos neocalvinistas, buscando hacerse cargo de estos dos giros.

La dificultad principal, si no la única a la que nos enfrentamos, es que una gran parte de cristianos y teólogos, cuyas teologías urden sus raíces en la Ilustración, han asumido el paradigma moderno de la secularización, que restringe la religión a la esfera privada, de forma totalmente acrítica. El problema con este paradigma es que hace una interpretación maliciosa de lo que es un Estado no confesional, al excluir la religión del espacio público, en lugar de permitir el libre ejercicio de ésta, sin privilegiar a una sobre las demás.

En el marco de lo que hemos mencionado unas líneas atrás sobre el estado actual de nuestro país, y de las discusiones legislativas donde colisionan distintas visiones de lo bueno, hemos identificado la aparición de un fundamentalismo evangélico irreflexivo. Con esta expresión nos referimos al sector de las iglesias evangélicas⁵ que busca a toda costa ganar espacio en la política, y cuyo discurso, provisto con más *slogans* que base teórica, se reduce a la llamada *agenda valórica*, entendiéndose como tal los temas relacionados a la moral sexual⁶. Nuestra posición, por lo tanto, debe distanciarse de este fundamentalismo, lo que no significa que buscaremos distinguirnos en cada página.

Esperamos con esta tesis hacer una pequeña contribución al debate político actual en nuestro país, principalmente, a la legitimación de las distintas voces políticas que intentan ser escuchadas en la arena pública, incluyendo a los creyentes, y mostrando que sus argumentos son tan válidos y dignos de ser escuchados como los de cualquier persona que no profesa ninguna religión. También queremos hacer aunque sea un mínimo aporte a la difusión de la obra de Wolterstorff en el mundo hispanoparlante. Esto porque en

⁴ De ahora en adelante CFW.

⁵ En algunos casos forman alianzas con católicos conservadores.

⁶ Aquí hay tres artículos que recomendamos sobre este fenómeno: Robert D. WOODBERRY y Christian S. SMITH. "Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America". En: *Annual Review of Sociology*, 1998, vol. 24, pp. 25–56; Evguenia FEDIAKOVA. "Fundamentalismos protestantes en Chile y modernidad". En: *Revista UNIVERSUM*, 2001, vol. 16, pp. 77–99; Evguenia FEDIAKOVA. "Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política". En: *Revista de Ciencia Política*, 2002, vol. 12, pp. 32–45.

Latinoamérica estamos desactualizados sobre la tradición neocalvinista. Lo que mayoritariamente se conoce es hasta Herman Dooyeweerd, cuya obra responde a los problemas que enfrenta la cosmovisión cristiana en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Wolterstorff es un filósofo de gran prestigio, que ha publicado sobre una cantidad muy amplia de temas y que escribía de filosofía política de inspiración cristiana antes de enfrentarse al liberalismo de razón pública. Además, ha desarrollado gran parte de su carrera en la Universidad de Yale. Esto es importante no por el prestigio de Yale, sino porque estamos frente alguien que se ha visto obligado a argumentar ante un tipo de público diverso, distinto al resto de personajes de la órbita neocalvinista, que se mueven de modo preponderante en instituciones confesionales. Abordar la propuesta de Wolterstorff significará una actualización de lo que conocemos en Latinoamérica sobre la escuela neocalvinista, y su trabajo nos podrá ayudar mucho a los cristianos de habla hispana en la construcción de un discurso público acorde a nuestra fe.

1. TRASFONDO CONFESIONAL

1.1. Breve introducción a la confesionalidad

El primer punto que abordaremos en nuestra tesis es el elemento confesional. Es pertinente al caso que comencemos presentando nuestra identidad histórica para que el lector sepa de antemano al trabajo que se está enfrentando. Pertenecemos a una tradición, a saber, la tradición presbiteriana, desde la cual hacemos teología, y por lo tanto, en la que enmarcamos nuestra investigación. Una teología que se precie de ser sana, nunca nacerá en el vacío, como algo totalmente nuevo, desconectada de todo lo que antes se ha escrito. Gordon Spykman lo expresa de una manera muy asertiva cuando dice que “la tradición es el canal histórico-cultural dentro del cual los teólogos cristianos responden a los requerimientos de la Palabra de Dios en sus emprendimientos dogmáticos”⁷. La tradición es, por decirlo de alguna forma, el armazón sobre el que se construye la teología; éste la sostiene, permitiendo su supervivencia y desarrollo a medida que avanza el tiempo.

Esto nos lleva a que en nuestro intento de hacer teología, demos una mirada atrás, para ver qué dijeron en el pasado los teólogos de nuestra tradición sobre el tema que nos interesa tratar, y así reconocernos como herederos de estos hombres, confirmando la coherencia de nuestra reflexión con lo que otros, que son parte de nuestra historia, sostuvieron. Como se trata de la tradición presbiteriana, nos ubicamos en el ala calvinista de la Reforma protestante del siglo XVI, distinta a las tradiciones luterana, anglicana y anabaptista. Nuestro principal símbolo de fe es la CFW y sus catecismos, y es a ella que queremos recurrir en este primer capítulo para dar un vistazo sobre lo que nos dice respecto al problema que estamos enfrentando. Nuestra atención se fijará, principalmente, en el capítulo XXIII titulado “Del magistrado civil”. Para esto, analizaremos la CFW en su versión original, la Declaración de Savoya, y la versión revisada del siglo XVIII en Estados Unidos de América. Queremos ver si los cambios realizados en la Declaración de Savoya y en la revisión del siglo XVIII afectaron este capítulo, y de ser así, el porqué de esto. Queremos hacer notar que no es sólo nuestra tradición, también es de algún modo la tradición de Nicholas Wolterstorff. Más allá de si pertenece a una denominación

⁷ Gordon SPYKMAN, *Teología Reformacional: Un nuevo paradigma para hacer la dogmática*, p. 5.

presbiteriana, el trasfondo confesional en su sentido más amplio es el mismo; Wolterstorff bebe de la misma fuente.

Creemos importante analizar los cambios que ha sufrido la CFW ya que ésta, como cualquier documento, está permeado por los vaivenes de la historia y por los contextos socio-políticos de redacción y revisión. Pensar que los miembros de la Asamblea de Westminster lograron abstraerse al punto de no considerar lo que estaba ocurriendo a su alrededor, y que de la misma forma ocurrió con los editores de la declaración de Savoya y con el Sínodo de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos en el siglo XVIII, sería de una torpeza grotesca. Consideramos que tanto el contenido como las correcciones posteriores, dicen mucho del contexto de los autores/revisores.

Es obvio que las confesiones están históricamente condicionadas, pero no creemos que esto limite su validez. Entendemos, guiados por el testimonio de quienes nos han precedido, que éstas deben ser leídas con un espíritu histórico-crítico⁸, como el producto de hombres que fueron iluminados por el Espíritu Santo, pero que de ninguna manera tienen un carácter revelacional. Las confesiones contienen la Palabra de Dios en tanto buscan exponer lo que ésta enseña en un sistema ordenado; son *norma normata*⁹.

Antes de entrar en la CFW, ya podemos ver en los escritos de Calvino, que datan de un siglo antes, el lugar central que tenía la comprensión de Dios en la vida social. Cuando se refiere al gobierno civil en su *Institución de la religión cristiana* dice lo siguiente:

“El gobierno civil debe velar para que no se den ni se extiendan en la sociedad la idolatría, las blasfemias contra el nombre de Dios y su verdad y cualquier otro escándalo ligado a la religión (...) En resumen, vela por el ejercicio público de la religión entre los cristianos y por el mantenimiento de buenas relaciones entre todos”¹⁰.

⁸ Cuando hablamos de un espíritu histórico-crítico, estamos haciendo alusión al método de interpretación bíblica que considera la Sagrada Escritura, en primera instancia, como documento de una experiencia humana. Parte del presupuesto que la Biblia es literatura y debe ser analizada como tal. Nuestra posición es que las confesiones deben ser leídas de este modo. Véase: Jonathan MUÑOZ. “Aclarando la suscripción confesional” [en línea]. *Para cultivar un jardín*, 24 de Marzo de 2014. En: <<https://jonathanmunozv.wordpress.com/tag/suscripcion-confesional/>> [Consulta: 26 de Octubre 2016].

⁹ Norma que está bajo otra norma.

¹⁰ Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, IV, XX, III.

Más adelante, cuando se refiere a los deberes de los gobernantes agrega:

“No se puede constituer en este mundo una forma de gobierno que sea feliz si primero no se preocupa de que Dios reciba la honra y si se olvida que las leyes que descuidan el derecho de Dios en provecho del bien de los hombres, ponen la carreta delante de los bueyes. **Puesto que la religión ha ocupado un lugar de primera importancia entre los filósofos y siempre se ha observado de común acuerdo en los distintos pueblos**¹¹, a los príncipes y gobernantes cristianos debiera darles vergüenza su falta de discernimiento, si no toman la religión como preocupación primordial”¹².

Ambas citas de Juan Calvino evidencian la concepción pre-moderna de la sociedad¹³, donde Dios y la religión ocupaban un lugar preponderante¹⁴. La primera hace mención que el gobierno civil debía velar por el ejercicio público de la religión entre los cristianos, procurando que no se diera ni extendiera la idolatría y la blasfemia, y en la segunda se refiere al lugar que había ocupado la religión en la historia. Queda claro en ambas citas, que Calvino ni siquiera se cuestiona el lugar que ocupaba Dios y la religión, y tampoco se refiere a que la religión hubiese estado confinada a alguna esfera específica.

Comienza el capítulo XX del libro IV de su *Institución de la religión cristiana*, titulado “Del gobierno civil”, diciendo que quería tratar este tema junto con la exposición de la doctrina, ya que existían algunos “violentos anárquicos que quisieran invertir el orden

¹¹ De aquí en adelante las negritas son nuestras.

¹² Juan CALVINO, *Op. Cit.*, IV, XX, IX.

¹³ Nicholas Wolterstorff plantea: “Los estados tienen tal autoridad por virtud de la autorización divina: Dios concede dicha autoridad en el Estado”. Traducción nuestra. El texto original dice: States have such authority by virtue of divine authorization: God bestows such authority on the state. En: Nicholas WOLTERSTORFF, *The Mighty and the Almighty*, p. 76.

¹⁴ Algo similar podemos ver en la Confesión de Fe de La Rochelle, cuyo borrador fue escrito por Juan Calvino y que data del año 1559. El artículo 39 dice en su primer párrafo: “Creemos que Dios quiere que el mundo sea dirigido por leyes y gobiernos, a fin de que existan algunos frenos para suprimir los apetitos desordenados del mundo. Por lo que creemos que Dios instituyó los reinos, las repúblicas y todo tipo de principados, heredados o no, y todo lo que pertenece a un estado de justicia, y él quiere ser reconocido como el autor”. Traducción nuestra. El texto original dice: Nous croyons que Dieu veut que le monde soit dirigé par des lois et des gouvernements, afin qu'il y ait quelques freins pour réprimer les appétits désordonnés du monde. Nous croyons donc que Dieu a institué les Royaumes, les Républiques et toutes autres sortes de Principautés, héréditaires ou non, et tout ce qui appartient à l'état de la justice, et qu'il veut en être reconnu l'auteur. Véase: Pierre MARCEL (ed.). “CONFESSION DE FOI DE LA ROCHELLE”. En: <www.leboncombat.fr/wp-content/uploads/2013/09/Confession-de-Foi-de-la-Rochelle.pdf> [Consulta: 02 de Septiembre 2016].

de la ciudad, aunque ha sido establecido por Dios”¹⁵. En la nota a pie de página sobre este asunto que se encuentra en la edición en francés moderno de Marie de Védrines y Paul Wells¹⁶, se explica que probablemente Calvino en este punto está haciendo una alusión a los anabaptistas y a Nicolás Maquiavelo, por su obra *El Príncipe*, que se tradujo al latín en 1553. Cabe decir que sólo la referencia a los anabaptistas es altamente probable¹⁷. Garry Z. Cole, en su artículo “John Calvin On Civil Government” dice: “Calvino reconoció la necesidad de la separación de Iglesia y Estado, pero nunca consideró la separación del Estado de Dios”¹⁸.

1.2. Confesión de Fe de Westminster (1646)

Creemos pertinente para comenzar, hacer un breve repaso histórico de cómo se originó esta primera versión. Una característica importante que la distingue de otras confesiones protestantes es que ésta fue elaborada por un gran número de pastores y laicos. Por lo general, las confesiones o declaraciones de fe protestantes eran el resultado del trabajo de un pequeño grupo de teólogos a quienes se les encomendaba hacer una exposición doctrinal. Así sucedió con la Confesión de Augsburgo, redactada en gran parte por Martín Lutero y Melancthon, la Segunda Confesión Helvética, hecha por Bullinger, el Catecismo de Heidelberg, obra de Ursinus y Oleviano, la Confesión Escocesa, resultado de un comité de seis teólogos presidido por John Knox, los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana, resultado de la revisión de los Cuarenta y Dos Artículos de Eduardo VI, elaborados por el Arzobispo Cranmer y el obispo Ridley¹⁹. En cambio, la CFW fue hecha por una asamblea nacional y numerosa, reunidos en la abadía de Westminster, Inglaterra, desde el 1º de Julio de 1643.

¹⁵ Jean CALVIN, *L’Institution de la religion chrétienne*, IV, XX, IX. Traducción nuestra. El texto original dice: Anarchiques violents qui voudraient renverser l’ordre dans la cité, bien qu’il soit établi par Dieu.

¹⁶ La traducción al español hecha por Juan Carlos Martín y publicada por Libros Desafío el 2012, no traduce la frase “bien qu’il soit établi par Dieu” (aunque ha sido establecido por Dios).

¹⁷ Consultamos a Paul Wells sobre este punto. Cree que Calvino tenía en mente a Maquiavelo porque se discutió en la época. Tanto Marie de Védrines como él piensan que puede ser una alusión a Maquiavelo, pero que esto es incierto. Véase: Paul WELLS. Carta a Gonzalo David. “Re: Thèse (Chili)”, 21 de Septiembre de 2016. En: <gonzalodavid@gmail.com> [Consulta: 21 de Septiembre 2016].

¹⁸ Garry Z COLE. “John Calvin on Civil Government”. En: *Journal of Western Reformed Seminary*, 2009, vol. 16, pp. 18–23. Traducción nuestra. El texto original dice: Calvin acknowledged the need for separation of church and state, but never considered the separation of state and God.

¹⁹ Lawrence TROTTER, *Credos, Confesiones y Catecismos*, p. 193.

Esta Asamblea fue convocada por el Largo Parlamento, cuerpo ilustre elegido por el país en Noviembre de 1640. Los integrantes de este cuerpo, formado por dos Cámaras, firmaron una Liga para perseverar en la defensa de sus libertades y en la religión protestante. Este Parlamento abolió los oficios de obispo y arzobispo y la jerarquía eclesiástica de los prelados. Posterior a esto, el 12 de Junio de 1643, acordaron un acta titulada *Decretos de las dos Cámaras del Parlamento, para convocar una Asamblea de teólogos y laicos para consultarla sobre la manera de asentar las bases del gobierno y liturgia de la Iglesia de Inglaterra, y para purificar la doctrina de errores y falsas interpretaciones*. Fue convocada una Asamblea General de representantes de la Iglesia, nombradas por este decreto, donde se incorporaron Episcopales, Presbiterianos, Independientes y Erastianos²⁰.

La mayoría de pastores puritanos, siguiendo el ejemplo de las Iglesias Reformadas Europeas, optaron por el Presbiterianismo, lo que significó que en varios lugares, particularmente en Londres, se conformaran Presbiterios. La tarea, inicialmente, era la revisión de los Treinta y Nueve Artículos, declaración de fe de la Iglesia Anglicana. Esto cambió desde el 12 de Octubre, después de que se firmara el Pacto Nacional. El Parlamento ordenó a la Asamblea que deliberara sobre una forma de gobierno y disciplina que en lo posible fuese lo más cercano a la Palabra de Dios. En un principio, la obra no avanzó de manera muy rápida, debido a las controversias que había con los Independientes y los Erastianos²¹.

El 3 de Diciembre de 1646 fue presentada la CFW al Parlamento, devolviéndola este a la Asamblea para que le agregara notas probando cada capítulo con la Biblia. El 29 de Abril de 1647 fue enviada nuevamente por la Asamblea al Parlamento, ya terminada, con los pasajes de la Escritura añadidos a cada parte²².

El capítulo XXIII será objeto de nuestro análisis y lleva por título “Del Magistrado Civil”. En él podemos ver que para los años de la elaboración de la CFW se tenía una comprensión omni-abarcante de la soberanía de Dios. El primer párrafo dice:

²⁰ *Ibíd.*, p. 195.

²¹ *Ibíd.*, p. 196.

²² La Confesión, los Catecismos y el Directorio de Culto eran aprobados por la Asamblea General de Escocia a medida que la Asamblea de Westminster los iba terminando.

“Dios, el Supremo Señor y Rey de todo el mundo, ha instituido a los magistrados civiles para estar sujetos a Él, gobernando al pueblo para la gloria de Dios y el bien público; y con este fin les ha armado con el poder de la espada, para la defensa y aliento de los que son buenos, para el castigo de los malhechores”²³.

Según las actas de la asamblea de Westminster, el contenido de este párrafo fue el primer asunto que se trató cuando comenzó a debatirse el capítulo XXIII, en la sesión n° 629, correspondiente al día Viernes 24 de Abril de 1646, durante la mañana. Posterior a la determinación del título, “Del magistrado civil”, se puede leer en el acta: “La magistratura es ordenada por Dios para el bien, la seguridad y tranquilidad de las personas”²⁴.

Al ser Dios el supremo señor y rey de todo el mundo, podemos inferir que, a pesar de cualquier tipo de divisiones que se hicieran entre lo público y lo privado, no eran divisiones que presentaran algún espacio como al margen de la religión. Previo a la Modernidad, se entendía el mundo en un sentido teocéntrico, donde la fe en Dios tenía un lugar central en el ordenamiento de todo y las autoridades civiles tenían que gobernar para su gloria, y para el bien público. Rafael Echeverría lo explica del siguiente modo: “las cosas ocupan el lugar que su relación y referencia con Dios les confiere y, de esa forma, adquieren sentido y valor”²⁵.

En esta primera versión de la CFW hay una separación de soberanías entre la autoridad civil y la autoridad eclesial, pero que no coincide con dónde se trazarían luego los límites de cada jurisdicción. Aunque se reconoce que la autoridad civil no tiene soberanía para asumir la administración de la Palabra y de los sacramentos, e incluso, como ya hemos mencionado, los integrantes del Parlamento firmaron una Liga para defender sus libertades y proteger la existencia de la religión protestante, sí permite que tenga injerencia en asuntos de la Iglesia, como convocar asambleas, estar presentes en ellas y supervisar los acuerdos. En estos casos, la tarea del magistrado civil según la CFW era de procurar que todo lo que se acordara fuese conforme a la mente de Dios.

²³ CFW, XXIII, I. Citado por Lawrence TROTTER, *Op. Cit.*, p. 231.

²⁴ Chad VAN DIXHOORN (ed.), *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly 1643-1652. Volume IV. Minutes, Sessions 604-1163 (1646-1652)*, p. 78. Traducción nuestra. El texto original dice: Magistracy is ordained of God for the good, safety and tranquility of the people.

²⁵ Rafael ECHEVERRÍA, *El búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*, p. 13.

El párrafo III, que es al que hacemos referencia, y que posteriormente fue modificado, dice lo siguiente:

“Los magistrados civiles no pueden asumir por sí mismos la administración de la Palabra y de los sacramentos, o el poder de las llaves del reino de los cielos; mas tienen autoridad y el deber de hacer que la unidad y la paz se conserven en la iglesia; que se guarde pura y completa la Palabra de Dios; que toda blasfemia y herejía sea suprimida, así como evitar o reformar las corrupciones y abusos del culto o disciplina; que todas las ordenanzas de Dios sean debidamente establecidas, administradas y observadas. Para poder hacer esto, ellos tienen poder para convocar sínodos, estar presentes en ellos y procurar que todo lo que se acuerde sea conforme a la mente de Dios”²⁶.

Para entender este párrafo, debemos ubicarnos en el contexto que fue redactada la CFW. La Reforma protestante provocó la división religiosa y política de Europa, conformándose un sinnúmero de iglesias nacionales. Como se tenía una idea teocéntrica del mundo, era función de la autoridad civil velar por la pureza de la Iglesia, según la Palabra de Dios. Es a ésta que debía responder el magistrado civil, porque se presuponía, como la cita de Echeverría lo afirma, que todas las cosas ocupaban el lugar que su relación con Dios les daba. Según el acta de la asamblea de Westminster de la sesión nº 630, correspondiente al día Lunes 27 de Abril de 1646 en la mañana, la afirmación de que los magistrados civiles no pueden asumir por sí mismos la administración de la Palabra y de los sacramentos, o el poder de las llaves del reino de los cielos, fue una adición hecha en el debate, que no estaba considerada inicialmente. El texto original sólo decía: “Es deber del magistrado civil de acuerdo a su posición hacer que las ordenanzas de Dios en su iglesia sean debidamente establecidas, administradas y observadas”²⁷.

²⁶ CFW, XXIII, III. Citado por Lawrence TROTTER, *Op. Cit.*, p. 198. El texto original dice: Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and sacraments; or the power of the keys of the kingdom of heaven; yet he has authority, and it is his duty, to take order that unity and peace be preserved in the Church, that the truth of God be kept pure and entire, that all blasphemies and heresies be suppressed, all corruptions and abuses in worship and discipline prevented or reformed, and all the ordinances of God duly settled, administrated, and observed. For the better effecting whereof, he has power to call synods, to be present at them and to provide that whatsoever is transacted in them be according to the mind of God.

²⁷ Chad VAN DIXHOORN (ed.), *Op. Cit.*, p. 80. Traducción nuestra. El texto original dice: It is the duty of the civill magistrate according to his place to take order that ordinances of God in his church be duly settled, administred and observed.

Esto nos lleva a entender que el factor religioso estaba presente en todos los aspectos de la vida, tanto en los de orden público como privado. La fe no era sólo asunto de la experiencia personal del hombre, sino que se extendía a todo ámbito: “Sin aceptar desde el inicio la existencia de Dios, no sólo se considera que no es posible afirmar la existencia de ninguna otra entidad, sino que nada tiene sentido”²⁸. Un autor que no podemos pasar por alto en nuestra investigación es John Milbank. En su libro *Teología y Teoría social* dice que “lo laico como ámbito o dominio tuvo que ser instituido o imaginado en la teoría y en la práctica”²⁹. O de manera inversa, podríamos decir que lo religioso, como esfera específica, tuvo que ser inventado en el mismo proceso³⁰.

Aunque no es el objeto de nuestro estudio, creemos interesante hacer mención al párrafo IV del capítulo XX de la CFW, en cuya versión original se lee: “Puede procederse contra ellos (los herejes³¹) por las censuras de la Iglesia y con el poder del magistrado civil”³². Esta es otra de las declaraciones donde podemos ver que la autoridad civil tenía permiso, aunque con ciertas limitaciones, para inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, corroborando aún más la idea de la legitimidad de la autoridad “por virtud de la autorización divina”³³, para la época de la redacción de la CFW.

La percepción teocéntrica del mundo respondía a la tradición cristiana clásica, que no hacía distinción entre lo público y privado para efecto de secularizar lo público. No se pretendía una neutralidad religiosa en los asuntos de carácter civil, ya que la idea de la restricción de la religión al ámbito privado vino mucho después, con la Ilustración.

²⁸ Rafael ECHEVERRÍA, *Op. Cit.*, p. 14.

²⁹ John MILBANK, *Teología y Teoría Social*, p. 25.

³⁰ En su libro *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, William Cavanaugh dice: “El concepto de la religión (...) es un desarrollo del estado liberal moderno; la distinción religioso-secular acompaña a la invención de lo privado-público, la religión-política, y la dicotomía iglesia-estado. La distinción religioso-secular también acompaña el monopolio del estado sobre la violencia interna y su expansión colonial (...) la distinción religioso-secular se desarrolla en el contexto de esta nueva configuración del poder”. En: William CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 59.

³¹ Paréntesis nuestro.

³² CFW, XX, IV. Citado por Lawrence TROTTER, *Op. Cit.*, p. 198.

³³ Nicholas WOLTERSTORFF, *The Mighty... Op. Cit.*, p. 76. Traducción nuestra. El texto original dice: By virtue of divine authorization.

1.3. Declaración de Savoya (1658)

La Declaración de Savoya se remonta al año 1658 y fue una modificación a la CFW para acomodarse a la forma de gobierno congregacionalista. Su nombre se debe a la Asamblea de Savoya, compuesta por más de cien representantes de iglesias independientes, en su mayoría laicos, y realizada en la ciudad del mismo nombre. Un asunto fundamental aquí es que los congregacionalistas tendían a estar alineados políticamente con los *independentistas*, es así que lo que estaba en cuestión no era sólo una modificación al gobierno eclesiástico sino también una modificación al gobierno político. Esta modificación estuvo a cargo de seis teólogos liderados por Thomas Goodwin y John Owen.

En esta versión se hace un cambio al párrafo tercero del capítulo XXIII, quedando de la siguiente manera:

“A pesar de que el juez está obligado a estimular, promover y proteger los profesores y la profesión del Evangelio, y para gestionar y ordenar las administraciones civiles en una debida subordinación a los intereses de Cristo en el mundo, y para ello tener cuidado de que los hombres de mentes corruptas y conversaciones licenciosas no publiquen ni divulguen la blasfemia y errores, subvirtiendo la naturaleza propia de la fe e inevitablemente la destrucción de las almas de los que los reciben. Sin embargo, en este tipo de diferencias sobre las doctrinas del evangelio, o formas de culto de Dios, ya que puede venir a los hombres que ejercen una buena conciencia, que se manifiestan en su conversación, y celebrando la fundación, **no deben molestar a los demás en sus formas o culto que difieren de ellos; ni hay justificación para el juez bajo el Evangelio de quitarles su libertad**”³⁴.

Vemos una década después del término de la redacción de la CFW original, que sufre un cambio por parte de los congregacionalistas, en cuanto a limitar la función del

³⁴ Michael H. ANDERSON (ed.). “DECLARATION OF SAVOY”. En: <<http://www.creeds.net/congregational/savoy/>> [Consulta: 20 Junio 2016]. Traducción nuestra. El texto original dice: Although the magistrate is bound to encourage, promote, and protect the professors and profession of the gospel, and to manage and order civil administrations in a due subserviency to the interest of Christ in the world, and to that end to take care that men of corrupt minds and conversations do not licentiously publish and divulge blasphemy and errors, in their own nature subverting the faith and inevitably destroying the souls of them that receive them: yet in such differences about the doctrines of the gospel, or ways of the worship of God, as may befall men exercising a good conscience, manifesting it in their conversation, and holding the foundation, not disturbing others in their ways or worship that differ from them; there is no warrant for the magistrate under the gospel to abridge them of their liberty.

magistrado en asuntos de libertad de conciencia, respecto a otros tipos de cultos. Por una parte vemos que se reconoce al magistrado como el que debe ordenar los asuntos civiles en sumisión a los intereses de Cristo en este mundo, pero al mismo tiempo podríamos deducir que hay una preocupación a favor de la libertad. Se entiende este interés en el hecho de que con la Reforma se produce la fragmentación político-religiosa de Europa, acabando con cualquier posible pretensión de una iglesia cristiana unificada.

Contrastando la Declaración de Savoya con la CFW original, nos enfrentamos a la problemática de que gran parte de la reflexión cristiana hasta entonces, se hacía cargo de una visión teocéntrica de la realidad pero no de la comprensión de que esa misma realidad era religiosamente heterogénea. Además, es interesante que esta misma historia de evolución de los escritos confesionales respecto de esta materia tiene el paralelo en el Catolicismo romano, desde los escritos más tradicionales hasta el documentos conciliar *Dignitatis humanae*³⁵. Aquí nos encontramos con el clásico problema de cómo afirmar que hay evolución y que al mismo tiempo no hay contradicción, que se expresa un mismo *depositum fidei*. En respuesta a este problema, creemos que se puede afirmar la continuidad sin tener que forzarla. Esto demuestra que las tradiciones teológicas no son estáticas; hay evolución en ellas.

1.4. Confesión de Fe de Westminster (revisión de 1788)

La Confesión y los Catecismos Mayor y Menor de Westminster fueron adoptados por el primer Sínodo en Norte América el año 1729. Este Sínodo, en su *Acta de adopción*, declaró que no recibía los puntos cuestionables presentes en los pasajes sobre los magistrados civiles o a una iglesia oficial. Este rechazo se debía, en sus palabras:

“En el sentido de suponer que los magistrados civiles tuvieran poder para restringir el ejercicio de la autoridad ministerial de los Sínodos, o derecho para perseguir a alguien por su religión, o contrario en algún sentido a la sucesión Protestante al trono de la Gran Bretaña”³⁶.

³⁵ Declaración del Concilio Vaticano II sobre libertad religiosa. Promulgada el 7 de Diciembre de 1965.

³⁶ Citado por Lawrence TROTTER, *Op. Cit.*, p. 198.

Posteriormente, el Sínodo de Nueva York y Filadelfia revisó y modificó algunos puntos doctrinales de la CFW en Mayo de 1787³⁷, preparándose para la conformación de la Asamblea General de 1789:

"El Sínodo tuvo en cuenta el último párrafo del capítulo veinte de la Confesión de Westminster; el tercer párrafo del vigésimo tercer capítulo; y el primer párrafo del trigésimo primer capítulo; y habiendo hecho algunas modificaciones, ha acordado que estos apartados, como ahora alterados, deben ser impresos para su consideración"³⁸.

Estas modificaciones fueron aprobadas y ratificadas por el Sínodo en 1788. El párrafo tercero del capítulo que es objeto de nuestro estudio y que ya hemos citado anteriormente, quedó de la siguiente manera:

“Los magistrados civiles no deben tomar para sí la administración de la palabra y de los sacramentos; (1) o el poder de las llaves del reino de los cielos; (2) ni se entremeterán en lo más mínimo en asuntos de la fe. (3) Sin embargo, como padres cuidadosos es el deber de los magistrados civiles proteger la Iglesia de nuestro Señor común, sin dar preferencia a alguna denominación de cristianos sobre las demás, de tal modo, que todas las personas eclesiásticas, cualesquiera que sean, gocen de completa, gratuita e incuestionable libertad, para desempeñar cada parte de sus funciones sagradas, sin violencia ni peligro. (4) Y como Jesucristo ha designado un gobierno regular y una disciplina en su Iglesia, ninguna ley de estado alguno debe interferir con ella, estorbar o limitar los ejercicios debidos entre los miembros voluntarios de alguna denominación de cristianos conforme a su propia confesión y creencia. (5) Es el deber de los magistrados civiles proteger a la persona y buen nombre de todo su pueblo, de una manera tan efectiva que no se permita que ninguna persona, sobre pretexto de religión o por incredulidad cometa alguna indignidad, violencia, abuso o injuria a otra persona

³⁷ Los líderes de la iglesia ya habían dicho en 1786: “La Iglesia Presbiteriana en América considera la Iglesia de Cristo como una sociedad espiritual distinta del gobierno civil, y que tiene derecho a regular su propia política eclesiástica independiente de la interposición del magistrado”. Traducción nuestra. El texto original dice: The Presbyterian Church in America considers the Church of Christ as a spiritual Society intirely distinct from the Civil Government; & having a right to regulate their own ecclesiastical policy independently of the Interposition of the Magistrate. En: PRESBYTERIAN CHURCH IN THE USA. BOARD OF EDUCATION (ed.), *Records of the Presbyterian Church in the United State of America 1706-1788*, p. 546.

³⁸ *Ibíd.*, p. 539. Traducción nuestra. El texto original dice: The Synod took into consideration the last paragraph of the twentieth chapter of the Westminster Confession of Faith; the third paragraph of the twenty-third chapter; and the first paragraph of the thirty-first chapter; and having made some alterations, agreed that the said paragraphs, as now altered, be printed for consideration.

cualquiera; debiendo procurar además que todas las reuniones eclesiásticas y religiosas se lleven a cabo sin molestia o disturbio”³⁹.

Esta versión modificada del párrafo III del capítulo XXIII de la CFW difiere bastante de la versión original, ya que no considera que las autoridades civiles deban interferir de algún modo en los asuntos de la iglesia, como la versión original de la CFW, ni siquiera ordenando los asuntos civiles en sumisión a los intereses de Cristo, como dice la Declaración de Savoya. En esta versión la función de los magistrados civiles es proteger la Iglesia, sin dar preferencia a una denominación en particular, para que todas las personas eclesiásticas puedan gozar de completa libertad, así como proteger a todo el pueblo, para que ninguna persona so pretexto de religión o incredulidad cometa algún acto indigno contra otra.

Es interesante este asunto, porque aunque en Norte América alcanza su máxima expresión la separación Iglesia-Estado, la religión no es sacada del ámbito público; el párrafo I del capítulo XXIII de la CFW, sobre la magistratura civil subordinada a Dios, sigue igual, sin ser modificado. Además, aunque existe la posibilidad de que algunos de los Padres Fundadores hubiesen sido deístas, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos registra el lugar central que ocupaba Dios en todo orden de cosas. Con esto queremos decir que tal separación no era sinónimo de una secularización de los asuntos públicos, sino que estos seguían estando permeados por las convicciones religiosas de sus ciudadanos.

Una tesis que plantea Leah Farish en su artículo “The First Amendment’s Religion Clauses. The Calvinist Document that Interprets Them Both” es que era tal la influencia de las comunidades presbiterianas en la conformación de los Estados Unidos de América, que incluso la CFW, con su capítulo XXIII, habría influido en la primera enmienda a la Constitución del país⁴⁰, sobre el no establecimiento de la religión y el libre ejercicio de

³⁹ CFW, XXIII, III. Citado por Lawrence TROTTER, *Op. Cit.*, p. 231.

⁴⁰ Del año 1791. En su artículo “The Kingship of Christ: Why Freedom of *Belief* Is Not Enough”, Stanley Hauerwas y Michael Baxter presentan una crítica a los teólogos cristianos, que por lo general han asumido la tarea de justificar la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos. Ellos sostienen que las presuposiciones teóricas y prácticas respecto a la separación de Iglesia y Estado, han producido una serie de acuerdos políticos que significan un desafío difícil para las comunidades cristianas cuya lealtad debe estar, primero que todo, con la realeza de Cristo. Véase: Cf. en Stanley Hauerwas & Michael

ésta, proveyendo gran parte de la sintaxis y el vocabulario para ella. Leah Farish sostiene que fue natural para los fundadores poner la mirada en cómo la nueva CFW situaba a la Iglesia y el Estado⁴¹.

La secularización en Estados Unidos vendría a producirse después, en el siglo XIX. Desde este siglo, la dicotomía sagrado/secular que había marcado el pensamiento cristiano, se hizo evidente en las instituciones sociales: “la dimensión pública - política, social, económica, cultural – se hizo autónoma”⁴² siendo permeada por teorías filosóficas de matriz anti-cristiana⁴³.

Para el tiempo del primer Sínodo, y después de la organización de la primera Asamblea General, los colonos tenían una comprensión republicana clásica que se reflejaba, entre otras cosas, en el liderazgo como un cargo por elección divina y en la presencia de la religión en la vida pública. Respecto a esto, cabe mencionar una acuciosa investigación realizada por los cientistas políticos Charles S. Lutz y Donald S. Hyneman, en base a documentos de literatura política, publicados entre los años 1760 y 1805, concluyendo que “el treinta y cuatro por ciento del contenido de los documentos fundacionales de los Estados Unidos de América fueron citas directas tomadas de la Biblia”⁴⁴. Similar es lo que afirman David Gates y Kenneth Woodward, dedicados al periodismo de investigación: “los historiadores están descubriendo que la Biblia, tal vez más que la Constitución, es nuestro documento fundacional”⁴⁵. Respecto al impacto que tuvo la CFW en el nuevo mundo, Leah Farish citando la opinión de Derek H. Davis, dice

Baxter C.S.C., “The Kingship of Christ: Why Freedom of Belief Is Not Enough”. En: *DePaul L. Rev.*, 1992, vol. 42, pp. 107–27.

⁴¹ Cf. en Leah FARISH. “The First Amendment’s Religion Clauses. The Calvinist Document that Interprets Them Both”. En: *Journal of Religion & Society*, 2002, vol. 12, p. 1.

⁴² Martín MARTY. Citado por Nancy PEARCEY, *Verdad Total*, p. 353.

⁴³ Creemos necesario señalar que hay posiciones distintas respecto al comienzo de la secularización de Estados Unidos. Algunos sostienen que el deísmo estaba muy arraigado en los Padres Fundadores, y que por medio del mandato de Jefferson, deísta también, la Ilustración penetró en la vida pública estadounidense. Este asunto genera distinto tipo de opiniones. La tesis que acabamos de mencionar es la que presenta Nancy Pearcey en *Verdad Total*. Ante esta postura, el discípulo de Francis Schaeffer y cofundador de la Alianza para el Discipulado de las Naciones, Darrow MILLER, dice que “esto es contrario al registro histórico”. En: Darrow MILLER, *Vida, trabajo y vocación: una teología bíblica del quehacer cotidiano*, p. 31.

⁴⁴ Woodrom KROLL, *Taking Back the Good Book: How America Forgot the Bible and Why It Matters to You*, p. 41.

⁴⁵ Kenneth WOODWARD y David GATES. “How the Bible Made America”. En: *Newsweek*, 1982.

que ésta fue adoptada por las colonias de Massachusetts y Connecticut como doctrina de Estado⁴⁶. James Leyburn afirma que para estudiar en Harvard, Princeton o Yale, era requerido estar de acuerdo con la CFW, incluso con una firma⁴⁷. Y Paul Monroe dice que virtualmente para todos los norteamericanos era una tarea común la memorización de pasajes de la CFW⁴⁸. El 30 % de los delegados al Congreso que elaboró los artículos de la Confederación eran Presbiterianos. Leah Farish cree que los delegados Presbiterianos no habrían elaborado un documento que estuviera en contradicción con el otro, sobretodo porque tuvieron la completa libertad de armonizarlos⁴⁹.

1.5. Conclusiones respecto a la confesionalidad en relación a nuestro tema

El párrafo III original del capítulo XXIII de la CFW y los cambios que sufrió en la Declaración de Savoya y en la revisión de la CFW en Estados Unidos, se pueden explicar en la siguiente tabla comparativa:

Tabla N° 1

CFW (ORIGINAL DE 1646)	DECLARACIÓN DE SAVOYA (1658)	CFW (REVISIÓN DE 1788)
Los magistrados civiles no pueden asumir por sí mismos la administración de la Palabra y la de los sacramentos, o el poder de las llaves del reino de los cielos; mas tienen autoridad y el deber de hacer que la unidad y la paz se conserven en la iglesia; que se guarde pura y completa la Palabra	A pesar de que el juez está obligado a estimular, promover y proteger los profesores y la profesión del Evangelio, y para gestionar y ordenar las administraciones civiles en una debida subordinación a los intereses de Cristo en el mundo, y para ello tener cuidado de que los hombres	Los magistrados civiles no deben tomar para sí la administración de la palabra y de los sacramentos; o el poder de las llaves del reino de los cielos; ni se entremeterán en lo más mínimo en asuntos de la fe. Sin embargo, como padres cuidadosos es el deber de los magistrados civiles

⁴⁶ Cf. en Leah FARISH. *Op. Cit.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 3.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 5.

de Dios; que toda blasfemia y herejía sea suprimida, así como evitar o reformar las corrupciones y abusos del culto o disciplina; que todas las ordenanzas de Dios sean debidamente establecidas, administradas y observadas. Para poder hacer esto, ellos tienen poder para convocar sínodos, estar presentes en ellos y procurar que todo lo que se acuerde sea conforme a la mente de Dios.	de mentes corruptas y conversaciones licenciosas no publiquen ni divulguen la blasfemia y errores, subvirtiendo la naturaleza propia de la fe e inevitablemente la destrucción de las almas de los que los reciben. Sin embargo, en este tipo de diferencias sobre las doctrinas del evangelio, o formas de culto de Dios, ya que puede venir a los hombres que ejercen una buena conciencia, que se manifiestan en su conversación, y celebrando la fundación, no deben molestar a los demás en sus formas o culto que difieren de ellos; ni hay justificación para el juez bajo el Evangelio de quitarles su libertad.	proteger la Iglesia de nuestro Señor común, sin dar preferencia a alguna denominación de cristianos sobre las demás, de tal modo, que todas las personas eclesiásticas, cualesquiera que sean, gocen de completa, gratuita e incuestionable libertad, para desempeñar cada parte de sus funciones sagradas, sin violencia ni peligro. Y como Jesucristo ha designado un gobierno regular y una disciplina en su Iglesia, ninguna ley de estado alguno debe interferir con ella, estorbar o limitar los ejercicios debidos entre los miembros voluntarios de alguna denominación de cristianos conforme a su propia confesión y creencia. Es el deber de los magistrados civiles proteger a la persona y buen nombre de todo su pueblo, de una manera tan efectiva que no se permita que ninguna persona, sobre pretexto de
---	---	---

		religión o por incredulidad cometa alguna indignidad, violencia, abuso o injuria a otra persona cualquiera; debiendo procurar además que todas las reuniones eclesiásticas y religiosas se lleven a cabo sin molestia o disturbio.
--	--	--

Después de haber hecho un análisis de la versión original de la CFW y de dos de las modificaciones que ha sufrido, concluimos que del modo específico en que se plantea la pregunta de nuestra tesis al capítulo XXIII, sobre si son legítimos los argumentos religiosos en el espacio público, no aparece una respuesta en el mismo tenor, pero, por mucha variación que hay en la comprensión del papel del magistrado, a toda la tradición confesional subyace una misma convicción que no reduce la religión al mundo privado. La explicación más razonable respecto al silencio de la CFW en el modo que abordamos el tema, es que se debe al hecho de que la CFW fue redactada y modificada en un período distinto al nuestro, en el que el asunto que estamos tratando ni siquiera era tema. La tesis permanente en nuestra exposición es que hasta ese tiempo se tenía una idea omni-abarcante de Dios en los asuntos de la vida, incluso del orden social, por lo tanto no era necesario presentar una defensa de la religión, o de los argumentos con base en convicciones religiosas, en la vida pública. Incluso en Estados Unidos, donde hubo una separación de Iglesia y Estado casi desde su fundación, para la época de la revisión de la CFW había una clara presencia de la religión en los asuntos públicos.

Hasta la época de la redacción y de las modificaciones a la CFW, se asumía la legitimidad de la incidencia de la religión en la arena pública, incluso aceptando que una de las funciones de las autoridades civiles era castigar la herejía⁵⁰. Leemos en la versión original de la CFW y en la Declaración de Savoya que el magistrado debe preservar la

⁵⁰ Para confirmar este punto, se pueden revisar las versiones originales del párrafo IV del capítulo XX y el párrafo III del capítulo XXIII de la CFW.

pureza de la doctrina. La modificación estadounidense presenta un matiz bastante notorio, y es que el magistrado debe proteger la Iglesia, pero sin dar preferencia a ninguna denominación, dejando claro que todas las personas eclesiásticas gozan de completa libertad y también declarando que el Estado no tiene ninguna autoridad para interferir en la Iglesia⁵¹.

Al estudiar la CFW se hace evidente que el contexto político actual es distinto pero aun así creemos que nos provee el marco de referencia para nuestra hipótesis. Dicho de otro modo: afirmamos en la sustancia lo que el documento confesional dice pero también salta a la vista lo insuficiente de éste para resolver la especificidad del problema que estamos tratando. Es por esto que cabe preguntarse ¿Por qué la especificidad de nuestro tema aparece después, con las democracias occidentales? Según nuestra investigación se debe a la secularización que trajo consigo la Modernidad, y con esta secularización, varios mecanismos buscando neutralizar el papel de la religión.

⁵¹ En su libro *Separation of Church and State: The Myth Revisited*, Norman De Jong dice que los presbiterianos, al formular una teología sobre la separación de Iglesia y Estado en la modificación al capítulo XXIII de la CFW, fueron más allá de las necesidades que habían en ese momento, y terminaron reduciendo la religión al ámbito privado. Creemos necesario considerar esta opinión como contrapunto, aunque no la compartimos. Véase: Cf. en Norman DE JONG, *Separation of Church and State: The Myth Revisited*, p. 41.

2. TRADICIÓN A LA QUE PERTENECE NICHOLAS WOLTERSTORFF

2.1. Breve introducción a la tradición neocalvinista

Cuando hablamos de tradición neocalvinista nos referimos al movimiento reformado holandés, impulsado entre otros por Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Herman Dooyeweerd y D. H. T. Vollenhoven. Se caracterizó por su potencia espiritual, filosófica y social. Además de provocar un impacto en la fe, por su reacción al liberalismo teológico y su llamado a volver al Evangelio, también causó profundas transformaciones en otros ámbitos del quehacer, como la formación del partido Anti-revolucionario y de la Universidad Libre de Ámsterdam.

Guilherme Carvalho explica que el neocalvinismo “procuró interpretar la visión reformada calvinista del mundo y de la vida en un contexto moderno y de reestructuración nacional, frente a las presiones ideológicas de la Revolución Francesa y del Imperialismo Bonapartista”⁵². Esto se entiende por las consecuencias que produjo la irrupción del racionalismo iluminista francés en la sociedad holandesa del siglo XVIII, provocando profundas transformaciones en el ambiente intelectual y religioso. Robert W. Godfrey destaca que “los conflictos de la iglesia holandesa, a principios del siglo XIX, reflejaban la condición social y cultural inestable de la sociedad holandesa en general, con crecientes tendencias de pluralismo, secularismo y fragmentación de la sociedad”⁵³.

Este movimiento puso énfasis en temas como la gracia común y el mandato cultural, las esferas de soberanía y la superación del dualismo griego en la Teología, todo esto como parte de la construcción de una cosmovisión cristiana que diera respuesta al acontecer social holandés del siglo XIX. El principio rector del movimiento neocalvinista fue la concepción de la soberanía de Cristo sobre todos los aspectos de la vida. Esta idea se constituyó en la inspiración de este poderoso movimiento de renovación cristiana de la cultura holandesa con penetración en la educación, ciencias, política, artes, etc. Cuando nos acercamos al neocalvinismo debemos entender que no se trata de una propuesta novedosa

⁵² Guilherme CARVALHO. En: Herman DOOYEWEERD, *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*, p. 7.

⁵³ Robert W. GODFREY. “Calvino e o Calvinismo nos Países Baixos”. En: Stanford W. REID (ed.). *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*, p. 139.

que buscó construir un sistema de pensamiento nuevo. Los precursores del neocalvinismo se reconocían seguidores de Juan Calvino y lo que hicieron fue una lectura renovada de su Teología con énfasis en asuntos particulares.

Esta tradición es a la que se suscribe Wolterstorff y por lo tanto creemos necesario para nuestra investigación introducimos en ella, particularmente en los autores que de una u otra forma se acercaron en su época a nuestro tema. Para esto hemos elegido a tres de sus máximos exponentes: Guillermo Groen Van Prinsterer, Abraham Kuyper y Herman Dooyeweerd. Cabe señalar que generalmente se considera a Abraham Kuyper como el fundador de este movimiento, pero quisimos incluir a Guillermo Groen Van Prinsterer porque reconocemos en él el germen de esta tradición⁵⁴.

Queremos destacar que no sólo Wolterstorff se reconoce como heredero de esta tradición, sino que también es visto de esta manera, y un ejemplo concreto es que fue invitado a exponer al Seminario de Princeton en el centenario de las *Conferencias Stone* dictadas por Abraham Kuyper. Como resultado de esta invitación es la publicación de su libro sobre teología política *The Mighty and the Almighty*. Además, le fue otorgado el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Libre de Ámsterdam, fundada por Abraham Kuyper y símbolo del auge que tuvo el neocalvinismo.

2.2. Guillermo Groen Van Prinsterer

Guillermo Groen Van Prinsterer (1810-1876) fue un destacado historiador y estadista⁵⁵. Estudio Leyes y Literatura en la Universidad de Leyden. Mientras era secretario del Rey Guillermo I, experimentó una conversión a la fe cristiana a causa del ministerio de Merle d'Aubigné, quien además lo inició en el estudio de las obras de Edmund Burke. Esto lo llevó a que se acrecentaran sus convicciones políticas anti-revolucionarias. Después de esto, Groen ingresó al Parlamento donde fue el principal opositor al movimiento liberal que dominó el siglo XIX. Groen defendió la monarquía constitucional y los derechos

⁵⁴ Guilherme Carvalho también lo incluye como iniciador de este movimiento cuando se refiere brevemente a la historia del neocalvinismo en la introducción al libro *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão* de Herman Dooyeweerd.

⁵⁵ Además fue archivista de la casa de Orange-Nassau, familia real.

parlamentarios, y se opuso a la tendencia totalitaria de la democracia liberal⁵⁶. Se hizo conocido en su lucha por la libertad de la enseñanza y en su tremendo esfuerzo por erradicar de las iglesias y de las instituciones teológicas las ideas modernistas⁵⁷.

Para el objetivo de nuestra investigación, analizaremos la presencia de nuestro tema, ya sea explícita o implícita, en su obra *Incredulidad y revolución*. Este libro que data de 1847 es el resultado de quince conferencias dictadas por su autor entre 1845 y 1846, en la biblioteca de su casa. La teoría central de este libro es que los movimientos revolucionarios que comenzaron a fines del siglo XVIII, principalmente la Revolución Francesa, son el resultado de la incredulidad. Va aún más allá, afirmando que la Revolución Francesa se habría venido gestando un siglo antes, desde la Ilustración. Todas estas ideas habrían surgido de un rechazo al Evangelio. Propone también que estos nuevos principios políticos que tienen su raíz en la incredulidad, entran necesariamente en conflicto con la naturaleza y la ley constitucional ¿Cuáles serían estos nuevos principios? “los axiomas básicos de libertad e igualdad, de soberanía popular y contrato social, y la reconstrucción artificial de la sociedad por el consentimiento común”⁵⁸.

Creemos que esta obra de Groen es necesaria para nuestro análisis de la tradición neocalvinista ya que presenta una propuesta bien clara y radical para los cristianos: rechazar abiertamente las ideas que nacen de la Revolución y colocarse en una posición política que parta de reconocer la autoridad de la Palabra de Dios en el ámbito político como única base posible para la justicia pública. Esto no es menor, porque ya vislumbramos en sus líneas el germen de la crítica que posteriormente hará Wolterstorff sobre la coerción que se ejerce en las democracias liberales occidentales, sacando a la religión de la esfera pública. Cabe señalar también que en Wolterstorff no encontramos la retórica anti-revolucionaria de sus antecesores⁵⁹, como Groen Van Prinsterer, haciendo de

⁵⁶ Harry VAN DYKE. En: Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Incredulidad y revolución*, p. xiii.

⁵⁷ *Ibid.*, p. xiv.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁹ En su libro *The Mighty and the Almighty*, aclara que la repetición y el énfasis insistente de la crítica que hace Kuyper a la supremacía del Estado sobre otras estructuras de autoridad, y que a los americanos les podría parecer excesiva e innecesaria, se debe a que escribía teniendo la memoria muy fresca en la Revolución Francesa. Para que podamos entender esto, cita el primer artículo de la ley Le Chapelier, que fue aprobada por la Asamblea General en Francia, el 14 de Junio de 1791: "La abolición de todo tipo de corporaciones de ciudadanos de la misma ocupación y profesión es uno de los

él una figura bastante peculiar dentro de su tradición y mostrando que ésta puede alimentar visiones políticas distintas. Esto se puede ver en que busca un fundamento para la democracia liberal, no destruirla⁶⁰.

Podemos decir en relación al capítulo anterior, sobre el origen de la autoridad civil según la CFW, que Groen Van Prinsterer presenta la misma posición que ésta: afirma que hasta antes de la Revolución se reconocía universalmente que los estados no eran invención humana, producto de un contrato social, sino que eran una institución de origen divino, estrechamente unida a la naturaleza y a las necesidades de la humanidad⁶¹.

Sobre los límites de la autoridad, se creía que cada una estaba limitada a su esfera de competencia. La ley constitucional estaba fundada en la Naturaleza y la Revelación, concepción que la Revolución rechazó. Los precursores de la Revolución sostuvieron que la teoría del origen divino de la autoridad devino en despotismo, pero según Groen gran parte de esa percepción es una caricatura. No niega que la historia está manchada con sangre, producto de los abusos que se cometieron en nombre de tal origen divino, pero el problema está según él, que aceptar la idea del origen divino de la autoridad no es homologable a identificar la voluntad de un hombre con la voluntad de Dios, ni de atribuir a un gobierno características propias del gobierno veterotestamentario de Israel.

El significado del origen divino de la autoridad, nos dice Groen, es el que presenta la propia Biblia: “Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay

principios fundamentales de la Constitución francesa, el restablecimiento de los mismos con cualquier pretexto o bajo cualquier forma está prohibido”. Traducción nuestra. El texto original dice: The abolition of all kinds of corporations of citizens of the same occupation and profession is one of the fundamental principles of the French Constitution, re-establishment thereof under any pretext or form whatsoever is forbidden. En: Nicholas WOLTERSTORFF, *The Mighty... Op. Cit.*, p. 162.

⁶⁰ Aquí es importante mencionar la crítica que James K. A. Smith le hace al neocalvinismo norteamericano, del que Wolterstorff forma parte. En su artículo “Revolutionism and our Secular Age”, Smith critica fuertemente el hecho de que el neocalvinismo ha abandonado su espíritu anti-revolucionario, acostumbrándose a la Modernidad secular y aceptando la vida social y política que emerge de ésta. La solución que plantea Smith es volver a Groen Van Prinsterer y reconocer que hay un problema de raíz en nuestra sociedad: la incredulidad. Véase: Cf. en James K.A. Smith. “Revolutionism and our Secular Age” [en línea]. *Join the Anti-Revolutionary Party*, 1 de septiembre de 2016. En: <<https://www.cardus.ca/comment/article/4927/revolutionism-and-our-secular-age/>> [Consulta: 17 de Octubre de 2016].

⁶¹ Cf. en Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Op. Cit.*, p. 25.

autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas”⁶². Los principios que presenta este pasaje son, en primer lugar, que **toda autoridad ha sido establecida por Dios**. Esto nos muestra que los poderes que existen no sólo son tolerados, sino que han sido instituidos, santificados y determinados por Dios⁶³. Respecto a este principio, Groen hace una aclaración: el pasaje se refiere a que han sido establecidas por Dios todas las autoridades legítimas, desechando la idea del origen divino en personas que han usurpado el poder. Otro principio que se desprende del pasaje es que **toda autoridad viene de Dios**; dicho de otro modo, la autoridad civil es ministro de Dios. Esto nos presenta un doble factor, tanto horizontal como vertical: nosotros debemos obedecer a la autoridad civil porque así Dios lo demanda, pero a su vez, ésta debe obedecer a Dios. Groen cita a F.H.R. de Lamennais al decir que “toda verdadera legislación emana de Dios (...) apartémonos de esto, y sólo tendremos voluntades arbitrarias y la regla degradante del poder, sólo veremos hombres enseñoreándose con insolencia sobre otros hombres, sólo esclavos y tiranos”⁶⁴.

Una objeción que de manera recurrente es presentada por los herederos de las ideas revolucionarias y que Groen aborda, es que se unió de forma forzada a la Iglesia con el Estado. Volviendo a lo anterior, Groen señala que si la autoridad civil debe guiarse por los preceptos de la moralidad, estos preceptos deberán estar sustentados en una religión, por lo tanto, será obligación del gobernante proteger tal profesión de fe para así preservar la justicia y el orden. Al ser este gobernante un ministro de Dios, tendrá que servirle públicamente⁶⁵. Deberá entonces, aplicar los principios de la ley de Dios hasta donde le sea legítimamente posible, conforme a las características de su cargo y a su esfera de soberanía. Groen no es reticente al vínculo entre la Iglesia y el Estado. Cree, que si el Estado le pide su colaboración, ésta debe prestársela, además de procurar ganar influencia a causa de la propagación del Evangelio. Groen piensa que aunque puedan presentarse obstáculos debido a la tolerancia y libertad de conciencia, aun así no debiese negarse el principio de unidad. Groen propone otra perspectiva para este tema: no deben separarse la Iglesia del Estado, pero sí deben distinguirse, para salvaguardar a ambos de los abusos que se pudieran llegar a

⁶² RV60 - Rm. 13, 1.

⁶³ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁴ F.H.R. DE LAMENNAIS. Citado por Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Ibid*, p. 37.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.

cometer. Para él “deben estar unidos en consultas recíprocas desde una posición de mutua independencia”⁶⁶. Es más, el Estado siempre tendrá en su centro un principio religioso o anti-religioso. Citando a Christian von Palmer: “Cada Estado acepta un principio religioso y, si el Estado lo abandona, no significa que adopte una relación indiferente a toda religión. Esta indiferencia es en realidad siempre un racionalismo positivo, o el deísmo o el materialismo”⁶⁷.

En su conferencia VII, dedicada a la Reforma y cuya tesis central es echar por tierra la noción de que la Reforma influyó a la Revolución⁶⁸, Groen dice respecto a las diferencias teóricas entre ambos movimientos:

“La autoridad divina servía (previo a la Revolución⁶⁹) de título y código tanto para el gobierno espiritual como para el civil. Cuando se desvaneció también pasó lo mismo con la estabilidad del trono y la seguridad de las libertades populares. Los derechos recíprocos se hicieron inciertos una vez que se ignoraron los preceptos bíblicos. Esto explica por qué los hombres empezaron a buscar seguridad y certeza fuera de la ley contenida en la Biblia, y por qué las teorías de la ley republicana y la supremacía despótica ganaron terreno rápidamente”⁷⁰.

Como ya pudimos observar en nuestro análisis del capítulo XXIII de la CFW y por lo que hemos presentado hasta el momento de *Incredulidad y revolución* de Guillermo Groen Van Prinsterer, cabe decir que el protestantismo proclamaba el derecho divino de la autoridad civil, el gobierno influido por el Evangelio y la independencia (que en la concepción de Groen no es igual a separación) del Estado en relación a la Iglesia, debido a su dependencia directa de Dios. En resumen, la Reforma “surgió de la Revelación infalible y no de la supremacía de la razón: de la soberanía de Dios y no de la soberanía del hombre”⁷¹.

Es interesante ver que según el análisis de Groen, el reconocimiento y la aceptación de la soberanía de Dios en el espacio público era parte del orden natural que la Ilustración y

⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁷ Christian VON PALMER. Citado por Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Ibid.*

⁶⁸ Tesis defendida por eruditos católicos, entre los que están Lamennais, Maistre y Bonald.

⁶⁹ Comentario nuestro.

⁷⁰ Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Op. Cit.*, p. 100.

⁷¹ *Ibid.*, p. 105.

las ideas revolucionarias posteriores pervirtieron. Negar que la fundación del derecho y deber descansan en la soberanía de Dios, termina desintegrando la sociedad:

“Eliminad a Dios y ya no se podrá negar que todos los hombres son, en el sentido revolucionario de las palabras, libres e iguales. El estado y la sociedad se desintegran, se disuelven en una colección de seres humanos aislados, en una colección de individuos, un término revolucionario que expresa todo lo destructivo de su carácter. De aquí en adelante el estado no es más que una multitud de partículas indivisibles, de átomos”⁷².

Las ideas revolucionarias, cuya base es la incredulidad, sólo reconocen la autoridad humana. La negación del derecho divino es la raíz del liberalismo. Ante esto, Groen dice que debemos rechazar la idea de que un Estado o una sociedad se forman producto de la voluntad humana ya que éstos son el resultado de la naturaleza y del paso del tiempo. Cuando se niega el origen divino, se termina optando, como los revolucionarios lo han hecho, porque el Estado y la sociedad se forman por consentimiento mutuo, un acuerdo entre todas las partes al que Rousseau llamó *contrato social*.

¿Cuál es la teoría sobre las autoridades civiles de las ideas revolucionarias? Para la Revolución cualquier oficio en el gobierno es sólo un mandato provisorio, sujeto a ser modificado por el pueblo. De la misma forma como ocurre con las autoridades civiles, también ocurre con la ley. Posterior a la Revolución, Dios deja de ser reconocido como el legislador supremo y la ley ya no se concibe desde el reconocimiento a su Palabra. Ahora la ley pasa a ser producto de la voluntad y el parecer de la mayoría. Esto genera un problema, que ya Cicerón en su época lo afrontaba:

“Es verdaderamente estultísimo aquello de estimar que son justas todas las cosas que hayan sido decretadas en las instituciones y leyes de los pueblos... Porque si por los mandatos de los pueblos, si por los decretos de los príncipes, si por las sentencias de los jueces, fueran constituidos los derechos, sería derecho latrocinar, derecho adulterar, derecho suponer testamentos falsos, si estas cosas fueran aprobadas por los sufragios u ordenanzas de la multitud”⁷³.

⁷² *Ibíd.*, p. 124.

⁷³ Cicerón, *Las leyes*, XVa - XVIa.

Como ya hemos visto hasta ahora, las ideas revolucionarias también traen consecuencias para la religión. Al referirse sobre esto, Groen presenta un análisis muy similar al que hace Nicholas Wolterstorff sobre el liberalismo de razón pública, como veremos en la segunda sección del tercer capítulo. Examinemos lo siguiente:

“¿Cuál será la política del estado revolucionario tocante a la religión? Tolerar todas las religiones, mientras que el estado no tendrá religión alguna. Se respetará toda religión a condición, claro está, de que el estado ordene reverencia a sus propios preceptos sobre política y moralidad, destruyendo toda religión que rehúse inclinarse frente al ídolo ¿Exigirá esto sobre una base religiosa? No, sino sólo sobre bases políticas. Toda doctrina que el estado juzgue inadecuada es antisocial e inmoral”⁷⁴.

Aquí se refiere a la teoría de Rousseau, ya que según este “los súbditos no deben, por lo tanto, dar cuenta al soberano de sus opiniones sino cuando estas importen a la comunidad. Ahora, conviene al estado que todo ciudadano profese una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no interesan ni al estado ni a sus miembros”⁷⁵. Para Rousseau, debe existir una profesión de fe civil, con artículos determinados por el soberano y de los cuales se depende para ser buen ciudadano. Cualquiera que no los acepte, puede ser expulsado o castigado con la muerte por parte del Estado, tipificado como insociable, al no ser capaz de aceptar y amar las leyes y la justicia⁷⁶.

2.3. Abraham Kuyper

El segundo autor que analizaremos será Abraham Kuyper. Nació el 29 de Octubre de 1837 en Maassluis, al sur de Holanda. Su padre era un conservador ecuménico en la Iglesia Reformada Nacional. En 1862 completó sus estudios doctorales en la Universidad de Leiden y al año siguiente, en 1863, se casó con Johanna Schaay y fue instalado como pastor en una capilla rural de Beesd⁷⁷. Heredero de las ideas anti-revolucionarias de Guillermo Groen Van Prinsterer, supo hacer una relectura de la teología de Calvino, a la luz de los acontecimientos de su época y de las consecuencias que produjeron las ideas de

⁷⁴ Guillermo Groen VAN PRINSTERER, *Op. Cit.*, p. 132.

⁷⁵ Jean Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, IV, VIII.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ James BRATT, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*, pp. xxvii.

la Ilustración. Pastor, teólogo y político, entre otros oficios. Fue uno de los líderes del Partido Anti-revolucionario y llegó a ser primer ministro de Holanda entre los años 1901 y 1905⁷⁸. Para el fin de nuestra investigación analizaremos sus *Conferencias sobre el Calvinismo*, serie de charlas expuestas a fines del siglo XIX en Estados Unidos⁷⁹, específicamente en el Seminario de Princeton, donde presenta lineamientos generales de una cosmovisión bíblica calvinista de la religión, la política, el arte, las ciencias y el futuro. Nos centraremos en la conferencia “El calvinismo y la política”. Además de estas Conferencias, analizaremos “Soberanía de las esferas”, discurso fundacional de la Universidad Libre de Ámsterdam.

Kuyper se encuentra cronológicamente entre Groen Van Prinsterer y Wolterstorff. Por una parte, hereda la postura anti-revolucionaria de Groen Van Prinsterer, pero de un modo que también busca dar cabida al pluralismo, como un aspecto central de su visión política. Kuyper es enemigo de la secularización y de la uniformidad, asunto importante para el tipo de posición que vamos a encontrar luego en Wolterstorff. James K.A. Smith dice:

“Los kuyperianos eran pluralistas antes que el pluralismo se hiciera cool. En los Países Bajos la tradición ha sostenido durante mucho tiempo la necesidad de una sociedad pluralista, con una multiplicación de las instituciones y esferas para evitar la expansión de la hegemonía del Estado. En América del Norte, el neocalvinismo ha sido heredado precisamente como una forma de protegerse de la hegemonía cristiana dentro del Estado, una forma de exorcizar los demonios teocráticos de la derecha religiosa, antídoto contra la Cristiandad”⁸⁰.

Respecto a la existencia de los gobiernos, Kuyper cree que son necesarios a causa del pecado del hombre. Una tesis central del calvinismo es que la autoridad de estos proviene de la soberanía de Dios. El magistrado ha sido instituido como su siervo con el fin de preservar su obra de la aniquilación total: “Dios al ordenar los gobiernos que existen,

⁷⁸ *Ibíd.*, p. xxviii.

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ James K.A. SMITH, *Reforming Public Theology: Neocalvinism and Pluralism*, pp. 1-2. Traducción nuestra. El texto original dice: Kuyperians were pluralists before pluralism was cool. In the Netherlands the tradition has long argued for a pluralist society, with a multiplication of institutions and spheres to ward off the hegemony of the sprawling state. In North America, Neocalvinism has been inherited precisely as a way to ward off Christian hegemony within the state, a way to exorcise theocratic demons from the Religious Right, an antidote to Christendom.

a fin de que a través de su instrumentalidad, Él pueda mantener su justicia en contra de los esfuerzos del pecado”⁸¹. Vemos aquí que sigue la misma línea de Guillermo Groen Van Prinsterer, demostrando que en el calvinismo está la expresión más clara de la antítesis cristiana entre la Revolución y la Revelación.

En esta cuestión de soberanía y delegación temporal de autoridad, Kuyper presenta una base teológica para la teoría política en tres tesis centrales:

“1) Solamente Dios – y nunca una criatura – posee los derechos soberanos en el destino de las naciones porque sólo Dios las creó, las sostiene por su potencia todopoderosa y las gobierna por sus ordenanzas 2) En el reino de la política, el pecado ha roto el gobierno directo de Dios, y por lo tanto los hombres han sido investidos subsecuentemente del ejercicio de la autoridad para gobernar como un remedio mecánico y 3) En cualquier forma que esta autoridad se pueda revelar, el hombre nunca posee poder sobre su prójimo en ninguna otra manera que por medio de una autoridad que condesciende sobre él de la majestad de Dios”⁸².

En contraposición a la tesis calvinista sobre la soberanía de Dios, Kuyper presenta dos tesis: una es la soberanía popular, tal como emana de la Revolución Francesa, y la otra es la soberanía del Estado, desarrollada por la escuela histórica-panteísta de Alemania. Al tratar este punto, Kuyper deja en claro que las revoluciones de matriz calvinista partieron de la idea de soberanía de Dios, cosa que podemos ver en la Revolución Gloriosa Inglesa y en la Revolución Norteamericana de Independencia. Para esto, Abraham Kuyper se introduce en un tema que ya tratamos en nuestro primer capítulo: la concepción teocéntrica de los asuntos públicos en la conformación de los Estados Unidos. Para confirmar su postura, cita entre varios documentos, el preámbulo de los Artículos de la Confederación: “Ha placido al gran Gobernador del mundo inclinar los corazones de los legisladores”⁸³. Para Kuyper “Dios es honrado ahí como el gobernador soberano y el legislador del universo”⁸⁴. Sobre la diferencia radical entre la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa, hace mención al extracto de una carta de Alexander Hamilton:

⁸¹ Abraham KUYPER, *Conferencias sobre el Calvinismo*, p. 103.

⁸² *Ibíd.*, p. 106.

⁸³ Franklin B. HUGH y Albany WEED (eds.), *American Constitutions vol. I*, p. 19.

⁸⁴ Abraham KUYPER, *Op. Cit.*, p. 108.

“Al encontrar las doctrinas del ateísmo abiertamente desarrolladas en la Convención Parisina, y escudas con gran aplauso; al ver la espada del fanatismo extendida para imponer un credo político sobre los ciudadanos quienes fueron invitados a someterse a las armas de Francia contra los heraldos de la libertad; al contemplar la mano de la rapacidad extendida para postrar y violar los monumentos de la adoración religiosa, reconozco que me alegra creer que no hay un verdadero parecido entre lo que fue la causa de Estados Unidos y la causa de Francia”⁸⁵.

La característica fundamental de la Revolución Francesa es que se opone a Dios. Para ésta el fundamento de la vida política se encuentra en el hombre mismo, impreso en la proclama: Sin Dios ni rey. Esto invierte el orden de las cosas. Ahora, desde la Revolución, la autoridad se origina en el ser humano, siendo el pueblo la fuente de donde mana la soberanía. Lo que hemos presentado hasta ahora deja en evidencia que con la Revolución la teoría política cambia, entronizando al hombre en lugar de Dios, y sacando a éste y a la religión del ámbito público. Es de suma importancia mostrar en estos dos primeros capítulos que el asunto que trataremos en el tercero es la consecuencia de un problema entorno a la procedencia de la soberanía, y cómo esto tiene estrecha relación con una concepción religiosa o anti-religiosa. Sobre esto Kuyper nos advierte: “Aquí (en la Revolución Francesa)⁸⁶ una soberanía original se establece a sí misma, no teniendo una raíz más profunda que la voluntad humana. Por lo tanto, es una soberanía del pueblo que es perfectamente idéntica al ateísmo”⁸⁷.

La otra postura, a saber, la soberanía del Estado que propone la escuela histórico-panteísta alemana, se basa en una concepción mística de éste. Kuyper la explica del siguiente modo: “El Estado fue considerado como un ser misterioso con un ego escondido; con una conciencia del Estado desarrollándose lentamente; y con una creciente pero poderosa voluntad del Estado que por medio de un proceso lento se esforzó en alcanzar ciegamente el objetivo supremo del Estado”⁸⁸. Con esta idea el derecho de Dios también desaparece. La única verdad es la que está estipulada en la ley y la ley es correcta no porque su contenido emane de principios eternos que han sido revelados, sino por el sólo

⁸⁵ Alexander HAMILTON. Citado por Henry Cabot LODGE, *Alexander Hamilton*, p. 256.

⁸⁶ Paréntesis nuestro.

⁸⁷ Abraham KUYPER, *Op. Cit.*, p. 109.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 110.

hecho de ser la ley. El problema con esta teoría es que si mañana la ley cambia y promulga otra cosa, eso también será verdad. El Estado se convierte en dios y será él quien decide qué es lo correcto, qué debemos creer y cómo debemos vivir nuestra vida:

“Por lo tanto, en oposición tanto a la soberanía popular ateísta de los Enciclopedistas como a la soberanía estatal panteísta de los filósofos alemanes, el calvinista mantiene la soberanía de Dios como la fuente de toda autoridad entre los hombres (...) El calvinismo señala la diferencia entre la concatenación natural de nuestra sociedad orgánica y el vínculo mecánico que la autoridad del magistrado impone (...) Nos enseña a mirar hacia arriba desde la ley existente hasta la fuente del derecho eterno en Dios y crea en nosotros un coraje indomable de protestar incesantemente en contra de la injusticia de la ley en nombre de este derecho supremo”⁸⁹.

La concepción calvinista de la autoridad civil propone tres deberes para estos que tiene relación con la dimensión espiritual: 1) en relación a Dios 2) en relación a la Iglesia y 3) en relación a los individuos.

La autoridad civil en relación a Dios

Como ya hemos expuesto sobre lo que afirma Kuyper, las autoridades civiles son siervos de Dios. Esto implica que deben reconocerle como el gobernante supremo, del que deriva el poder que ellos ejercen. Deben gobernar de acuerdo a sus ordenanzas y deben reconocerlo como la autoridad soberana en la Constitución, declarando que es la fuente del poder político. La esfera del Estado, por estar bajo la soberanía de Dios, no debe ser una esfera profana⁹⁰, aunque debe gobernarse de manera distinta a la esfera eclesial:

“En la esfera del Estado la Palabra de Dios debe gobernar solamente a través de la conciencia de las personas investidas con autoridad. Por supuesto, lo primero es, y debe permanecer así, que todas las naciones deben ser gobernadas de una manera cristiana; es decir, de acuerdo con el principio que, para todos los estadistas, fluye de Cristo. Pero esto nunca debe llevarse a cabo excepto a través de las convicciones subjetivas de aquellos que están en autoridad, según sus perspectivas personales de las demandas del principio cristiano con respecto al servicio público”⁹¹.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 112.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 129.

⁹¹ *Ibíd.*

La autoridad civil en relación a la Iglesia

Según el calvinismo, las autoridades civiles deben aceptar la multiformidad de las iglesias que existen, no favoreciendo a una por sobre las demás. La autoridad civil debe respetar la libertad que tienen todas de existir sin entrometerse en sus asuntos, esto es, respetando el espacio de soberanía que les corresponde. No se trata de promover una falsa neutralidad, cosa que no existe, sino de entender que se trata de otra esfera, con sus propias autoridades y reglas internas: “La soberanía del Estado y la soberanía de la Iglesia existen una al lado de la otra, y mutuamente se limitan”⁹².

La autoridad civil en relación a los individuos

Cuando se refiere a este asunto, Kuyper hace una aseveración importante: “Soberana dentro de su propio dominio, la Iglesia no tiene poder sobre aquellas vidas que viven fuera de esa esfera”⁹³. Y quizás aquí se encuentra la respuesta por parte de Kuyper de cómo seguimos siendo confesionales en un contexto pluralista. La Iglesia asume una declaración de fe como exclusiva, pero al mismo tiempo debe reconocer la diversidad de personas que no comparten esa fe y que están fuera de su esfera.

De la misma forma, las autoridades civiles deben respetar la libertad de conciencia de todos los ciudadanos, esto, porque además así podrán gobernar a los hombres. Kuyper admite que los primeros calvinistas, a los cuales llama *nuestros padres*, no tuvieron el valor de llegar a estas conclusiones, y que incluso coartaron en algunos casos la libertad de expresión y de culto, aun así, él cree que fue en naciones calvinistas donde de mayor y mejor manera se desarrollaron tales libertades. Creemos necesario hacer notar que textos como los de Groen Van Prinsterer y Kuyper tienen mucho de reflexión histórica, pero son ante todo tratados polémicos, no trabajo de historiadores, y que por tanto las afirmaciones históricas que hacen, como ésta, tienen que ser sometidas al juicio más acucioso de los historiadores para corroborar su validez.

En su texto *Calvinism: The Origin and Safeguard of our Constitutional Liberties*, Abraham Kuyper afirma: “La fe Calvinista es la madre de nuestra libertad política, y no la

⁹² *Ibíd.*, p. 132.

⁹³ *Ibíd.*, p. 133.

Revolución Francesa”⁹⁴. La historia demuestra que la libertad en el calvinismo⁹⁵ y la libertad que proclamó la Revolución Francesa fueron muy diferentes⁹⁶, aunque ésta última haya derrotado el despotismo espiritual y político del Catolicismo Romano. Kuyper presenta el contraste entre ambas libertades:

“En la Revolución Francesa hay una libertad civil para cada cristiano de estar de acuerdo con la mayoría de los incrédulos; en cambio en el calvinismo hay una libertad de conciencia que capacita a todo hombre para servir a Dios de acuerdo a su propia convicción y a los dictados de su propio corazón”⁹⁷.

El discurso fundacional de Abraham Kuyper en la inauguración de la Universidad Libre de Ámsterdam, conocido como “Soberanía de las esferas”, es muy aclarador sobre el asunto que hemos estado tratando, y sobre la maliciosa definición que en algunos casos se interpreta de la laicidad del Estado. Kuyper ve en oposición a la Revelación, la postura que concibe al Estado como autoridad suprema y no como ejecutor de una autoridad delegada por un Soberano sobre él:

“Existen dos credos que se oponen radicalmente. Por un lado, la persona que vive a partir de la Revelación, y en consecuencia dentro de ella, confiesa que toda Soberanía reposa en Dios y por lo tanto solo puede proceder de él, que la Soberanía de Dios ha sido conferida de manera absoluta e irrestricta al hombre-Mesías, y que por lo tanto la libertad humana está segura bajo la protección de este Hijo del Hombre ungido Soberano porque, al igual que el Estado, cada una de las otras esferas de la vida reconoce una autoridad derivada de aquel Soberano, es decir, posee soberanía dentro de su propia esfera. Por otro lado, aquellos que niegan la revelación especial insisten en una absoluta separación entre la

⁹⁴ Cf. en Abraham KUYPER, *Calvinism: The Origin and Safeguard of our Constitutional Liberties*, p. 390. Traducción nuestra. El texto original dice: The Calvinistic faith is the mother of our political liberty, and not of the French Revolution.

⁹⁵ En su ensayo “Whose Liberty? Which Religion?: Acton and Kuyper”, John Bolt critica la tesis de Kuyper, sobre el Calvinismo como promotor de las libertades civiles, diciendo que la historia pone en duda su afirmación. Junto con esto presenta una rápida revisión de situaciones de persecución donde los calvinistas fueron los victimarios. La conclusión de Bolt es que debemos ser históricamente honestos en las reivindicaciones de nuestras tradiciones confesionales. Véase: John BOLT. “Whose Liberty? Which Religion?: Acton and Kuyper”. *Acton Institute*, s.f. En: <www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-9-number-1/whose-liberty-which-religion-acton-and-kuyper> [Consulta: 18 de Octubre de 2016].

⁹⁶ Y no sólo eso, en el mismo texto Kuyper niega la tendencia de los historiadores Católicos Romanos de ver en Juan Calvino al padre espiritual de la Revolución Francesa. Véase: Cf. en Abraham KUYPER, *The Origin... Op. Cit.*, p. 390.

⁹⁷ Abraham KUYPER, *Conferencias... Op. Cit.*, p. 135.

cuestión de la soberanía y la cuestión de la fe. En consecuencia, afirman que no existe más autoridad concebible que la del Estado. Batallan por materializar esta alta soberanía de manera cada vez más perfecta en el supremo Estado. Y no pueden conceder a las demás esferas una libertad más generosa que la que el Estado les permite a causa de su debilidad o les confiere en virtud de su supremacía”⁹⁸.

El peligro de esta concepción del Estado que se encuentra en oposición a la Revelación, es la acción coercitiva que puede llegar a ejercer, y que de hecho lo hace, sobre sus ciudadanos. Kuyper advierte que bajo esta idea las libertades de las demás esferas se ven de cierto modo restringidas por la soberanía estatal, situación que más adelante veremos que aborda Wolterstorff en relación a cómo operan las democracias liberales occidentales.

2.4. Herman Dooyeweerd

Herman Dooyeweerd (1894-1977) fue un abogado holandés y filósofo del Derecho. Entre 1900 y 1912, estudió en escuelas cristianas que fueron producto del movimiento neocalvinista. Realizó sus estudios universitarios en la Universidad Libre de Ámsterdam (1912-1917) donde, posteriormente, fue profesor de Derecho, Historia y Filosofía. Heredero del pensamiento de Abraham Kuyper, fue miembro de la Academia Holandesa de Ciencias y presidente por varios años de la Sociedad Holandesa de Filosofía del Derecho. Trabajó en instituciones públicas hasta que en 1921 asumió como Director Asistente en la Fundación Dr. Abraham Kuyper en La Haya. Esta institución se dedicaba a realizar investigaciones para proveer de sustento teórico al Partido Anti-revolucionario⁹⁹. Wolterstorff, en una pequeña reseña que escribió para el libro *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society* de Jonathan Chaplin, dice que “Herman Dooyeweerd era a la vez profundo y original. Muchos de sus escritos son una articulación de líneas de pensamiento no desarrolladas en su predecesor holandés, Abraham Kuyper”¹⁰⁰. En el mismo libro, su autor Jonathan Chaplin, se refiere a la obra de

⁹⁸ Abraham KUYPER. “Soberanía de las esferas”. *Estudios Evangélicos*, s.f. En: <<http://estudiosevangelicos.org/soberania-de-las-esferas/>> [Consulta: 24 Agosto 2016].

⁹⁹ Cf. en Rodomar Ricardo RAMLOW. “O neocalvinismo holandês: autores e temas”. En: *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, 2012, vol. 1, pp. 1701-1716.

¹⁰⁰ Nicholas WOLTERSTORFF. En: Jonathan CHAPLIN, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*. Traducción nuestra. El texto original dice: Herman Dooyeweerd was both deep

Dooyeweerd como un “distintivo enfoque filosófico cristiano sobre la cuestión de la relación entre la política y las instituciones plurales de la sociedad civil”¹⁰¹, además agrega:

“Trato de mostrar cómo su trabajo equivale a una sorprendente y característica filosofía protestante del pluralismo social y la sociedad civil, comparable en amplitud y profundidad a las contribuciones que salen de los pensadores sociales católicos del siglo XX como Jacques Maritain y Heinrich Rommen y no menos capaz de hablar más allá de la comunidad religiosa de la que surgió”¹⁰².

En su libro *Raíces de la cultura occidental*, Dooyeweerd presenta cómo en la nueva teoría política moderna emerge un tipo de Estado que era desconocido para la Edad Medieval. Este nuevo Estado fue construido de tal forma que asumiera el control total y la administración absoluta del poder. Sería Jean Bodin que durante el siglo dieciséis, en Francia, crearía una teoría política sobre una concepción absoluta de soberanía. Para Bodin, era parte esencial de la soberanía el que no se encontraba limitada por un sistema jurídico positivo¹⁰³. El gobierno, por lo tanto, se encontraba por sobre todas las reglas positivas de la ley, del cual derivaba su validez¹⁰⁴:

“Ningún legislador en las esferas no estatales de la vida podía apelar a un fundamento de autoridad que se hallara fuera del poder del soberano legislador del Estado. En el todo de la sociedad, la formación de la ley debía depender solamente de la voluntad del legislador del Estado, el único soberano”¹⁰⁵.

and original. Much of his writing is an articulation of rather undeveloped lines of thought in his Dutch predecessor, Abraham Kuyper.

¹⁰¹ Jonathan CHAPLIN, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, p. 1. Traducción nuestra. El texto original dice: Distinctive christian philosophical approach to the question of the relationship between the polity and the plural institutions of “civil society”.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 1-2. Traducción nuestra. El texto original dice: I seek to show how his work amounts to a striking and characteristically Protestant philosophy of social pluralism and civil society, comparable in range and depth to contributions emerging from twentieth-century Catholic social thinkers such as Jacques Maritain and Heinrich Rommen and no less capable of speaking beyond the religious community from which it arose.

¹⁰³ Más adelante Hobbes dirá que el Estado, como garante de la seguridad personal y de la no intromisión en asuntos privados, demanda un poder absoluto e ilimitado. Véase: Cf. en John MILBANK, *Op. Cit.*, p. 32.

¹⁰⁴ Cf. en Herman DOOYEWEERD, *Raíces de la cultura occidental*, p. 162.

¹⁰⁵ *Ibid.*.

Junto con esto, se ubicó a la Iglesia bajo la soberanía del Estado. El análisis que hace Dooyeweerd de esta situación es que como la Reforma produjo un cisma en Europa, provocando conflictos en el protestantismo y tensión entre las denominaciones, afectó de una u otra manera la política, la estabilidad y la unidad promovidas por el nuevo Estado. La solución que se vio fue que el Estado con su supremacía se colocara sobre la Iglesia, obligándola “a asumir una actitud de *tolerancia* que trajera paz y unidad nuevamente al cuerpo político”¹⁰⁶. Dooyeweerd advierte el problema de que el absolutismo estatal deviene en tiranía, y pone como ejemplo a Holanda. Ante eso, el único principio posible sobre el cual construir la resistencia sería el de la soberanía de las esferas creacionales con su raíz en la religión cristiana, ya que esto es fundamental para atacar la raíz religiosa que hay por debajo de este absolutismo¹⁰⁷.

Dooyeweerd se hace una pregunta decidora en cuya respuesta se cimentan las bases mismas de su tesis:

“¿podemos todavía mantener que la religión cristiana es significativa sólo para nuestra vida de fe y no para nuestra visión de la realidad? ¡Ciertamente no! En este punto no podemos escapar de nosotros mismos. La religión cristiana no puede ser negociada. No es un tesoro que podamos encerrar entre las reliquias en una cámara interna. O bien es una levadura que permea toda nuestra vida y pensamiento, o no es más que una teoría que no logra tocarnos internamente”¹⁰⁸.

Dooyeweerd ve en el motivo básico cristiano, creación, caída y redención a través de Jesucristo, una respuesta para las necesidades que se presentan en la acción política y social. Este es un asunto clave para tener en cuenta en la Modernidad, y donde Dooyeweerd da en un punto necesario, asumiendo también que el punto de partida de nuestra investigación es la CFW:

“Las confesiones de la iglesia no abordan estos problemas. Su carácter eclesiástico les impide que se aventuren en los asuntos sociales. Pero si el motivo básico de la religión cristiana opera en

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 49.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 48.

nuestras vidas, entonces cambia radicalmente incluso nuestra visión de la naturaleza interna del Estado y su relación con las otras esferas sociales. Con el motivo básico cristiano descubrimos los principios verdaderos para la vida política y para la vida social como un todo. Por ende, la antítesis entre estos principios y los de una orientación apóstata debe necesariamente ser expresada”¹⁰⁹.

¿Qué debemos entender de esto? Que la religión cristiana se encuentra en antítesis con toda concepción del mundo que absolutiza cualquier forma social temporal¹¹⁰. Dooyeweerd dice: “Con el motivo básico cristiano descubrimos los principios verdaderos para la vida política y para la vida social como un todo. Por ende, la antítesis entre estos principios y los de una orientación apóstata debe necesariamente ser expresada”¹¹¹. Respecto a su comentario sobre las confesiones de la iglesia, y cómo su carácter eclesiástico les impide que se aventuren en los asuntos sociales, tiene razón hasta cierto punto. Si cotejamos esta idea con la CFW podemos ver que en parte es así, pero al mismo tiempo vamos a encontrar que sí se aventura en tratar asuntos sociales, aunque en temas muy puntuales y no con la extensión de un tratado político.

Dooyeweerd presenta como solución la idea de la soberanía de las esferas como parte de la estructura creacional, asunto que ya hemos tratado poco antes. Este principio acaba con la idea de la soberanía absoluta estatal, ya que advierte que el Estado pertenece a una de varias esferas, y éstas tienen una naturaleza intrínseca y ley de vida. Con esto se garantiza que las autoridades de cada esfera tienen jurisdicción sobre la suya y que éstas no son derivadas de una en particular. Además señala que toda autoridad es delegada por la autoridad suprema sobre todas ellas, que es Dios. La teoría de la soberanía de las esferas sólo se sostiene si se acepta la antítesis cristiana: que nuestro punto de partida es religioso o antirreligioso. De hecho, el mismo Dooyeweerd en las primeras páginas¹¹² de su obra deja en claro que es imposible una síntesis más alta: se parte de la soberanía de Dios sobre todo el cosmos aceptando que la Revelación debe regir todos los asuntos de la vida o se termina asumiendo cualquier cosmovisión de raíz anticristiana. Vemos, pues, en

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 49.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 48.

¹¹² *Ibíd.*, p. 8.

Dooyeweerd, la misma crítica a la Modernidad que hacen Groen Van Prinsterer y Kuyper, en cuanto a la asunción del Estado como el soberano del que emana la ley, desentronizando a Dios, y por ende, la secularización de los asuntos políticos y sociales.

En su artículo *From liberal to plural*, Nicholas Wolterstorff comienza diciendo que hay algo dentro de nosotros que está muriendo y señala que según Dooyeweerd lo que está ahora muriendo debiera morir. Según este diagnóstico, lo que está ahora muriendo sería el liberalismo como concepción formativa de Occidente. Para Wolterstorff, una de las más importantes contribuciones de Dooyeweerd fue su profunda crítica del liberalismo en la teoría social, y haber ofrecido propuestas para una alternativa. Para la teoría liberal es fundamental hacer la división entre esfera pública y privada, para Dooyeweerd no. En cambio, ofrece la noción de distintas esferas sociales y culturales, de la que ya hemos hablado.

La idea de la actividad humana diferenciada en distintas esferas o mundos también se encuentra en Max Weber, que para él es la esencia de la modernización¹¹³. Uno de los resultados que trae esto, según Weber, es que sistemáticamente las consideraciones morales se van haciendo a un lado. Esto, relacionado al hecho de que para él la vida dentro de cada esfera era autónoma, con sus propias reglas para la acción; no se necesita que las personas tengan valores para actuar, lo que se requiere es que las personas actúen de acuerdo a las exigencias inherentes al sistema. Wolterstorff ve aquí el contraste decisivo de Dooyeweerd con el liberalismo: él nunca creyó que sólo la razón podía ser suficiente para guiar nuestras acciones. Ante esto, Wolterstorff sostiene que lo que configura nuestras vidas, en el fondo, son nuestras religiones. Como en nuestras sociedades existe una amplia diversidad de religiones con visiones radicalmente distintas de la vida, lo único que se puede hacer es que cada uno honre su religión trabajando por una forma de sociedad en la que estas comunidades sean libres y busquen aprender una de la otra, corregirse y vivir juntas en paz. Por eso Wolterstorff ve que detrás de la propuesta de Dooyeweerd está la opción pluralista. Nosotros creemos que aunque la idea del pluralismo de cosmovisiones rivales está presente en él, no se refiere a cómo lidiar con eso.

¹¹³ Max WEBER. Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding... Op. Cit.*, p. 138.

2.5. Lo distintivo de Wolterstorff en relación con su tradición

Vemos en la tradición neocalvinista un particular interés por la teoría política que se asume desde una crítica a los principios de la Modernidad, por encontrarse en total oposición a la Revelación. Como dijimos en un principio, es de suma importancia prestar especial atención a esta tradición porque vemos en los autores que hemos tratado, Guillermo Groen Van Prinsterer, Abraham Kuyper y Herman Dooyeweerd, una tradición de pensamiento donde podemos ubicar la propuesta que más adelante hará Nicholas Wolterstorff. Al igual que sus predecesores, Wolterstorff entiende que es fundamental la posibilidad de la incidencia de la religión en la arena pública. En sus escritos cuestiona el desarrollo que tuvo la Modernidad en relación al lugar que le dio a la religión y a las consideraciones morales, creando esferas diferenciadas para la actividad humana y extrayendo de la actividad política las convicciones religiosas. Eso sí, debemos tener en cuenta que la retórica antimoderna que caracterizó a la tradición neocalvinista parece haberse esfumado, o al menos haber tomado una forma muy distinta, en Wolterstorff.

Lo distintivo de Wolterstorff en relación con su tradición estrictamente refiriéndonos a nuestro tema es su propuesta propiamente tal. Si revisamos los escritos más relevantes de Guillermo Groen Van Prinsterer, Abraham Kuyper y Herman Dooyeweerd concluimos que el problema va gradualmente cristalizando. Para la época que aparece el neocalvinismo (segunda mitad del siglo XIX), se asume por parte de los exponentes de esta tradición la secularización del Estado, producto de la Revolución Francesa. En su conferencia “El calvinismo y la política”, Abraham Kuyper hace una defensa de la libertad de conciencia de las personas ante el poder de la autoridad civil, porque se acepta la secularización que había experimentado esta última. Podríamos decir que en este punto Kuyper ofrece una tesis *defensiva* para la libertad del individuo, pero no presenta una tesis *propositiva* sobre el derecho del individuo de participación en la arena pública, excepto cuando se refiere a la posibilidad de votar para la elección de sus gobernantes, posibilidad que en su perspectiva no debería ser necesariamente universal, para todos los pueblos, sino que sería una concesión de Dios a los pueblos que estén más preparados para ejercer este privilegio.

Wolterstorff se encuentra en el contexto de una democracia occidental pluralista, donde conviven un gran número de visiones de mundo. Ante eso, no sólo hace un análisis del estado de la sociedad, sino que busca dar una respuesta práctica al problema de la convivencia social por la variedad de doctrinas omni-comprehensivas. Con esto queremos decir que mientras que Groen Van Prinsterer, y principalmente Kuyper y Dooyeweerd abordan el problema, Wolterstorff también, pero buscando una forma de cómo lidiar con ello. Se debe no sólo porque cambian las condiciones fácticas entre unos y otros, como el pluralismo, sino también porque se va dando un refinamiento en las teorías seculares, y Wolterstorff es indispensable ya que se hace cargo de esos dos giros.

Otro punto en que Wolterstorff se distingue de sus predecesores es su postura de los Derechos Humanos. Para Wolterstorff el ejercicio de la voz política se debe hacer dentro de límites constitucionales, y estos serían esos derechos. Aquí se convierte en la voz disidente del neocalvinismo que es crítico de este concepto, por ser producto de la emancipación del hombre desde la Revolución Francesa. No se trata de una oposición al neocalvinismo en este punto, más bien podría ser tomado como la necesidad de Wolterstorff por afinar la precisión en temas que ya estaban presentes en su tradición. Un libro clave donde trabaja este tema es *Justice: Rights and Wrongs* que fue descrito por Richard J. Bernstein como “el libro más importante sobre la justicia desde *Teoría de la Justicia* de John Rawls”¹¹⁴, y comentando esta declaración, Jonathan Chaplin y Joshua Hordern afirman que “es la contribución cristiana más importante de la filosofía política en el mundo de habla inglesa que ha aparecido hasta ahora en este siglo”¹¹⁵. En este libro, Wolterstorff busca refutar la lectura común de la historia de la teoría de los derechos y al mismo tiempo proponer “una lectura alternativa sobre la base de la exégesis bíblica, la filosofía clásica y la investigación reciente sobre los orígenes medievales de la teoría de los derechos naturales”¹¹⁶. No nos detendremos más en este punto ya que corresponde a otro gran tema que aborda Nicholas Wolterstorff y que aparece en nuestro asunto sólo tangencialmente, pero que no es parte de lo medular.

¹¹⁴ Richard J. BERNSTEIN. Citado por Jonathan CHAPLIN y Joshua HORDERN. “Guest Editorial”. En: *Studies in Christian Ethics*, 2010, vol. 23, p. 115. Traducción nuestra. El texto original dice: The most important book on justice since Rawls’s *A Theory of Justice*.

¹¹⁵ *Ibíd.*. Traducción nuestra. El texto original dice: Is the most important Christian contribution to political philosophy in the English-speaking world to have appeared so far this century.

¹¹⁶ *Ibíd.*

3. PROPUESTA DE NICHOLAS WOLTERSTORFF

3.1. Breve introducción a su obra

Primero es necesario fijarnos en que la tradición neocalvinista se trasladó a Norteamérica. Los historiadores identifican una segunda ola que emigró desde los Países Bajos en 1846, y se relaciona con un evento religioso, la separación de dos congregaciones de la Iglesia Reformada Nacional en 1834¹¹⁷. El historiador James Bratt, en su libro *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*, nos introduce en el panorama general de este evento conocido como la *Secesión*:

“La popularidad de la Secesión (más de 120 iglesias se unieron en los próximos dos años) y la reacción del gobierno alarmado por ella, dio a entender que este no era un simple capricho eclesiástico. Más bien se había constituido como una protesta directa por el nivel más bajo de la sociedad holandesa contra algunos de los desarrollos sociales y culturales fundamentales del siglo XIX. A medida que estas mismas tendencias hacen cierta la emigración, la Secesión llegó a tener una influencia crucial en el proceso por el cual miles de holandeses fueron trasplantados en los Estados Unidos”¹¹⁸.

Este problema se arrastraba desde mucho antes. Ya desde el siglo XVII que existía una crisis al interior de la Iglesia Reformada Holandesa. Muchos grupos pequeños se reunían en sesiones privadas para la devoción y el culto en todo el país, para complementar las reuniones en sus iglesias locales, porque las prédicas de sus iglesias les parecían un insulto debido a que éstas intentaban ser lo más inclusivas posible¹¹⁹. En la primera mitad del siglo XIX vino un reavivamiento evangélico por parte de una élite, conocido como *The Reveil*. Después de varias décadas, este movimiento dejó de tener éxito, aunque persistió entre los secesionistas. Posteriormente se instaló en las comunidades holandesas de América del Norte¹²⁰.

Nicholas Wolterstorff es un filósofo cristiano estadounidense, nacido el 21 de Junio

¹¹⁷ James BRATT, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*, p. 3.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ *Ibíd.*, pp. 10-13.

de 1932 en Bigelow, Minnesota¹²¹. Sus padres llegaron desde los Países Bajos a USA, para trabajar como agricultores¹²². Recibió su formación de Bachiller en Artes Liberales en el Calvin College, y después obtuvo el Master y el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Harvard; años después fue nombrado Doctor Honoris Causa de la Universidad Libre de Ámsterdam¹²³. Durante treinta años impartió clases en su alma mater, el Calvin College (1959-1989), y posteriormente desarrolló el resto de su carrera en la Universidad de Yale, como profesor de Teología Filosófica de la Escuela de Divinidad y como profesor adjunto en el Departamento de Filosofía y en el Departamento de Estudios de la Religión, donde ya había sido profesor los primeros dos años de su carrera (1957-1958). Paralelo a esto, ha sido profesor visitante de la Universidad de Virginia, Universidad de Haverford, Universidad de Harvard, Universidad de Princeton, Universidad de Notre Dame, Universidad de Texas, Universidad de Michigan, Universidad Temple y de la Universidad Libre de Ámsterdam. Además fue presidente de la División Central de la Asociación Americana de Filosofía y de la Sociedad de Filósofos Cristianos¹²⁴. Es un investigador y escritor prolífico que ha publicado sobre una gran variedad de temas: Epistemología en *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* y *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Estética en *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* y *Art Rethought: The Social Practices of Art*, Filosofía de la Religión en *Reason within the Bounds of Religion*, Teología Política en *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*, Metafísica en *On Universals: An Essay in Ontology*, Filosofía de la Educación en *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*¹²⁵, etc...¹²⁶.

¹²¹ Nicholas WOLTERSTORFF. The grace that shaped my life [en línea]. *The spiritual journey of eleven leading thinkers*, p. 1. En: <https://www.calvin.edu/125th/wolterst/w_bio.pdf> [Consulta: 05 de Septiembre 2016].

¹²² *Ibid.*

¹²³ CURRICULUM DE NICHOLAS WOLTERSTORFF. *Institute for Advanced Studies in Culture*. En: <<http://www.iasc-culture.org/bios/WolterstorffCV.pdf>> [Consulta: 12 de Octubre de 2016].

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Nicholas WOLTERSTORFF. Religious Studies. En: <<http://religiousstudies.yale.edu/people/nicholas-wolterstorff>> [Consulta: 08 de Octubre de 2016].

¹²⁶ Algunos de sus escritos más destacados son: *On Universals: An Essay in Ontology* (University of Chicago Press. 1970), *Reason within the Bounds of Religion* (William B. Eerdmans Publishing Co. 1976), *Works and Worlds of Art* (Clarendon Press. 1980), *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* (Eerdmans Publishing Co. 1980), *Educating for Responsible Action* (Eerdmans Publishing Co. 1980), *Until Justice and Peace Embrace* (Eerdmans. 1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* con Alvin Plantinga (University of Notre Dame Press. 1984), *Lament for a Son* (Eerdmans Publishing Co. 1987), "Suffering Love" en *Philosophy and the Christian Faith* editado por Thomas V. Morris (University of

Aunque actualmente es profesor emérito de la Universidad de Yale, sigue filosóficamente activo, y por lo tanto no sería de extrañar que en el futuro cercano se añadan publicaciones a esta lista.

3.2. Liberalismo de razón pública

Para el objetivo de nuestra investigación, centraremos nuestro análisis en los libros de Nicholas Wolterstorff donde habla de nuestro tema, estos son: *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debates* en co-autoría con Robert Audi, del año 1997, donde comienza a presentar sus críticas al liberalismo de razón pública, y *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*, del año 2012, conjunto de ensayos de filosofía política donde continúa presentando sus críticas al liberalismo de razón pública pero al mismo tiempo propone un fundamento para la democracia liberal. Además sus artículos “From Liberal to Plural”, publicado en el año 1995, como capítulo en *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, libro que reúne una serie de *papers* del 5º Simposio Internacional de la Asociación Calvinista de Filosofía, realizado en los Países Bajos, y “Liberalism and Religion”, publicado como capítulo en *The Cambridge Companion to Liberalism* del 2015, libro que explora el liberalismo como una tradición de pensamiento político. Abordaremos los textos mencionados de forma sistemática, y no en el orden cronológico que fueron publicados.

Wolterstorff identifica que la interpretación de democracia liberal occidental está siendo dominada los últimos años por lo que él llama *liberalismo de razón pública*¹²⁷. Existen diferentes versiones de éste en varios autores: John Rawls, Richard Rorty, Gerard

Notre Dame Press. 1988), *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge University Press. 1995), *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge University Press. 1996), *Religion in the Public* con Robert Audi (Rowman and Littlefield. 1997), *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge University Press. 2001), *Educating for Life: Reflections on Christian Teaching and Learning*. (Baker Academic. 2002), “An Engagement with Rorty” en *The Journal of Religious Ethics* (Vol. 31, No. 1, 2003, pp. 129–139), *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education* (Eerdmans Publishing Co. 2004), *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton University Press. 2008), *Inquiring about God: Selected Essays, Volume I* editado por Terence Cuneo (Cambridge University Press. 2009), *Practices of Belief: Selected Essays, Volume II* editado por Terence Cuneo (Cambridge University Press. 2009), *Justice in Love* (Eerdmans Publishing Co. 2011), *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology* (Cambridge University Press. 2012), *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy* editado por Terence Cuneo (Oxford University Press. 2012), *Art Rethought: The Social Practices of Art* (Oxford University Press. 2015).

¹²⁷ Cf. en Nicholas Wolterstorff, *Understanding... Op. Cit.*, p. 114

Gaus y Robert Audi. Desde que apareció en 1993 el libro *Liberalismo político* de John Rawls, los filósofos políticos se han dedicado a estudiar la idea de *razón pública*. Esta idea es producto de un hecho que podemos ver diariamente: En las democracias liberales occidentales, conformadas por sociedades pluralistas, la gente tiene posiciones radicalmente distintas sobre asuntos políticos. Cuando Wolterstorff expone la interpretación rawlsiana de la idea de gobernabilidad en la democracia liberal, cita a Rawls para explicar en sus palabras este punto: “Una sociedad democrática moderna está caracterizada no simplemente por un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas sino por un pluralismo de doctrinas comprensivas razonables incompatibles”¹²⁸. Aquí debemos ser cautelosos en decir que compartimos el diagnóstico de los liberales de razón pública sobre la presencia de doctrinas incompatibles en las sociedades pluralistas occidentales; lo que no compartimos es la solución que encuentran a este problema.

Estas posiciones se articulan desde distintas comprensiones de la vida, y de lo que se entiende por qué es el *bien*; John Rawls les llama *doctrinas comprensivas*, por su carácter omni-comprensivo. Algunas personas, frente a temas como el aborto o el matrimonio igualitario, asumen una posición de acuerdo a lo que enseña la Biblia, porque la reconocen como revelación de Dios, en cambio otras personas son ateas, y no están dispuestas a debatir o que se legisle en base a una supuesta revelación divina. Para algunos el Estado debería actuar en base a una creencia, pero para otros ninguna creencia debería ser tomada en cuenta en el actuar del Estado. Frente a esta pluralidad de opiniones que se pueden encontrar en nuestra sociedad, y a la imposibilidad de un consenso, los liberales de razón pública proponen que para evitar las opiniones en conflicto en materias legislativas, uno debería dejar de lado su comprensión del bien. Los liberales de razón pública apuntan a que se deben dejar fuera del espacio público las doctrinas omni-comprensivas religiosas porque éstas apelan a una verdad determinada. Ejemplo: Si las personas que profesan algún tipo de religión convencional no quieren que se legisle a favor del matrimonio igualitario porque la Biblia lo prohíbe, entonces estas personas no deberían usar esto como argumento

¹²⁸ John RAWLS, *Political Liberalism*, p. xvi. Traducción nuestra. El texto original dice: A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines.

en discusiones legislativas, ya que las personas ateas no tendrían por qué actuar conforme a principios que no aceptan; las personas religiosas estarían mostrando falta de respeto y un intento de coacción hacia quienes no lo son. No pretendemos estar dando una explicación cabal del liberalismo de razón pública, y menos de John Rawls, ya que Wolterstorff se ha enfrentado a varios autores, muy distintos unos de otros, y que hablan del mismo tema pero que no han tenido la misma influencia de Rawls en el medio hispanoparlante. Aunque se trata de una discusión técnica de filosofía política sobre argumentos válidos en la vida pública, existen versiones populares y semi-populares de la misma idea.

En su artículo *From liberal to plural*, Wolterstorff expone lo que ya hemos abordado en los dos capítulos anteriores. Para el liberalismo, resultado de la nueva estructura social que trajo la Modernidad, es fundamental la distinción de esfera privada y pública. El liberal propone que para la vida de la esfera pública, los ciudadanos no usen como fuente de interpretación y valor las tradiciones representadas por religiones que compiten en sus visiones de lo bueno¹²⁹, particularmente en la esfera política y en la académica. El liberal insiste, según Wolterstorff, en que el debate en la esfera pública debe ser conducido apelando a una fuente común y neutral¹³⁰.

Wolterstorff es crítico de esta posición, porque como ya hemos presentado, los argumentos religiosos no son aceptados en la razón pública. Ante esto, plantea lo siguiente: el liberalismo de razón pública tiene mucho menos respecto por las personas. Se debe, según él, a que los liberales de razón pública no tienen respecto por las doctrinas omni-comprehensivas de todos, sólo por las que ellos consideran *razonables*. En el caso que se defienda una doctrina omni-comprehensiva que no sea aceptada como razonable, se es excluido. Queda preguntarnos: para el liberalismo de razón pública ¿Qué es una doctrina omni-comprehensiva razonable? Y la respuesta es: una que acepta la razón pública. Con esto se refieren a que si uno entrega argumentos independiente de las opiniones de quienes los rechazan, uno no es razonable. El liberalismo de razón pública, según sus defensores, sería respetuoso y no coactivo con los que aceptan sus ideas. Por lo tanto, se genera

¹²⁹ Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF. "From liberal to plural". En: *Christian Philosophy at the Close of the twentieth century-Assessment and perspective*, editado por Sander GRIFFIOEN, p. 206.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 207.

implícitamente un *grupo de legitimación* y los que están afuera de éste no son considerados. Sobre este asunto, Wolterstorff dice:

“Todos los liberales de razón pública declaran que los ciudadanos de cierto tipo son irrelevantes para determinar la permisibilidad de defender en público y votar cierta legislación. (...) Es conocido que Rawls desdeña el bando de los que no son *razonables*, siendo estos los que no asumen las ideas subyacentes de los ciudadanos como personas libres e iguales o de la sociedad como un sistema justo de cooperación en el tiempo. Para aquellos cuya doctrina comprensiva les lleva a no ser razonables de esta manera, Rawls declara que esa doctrina es ella misma no razonable”¹³¹.

Según esta idea, existirá un sector de la población cuyas opiniones quedan desplazadas del ámbito público por no ser parte de una supuesta fuente común y neutral. Otra consecuencia de la lógica con la que funciona el liberalismo de razón pública es que algunos de los que permanecen en el *grupo de legitimación* no necesariamente tendrán que dar sus opiniones sobre leyes porque se da por hecho que de alguna forma, las aceptarían. Wolterstorff lo explica de la siguiente manera:

“Ningún liberal de razón pública sostiene que, habiendo excluido a ciertos tipos de ciudadanos del grupo de legitimación, podamos decir ahora que una condición para ser aceptable para defender y votar alguna legislación propuesta es que uno juzgue que todos los que permanezcan en el grupo tengan una razón buena y decisiva (...) para creer que la legislación sería algo bueno. Nunca existe ese grado de acuerdo y podemos decir con seguridad que nunca lo habrá. Es por esta razón por la que todos los liberales de la razón pública recurren a hablar de lo que *creerían* los que están en el grupo de legitimación”¹³².

¹³¹ Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding... Op. Cit.*, p. 81. Traducción nuestra. El texto original dice: All public reason liberals first declare that citizens of certain sorts are irrelevant to determining the permissibility of advocating in public and voting for some piece of legislation (...) Rawls famously sets off to the side those who are not “reasonable”, these being those who do not endorse “the underlying ideas of citizens as free and equal persons and of society as a fair system of cooperation over time”. For those whose comprehensive doctrine leads them to be unreasonable in this way, Rawls declare that that doctrine is itself unreasonable.

¹³² *Ibíd.*, pp. 83-84. Traducción nuestra. El texto original dice: No public reason liberals holds that, having excluded certain sorts of citizens from the legitimation pool, we can now say that a condition of its being acceptable to advocate in public and vote for some proposed piece of legislation is that one judges that everyone who remains in the pool has a good and decisive reason (...) for believing that the legislation would be a good thing. There never is that degree of agreement, we can say with confidence that there never will be. It’s for this reason that public reason liberals all resort to speaking of what those in the legitimation pool would believe.

El liberalismo de razón pública tiene el arrojo de plantear que si algunas personas no tienen una buena disposición o no asumen una condescendencia hacia propuestas de leyes que provienen de argumentos *razonables*, es porque probablemente no están bien informados o no han tenido la oportunidad de reflexionar con mayor claridad y profundidad sobre ese tema. Esto no demuestra más que cierto grado de soberbia del liberalismo de razón pública, respecto a la legitimidad de los argumentos que cree *razonables*.

Es importante notar que aunque a una persona creyente se le da la posibilidad de articular argumentos *razonables* según el criterio de los liberales de razón pública, es puesta en una gran desventaja. El requisito de no argumentar desde la propia religión presupone a un ciudadano occidental en el que su cultura y religión están nítidamente divididas, pero consideremos que en algunos pueblos cultura y religión son una misma cosa. Por ejemplo, en los mapuches, su cultura y religión están inseparablemente unidas, al punto que es difícil entender una sin la otra, por lo que, al momento de tener incidencia pública, sus argumentos se fundarán en sus creencias ¿es justo que a esas personas se les exija que construyan sus argumentos políticos excluyendo su dimensión religiosa? En realidad se les va a estar pidiendo que dejen de lado su cultura también; de ser así, el ciudadano liberal se estará deshaciendo totalmente de su interlocutor. Podría ser que tales personas hagan un esfuerzo por separar su argumentación política de su cosmovisión, pero si no lo logran, quedarían en una posición muy desfavorable.

3.3. Alternativa para una voz pública de las convicciones religiosas

¿Cuál sería la alternativa que propone Wolterstorff? “el igual derecho de los ciudadanos a una completa voz política”¹³³, para ser ejercida explícita e implícitamente y con garantías y limitaciones constitucionales. Esta propuesta es una interpretación alternativa a la idea de gobernabilidad y que Wolterstorff llama *interpretación de igual voz política* de la democracia liberal. Para Wolterstorff, en este igual derecho a una completa voz política reside el corazón de la democracia liberal, y no en la razón pública.

¹³³ *Ibíd.*, p. 113. Traducción nuestra. El texto original dice: The equal right of citizens to full political voice.

Esta alternativa da el espacio para que cualquier persona que tenga la oportunidad en el ámbito público, pueda dar sus argumentos por los motivos que crea correctos, sin ningún tipo de restricción como los que pone el liberalismo de razón pública. Mientras se le permita defender su postura política a la persona, aunque después una votación le sea desfavorable, no se le ha tratado de manera injusta. Wolterstorff cree que “no hay razón para suponer que la ética del ciudadano en una democracia liberal incluya una restricción en el uso de las razones religiosas en decisiones y discusiones de asuntos políticos”¹³⁴. Él ve que los ciudadanos usan y deben usar las razones que ellos crean apropiadas, incluyendo, por supuesto, las razones religiosas¹³⁵.

Wolterstorff sugiere que la idea implícita de gobierno de una democracia liberal tiene dos componentes. Primero, todo ciudadano adulto tiene un igual derecho para una completa voz política, y segundo, que el ejercicio de esta voz tiene lugar dentro del marco que establecen los límites constitucionales, con un sistema legal que protege a los ciudadanos de las demás personas para que tengan derecho a una completa voz política.

La propuesta de Wolterstorff nos lleva naturalmente a la pregunta ¿qué pasa si la mayoría aprueba leyes que no tienen ninguna razón de ser? ¿Deberíamos aceptar esas leyes sólo porque fueron aprobadas por la mayoría? Wolterstorff tiene clara esta dificultad. En su propuesta de igual voz política, la opinión de la mayoría tiene ciertas restricciones constitucionales, como ya lo hemos expuesto unas líneas atrás. En el comentario de Wolterstorff, el componente de estos límites constitucionales sería más histórico que sistemático.

Históricamente, estos límites constitucionales han sido los “derechos naturales de los ciudadanos”¹³⁶ y la acción del Estado para la protección de estos derechos:

“Sostengo que no es la razón pública ni el deber rawlsiano de civilidad lo que se encuentra en el centro de la democracia liberal, sino el igual

¹³⁴ Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in... Op. Cit.*, pp. 111-112. Traducción nuestra. El texto original dice: No reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 112.

¹³⁶ Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding... Op. Cit.*, p. 133. Traducción nuestra. El texto original dice: The natural rights of citizens.

derecho a una completa voz política, ejercitando esta voz dentro de los límites constitucionales en los poderes del gobierno y sin infringir los límites legales, por ciudadanos con el derecho de sus compatriotas para ejercitar libremente su completa voz política”¹³⁷.

¿Cuáles serían esos derechos que limitan a la mayoría? Wolterstorff presenta algunos de los que podría considerar como parte de una lista *estándar*: derecho de libertad religiosa, derecho de expresión, etc.

Otro asunto que Wolterstorff propone unos años antes en el libro *Religion in the Public Square: The place of religious convictions in political debate*, es que las convicciones religiosas no debiesen ser un problema en una democracia liberal ya que lo que debería importar de los argumentos es su contenido, no los fundamentos por los cuales se dan. Sobre este asunto Pedro Jesús Pérez Zafrilla nos aclara: “Decir, como hacen los liberales, que expresar razones religiosas supone violar el deber de respeto mutuo, en realidad constituye una desviación interesada del tema central, que debe ser el contenido de las propuestas, no las razones en que se apoyan”¹³⁸. En el mismo libro, Wolterstorff apela a que el respeto se da por la aceptación de las diferencias en los argumentos, no por la exclusión de los que tienen una matriz religiosa. Ahondando más en este tema, Wolterstorff sostiene que, en primer lugar, el respeto tiene relación a nuestro *modo* de discutir y debatir en la arena pública; es en nuestro modo de argumentar que mostramos o no respeto por la otra persona. Nuestra discusión debe ser conducida con *civilidad*. La civilidad debe ser una virtud que forma parte de la ética del ciudadano¹³⁹. Ante esto queda preguntarse ¿Qué es virtud? ¿Cuál es el modo de discusión y debate? ¿Cuál es el respeto que la particularidad de la otra persona requiere? Wolterstorff responde estas preguntas diciendo que “ellos requieren escuchar a la otra persona con una disposición para aclarar y dejar que sea cambiada su forma de pensar”¹⁴⁰. En segundo lugar, excepto por

¹³⁷ *Ibid.*, p. 125. Traducción nuestra. El texto original dice: I hold that it is not public reason and the Rawlsian duty of civility that lie at the heart of liberal democracy but the equal right to full political voice, this voice to be exercised within constitutional limits on the powers of government and within legal limits on the infringement by citizens on the right of their fellow citizens to freely exercise their full political voice.

¹³⁸ Pedro Jesús PÉREZ ZAFRILLA. “Una nueva ética del respeto para la democracia actual”. En: *Res Pública*, 2009, vol. 1, p. 534.

¹³⁹ Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in... Op. Cit.*, p. 112.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 112-113. Traducción nuestra. El texto original dice: They require listening to the other person with a willingness to learn and to let one’s mind be changed.

circunstancias extremas, el debate debe ser conducido y resuelto en acuerdo con las reglas provistas por la ley del país y las provisiones de la Constitución¹⁴¹; esto quiere decir que la argumentación debe ser conducida de acuerdo a las leyes existentes.

Es necesario, según Wolterstorff, que nuestra política no sólo rinda honor y respeto a nuestras similitudes como libres e iguales, sino también a nuestras particularidades, porque nuestras particularidades son “constitutivas de nuestras identidades narrativas”¹⁴². Un punto no menor, es que de hecho, al ser excluidos los argumentos religiosos de la arena pública, se está infringiendo la libertad de ejercicio de la religión ¿Por qué? Porque Wolterstorff entiende como libre ejercicio de la religión no sólo la libertad de realizar rituales comunitarios o actos de devoción privada, sino también la libertad de ejercer la religión en las distintas actividades del diario vivir¹⁴³.

Wolterstorff defiende lo que él llama la *posición con-social*. Para explicar esta posición primero aclara dos asuntos en relación a la posición liberal. Primero, repudia la pretensión de una fuente independiente para la argumentación y la imposición de una restricción moral en el uso de las razones religiosas. Segundo, interpreta el requerimiento de neutralidad en el hecho de que el Estado debe ser neutral con respecto a las religiones y otras perspectivas omni-comprehensivas presentes en la sociedad, requiriendo *imparcialidad* y no *separación*¹⁴⁴. Ya habiendo expuesto estos dos temas, va a su punto, y que es que las personas que son parte de la posición con-social desean garantías para los ciudadanos, aunque tengan como base una religión o irreligión, con mucha libertad posible para vivir sus vidas como ellos crean. En las dos observaciones que hace previo a presentar la posición con-social que defiende, ve que las personas que promueven la posición liberal recomiendan políticas incompatibles con la idea de democracia liberal. Wolterstorff nota que la posición liberal recomienda restricciones a las razones religiosas, infringiendo el libre ejercicio de la religión¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 111. Traducción nuestra. El texto original dice: Constitutive of our narrative identities.

¹⁴³ Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF, *Liberalism... Op. Cit.*, p. 288.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁴⁵ *Ibíd.*

Wolterstorff también sostiene que existe una base moral de la democracia liberal constitucional. Los detractores de esta idea argumentan que la democracia liberal constitucional no es más que un modo de vida. La evidencia que generalmente se cita para defender esta posición es que la democracia liberal constitucional se construye sin leyes que sean la expresión de alguna visión unificada de religión y moral. Para Wolterstorff, la base moral de la democracia liberal constitucional está en que todos los ciudadanos adultos, independiente de sus doctrinas omni-comprehensivas deben ser tratados en virtud de que tienen igual derecho al ejercicio de una completa voz política. Está tipificado también en el hecho de que la Constitución¹⁴⁶ prohíbe al gobierno violar los derechos naturales fundamentales de los ciudadanos; se prohíbe al gobierno violar la dignidad inherente a ellos¹⁴⁷:

“El igual derecho de los ciudadanos adultos en una democracia liberal constitucional para el ejercicio de una completa voz política, y el derecho constitucional de ciudadanos en general para un gran número de libertades fundamentales frente al Estado, da a los ciudadanos en democracia liberales un extraordinario grado de libertad”¹⁴⁸.

Wolterstorff reconoce en el derecho de los ciudadanos para vivir la vida como ellos la ven, lo que constituye el núcleo de la idea de gobierno de la democracia liberal constitucional¹⁴⁹. En la interpretación de igual voz política de la democracia liberal constitucional que él propone, la libertad que los ciudadanos disfrutan es una consecuencia de la idea de gobierno, no es en sí la idea de este. Esta idea repercute en el hecho de que el ejercicio de voz política se debe hacer como un compromiso moral.

Wolterstorff identifica dos caminos para el ejercicio de una voz política como un compromiso moral, o como también llama *actividad política democrática con base mora*¹⁵⁰, y estos son *organización de base amplia*¹⁵¹ y *organización de movimientos*¹⁵². Las

¹⁴⁶ WOLTERSTORFF se está refiriendo a la Constitución de Estados Unidos.

¹⁴⁷ Cf. en Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding... Op. Cit.*, p. 137.

¹⁴⁸ *Ibíd.* Traducción nuestra. El texto original dice: The equal right of adult citizens in a constitutional liberal democracy to exercise their full political voice, and the constitutional right of citizens in general to a large number of fundamental freedoms vis á vis the state, gives to citizens in liberal democracies an extraordinary degree of freedom.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 157. Traducción nuestra. El texto original dice: morally based democratic political activity.

¹⁵¹ Traducción nuestra. El texto original dice: broad-based organizing.

organizaciones de base amplia son asociaciones que reclutan como miembros a instituciones sin fines de lucro seculares como religiosas, desde sinagogas hasta escuelas públicas. Cada institución aporta con una cuota, con el fin de que la organización de base amplia sea independiente, sin pertenencia a un partido político y libre de recibir financiamiento gubernamental. Estas instituciones tienen por objetivo capacitar, buscando la transformación social. Además buscan el fortalecimiento interno de las instituciones miembros y la creación de medios para que las familias comunes y corrientes puedan participar del proceso político. Una de estas organizaciones de base amplia es la Industrial Areas Foundation de Estados Unidos y se describe a sí misma como una *universidad de la vida pública* enseñando a los ciudadanos el proceso democrático en el sentido más amplio posible.

La organización de movimientos es el componente organizado de un movimiento social, esto quiere decir que se trata de la organización cuyas funciones es coordinar los movimientos, siendo ellos sólo un número limitado de personas, no todas las que están adheridas. Estas organizaciones le dan un cause al movimiento y son necesarias para que éste sobreviva y tenga éxito. Por ejemplo, el *movimiento de derechos civiles* en Estados Unidos estuvo coordinado por organizaciones específicas; es a estas organizaciones que nos referimos.

Los dos caminos que plantea Wolterstorff como ejemplo, aceptando que se trata de una generalización sobre formas de actividad política democrática con base moral, se encuentran en contraste al proyecto central de los liberales de razón pública, que tratan de articular la ética del ciudadano en la deliberación y decisión política, como un *deber de civilidad*. Para Wolterstorff esta perspectiva de los liberales de razón pública es una visión miope, porque se focaliza exclusivamente en una forma de actividad política con base moral, y no sólo eso, sino que se centra de manera particular en el tipo de razones que uno debe emplear cuando se involucra en esta actividad y lo que se debe hacer en el caso que las razones de uno fallen al tratar de convencer de nuestra posición a los demás ciudadanos¹⁵³. Aunque Wolterstorff reconoce que es una visión miope centrarse en la

¹⁵² Traducción nuestra. El texto original dice: movement organizing.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 160.

deliberación y decisión política habiendo otras tantas formas de actividad política con base moral, asume que esta forma de actividad política está presente en el contexto de la organización de base amplia y de la organización de movimientos¹⁵⁴. Él propone que la forma correcta en la que debe ser conducida este tipo de actividad política es por medio del modelo de *convergencia en una política particular desde diversos puntos de vista ideológicos*¹⁵⁵ y no según el tipo de consenso que propone el liberalismo de razón pública por medio de la *aplicación de una política particular de principios generales compartidos*¹⁵⁶. Para esto, según Wolterstorff, debemos estar dispuestos a que la diversidad de sectores ideológicamente distintos sea capaz de converger en la resolución de un asunto y que producto de esto, los que pierdan en el voto, deben estar dispuestos a asumir que han perdido¹⁵⁷. No cabe duda que mientras más diversidad de orientaciones religiosas y filosóficas hay, mayor es la dificultad para asegurar esa convergencia¹⁵⁸.

3.4. Consideraciones sobre los argumentos religiosos en el debate público en relación a nuestra realidad nacional

Vemos en la tesis de Wolterstorff sobre el derecho de todo ciudadano adulto a una completa voz política, consonancia con nuestra hipótesis sobre la legitimidad de los argumentos religiosos en el espacio público. Esto, claro, porque Wolterstorff es un ferviente cristiano que ve en el liberalismo de razón pública una amenaza a la voz política de todos los ciudadanos.

Nuestra diferencia con la posición de Wolterstorff se basa en la afirmación que hace cuando dice que todo ciudadano adulto debe tener derecho para ejercer su voz política con

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵⁵ Traducción nuestra. El texto original dice: convergence on a particular policy from ideologically diverse standpoints.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 172. Traducción nuestra: El texto original dice: application to a particular policy of shared general principles.

¹⁵⁷ La diversidad supone un desafío para los creyentes, del que deben estar conscientes. Manfred Svensson lo dice de la siguiente forma: "En el contexto pluralista el argumento religioso no se impone por una autoridad ampliamente reconocida, sino que se ve forzado a desplegar lo mejor que tenga en capacidad de persuasión, impelido también a la participación en procesos de deliberación que implican la atenta escucha de la contraparte". Manfred SVENSSON. "El matrimonio homosexual y los argumentos religiosos en la vida pública" En: *Matrimonio en conflicto. Visiones rivales sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo*, editado por Manfred SVENSSON y Mauro BASAURE, p. 55.

¹⁵⁸ Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding... Op. Cit.*, p. 173.

garantías y “limitaciones constitucionales”¹⁵⁹. Debemos entender que el contexto de Wolterstorff es distinto al nuestro ¿y cuál sería ese contexto? Que la Constitución de los Estados Unidos de América ha sido siempre la misma, sólo ha sufrido enmiendas, desde que se creó en 1787, en cambio Chile ha tenido tres constituciones, además de algunos proyectos constitucionales previos. Esto muestra que Chile tiene cierta estabilidad constitucional, ubicándolo en esta materia sobre el resto de los países de Latinoamérica. Además, esta estabilidad se encuentra dada por los tratados internacionales a los que está suscrita nuestra nación, mitigando el peligro de los cambios. Aún así, a nuestro parecer, el marco regulatorio es mucho más firme en el contexto estadounidense, sobre todo pensando que los tratados internacionales podrían sufrir modificaciones, y a las que Chile podría adherir. El problema de la propuesta de Wolterstorff en nuestro país se suscita porque la Constitución actual, de 1980, podría fijar los límites para el ejercicio de la voz política, pero al redactarse una nueva Constitución, considerando además que para esta fecha estamos en medio de un proceso constituyente, esas limitaciones podrían cambiar, ampliándose o restringiéndose aún más.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 113.

CONCLUSIONES

Habiendo realizado nuestra investigación bajo el título *Los argumentos religiosos en el espacio público: Una revisión de la propuesta de Nicholas Wolterstorff en sus obras publicadas entre los años 1995-2015*, debemos indicar que las conclusiones principales a las que hemos llegado y que buscan cumplir con los objetivos planteados en el proyecto de tesis presentado, y con el camino de investigación trazado, son las siguientes:

Afirmamos que el capítulo XXIII de la CFW no da una respuesta explícita a la especificidad del problema que enfrentamos, ya que fue redactada y revisada en una época distinta a la nuestra, en la que se tenía una comprensión teocéntrica de la vida, y por lo mismo, una aceptación de la religión en los asuntos públicos. Aun siendo así, vemos en ella el marco de referencia para abordar el tema en sintonía con la tradición cristiana y con una cosmovisión bíblica, pudiendo hacer planteamientos nuevos y al mismo tiempo siendo fieles al documento confesional.

Concluimos también que las tradiciones teológicas no son estáticas; ellas evolucionan por distintos factores. Un claro ejemplo de esto es el párrafo III del capítulo XXIII de la CFW con sus modificaciones. El Sínodo de Nueva York y Filadelfia que modificó el párrafo III se hace cargo de la realidad como religiosamente heterogénea, fenómeno que también tiene su paralelo en la tradición Católica romana con la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II.

Creemos que la misma evolución en la tradición de pensamiento se da dentro del neocalvinismo. Desde Guillermo Groen van Prinsterer a Nicholas Wolterstorff hay una apertura hacia la aceptación de la realidad religiosamente heterogénea. Aún más, desde Kuyper ya se va cristalizando una comprensión de sociedad pluralista como propuesta neocalvinista contra la uniformidad que trae consigo la secularización. En el caso de Wolterstorff esto es distintivo porque él asume explícitamente la opción por el pluralismo, quedando de manifiesto en su propuesta sobre la democracia liberal.

Sostenemos que desde nuestra perspectiva sí son legítimos los argumentos religiosos en el espacio público, no teniendo que cumplir estos ninguna pretensión de

neutralidad ni de universalidad, o como lo plantea Wolterstorff, el derecho de todo ciudadano adulto a tener una completa voz política. Las personas creyentes forman sus opiniones políticas en base a sus creencias religiosas, así que no se les debería coartar la oportunidad de presentar sus posiciones. Como opina Wolterstorff, y de lo que ya nos hemos hecho eco, los argumentos religiosos en asuntos políticos no son más *peligrosos* que los argumentos seculares. Los liberales de razón pública tienen una opinión parcial y con intereses creados al querer validar sólo cierto tipo de argumentos, arguyendo la protección de la sana convivencia; seguridad que tampoco se da por sí con la validez sólo de argumentos no religiosos.

Es una falacia creer que los argumentos religiosos son por naturaleza impositivos. Es una visión miope, como lo plantea Wolterstorff, tener la atención puesta en el peligro que posee la religión en la política e ignorar el igual o mayor peligro que poseen las causas seculares. El liberalismo de razón pública apela al respeto y la convivencia social para excluir a las razones religiosas del espacio público, pero resulta ser más irrespetuoso al quitar la posibilidad de una voz política a cierta clase de ciudadanos, creando un grupo de legitimación, cuyas opiniones sí serían las válidas. La diversidad de opiniones con sus particularidades enriquece el debate político.

Creemos que es maliciosa la posición del liberalismo de razón pública frente al hecho que no siempre tendrán que dar sus opiniones sobre asuntos públicos las personas que permanecen en el grupo de legitimación, porque se da por sentado que aceptarían las opiniones supuestamente razonables, o que por lo menos las aceptarían si estuvieran bien informados.

El respeto en el espacio público se da en la aceptación de las diferencias en los argumentos y en la forma que estos se plantean, no en la exclusión de cierto tipo de argumentos a favor de los que serían razonables, según el criterio del supuesto grupo de legitimación. Como plantea Wolterstorff, la importancia para el resto de los ciudadanos debería estar en el contenido de los argumentos y no en la fuente de estos. Además, el respeto se debe dar no sólo en los argumentos propiamente tal, sino también en las particularidades de cada persona, que son parte fundamental de su identidad.

Afirmamos que al ser la posición de Wolterstorff la más amplia en cuanto a la posibilidad que deben tener todos los ciudadanos de una completa voz política, cualquier otra alternativa para buscar solución al problema de legitimidad o no de los argumentos religiosos en el espacio público, es coercitiva, porque excluye o condiciona este tipo de argumentos. Ante la secularización de las sociedades modernas y la paulatina exclusión de la religión de los asuntos públicos, nuestra tesis ha servido para confirmar a través de Wolterstorff, que posiblemente la tradición neocalvinista sea la única que nos provee un marco filosófico coherente para construir una crítica al liberalismo de razón pública, lejos de cualquier discurso fundamentalista irreflexivo.

Por último, aceptamos la dificultad sobre cómo definir los límites constitucionales para el ejercicio de la voz política. Entendemos que so pretexto de incredulidad o religión, no se debería deliberar alguna aberración que los ciudadanos se vean obligados a aceptar. Como ya hemos expuesto en la conclusión del tercer capítulo, no tenemos conocimiento si ya se ha estudiado como solucionar este problema, para no quedar a la deriva de lo que la ley positiva determine, asumiendo que no necesariamente todo lo legal es correcto. Creemos que en esta ocasión este asunto no necesita mayor atención ya que el tema central de nuestra investigación es la legitimidad o no de los argumentos religiosos, no una de las aristas a la defensa de la legitimidad. Consideramos que este es un subtema que se desprende y que a futuro podría estudiarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Michael H. (ed.). “DECLARATION OF SAVOY” [en línea]. En: <<http://www.creeds.net/congregational/savoy/>> [Consulta: 20 de Junio 2016].
- BARDON, Aurélia. “Religious Arguments In Political Discussion: A Theory Of Public Justification”. Columbia University, 2014. En: <<http://dx.doi.org/10.7916/D8WS8RF0>> [Consulta: 20 de Septiembre 2016]
- BOLT, John. “Whose Liberty? Which Religion?: Acton and Kuyper” [en línea]. *Acton Institute*, s. f. En: <www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-9-number-1/whose-liberty-which-religion-acton-and-kuyper> [Consulta: 18 de Octubre 2016]
- BRATT, James. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2013.
- . *Dutch Calvinism in modern America: a history of a conservative subculture*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2002.
- CALVIN, Jean. *Institution de la religion chrétienne*. Editado por WELLS, Paul y DE VÉDRINES, Marie. Aix-en-Provence: Kerygma, 2009.
- CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Grand Rapids: Desafío, 2012.
- CAVANAUGH, William. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CHAPLIN, Jonathan. *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
- CHAPLIN, Jonathan, y HORDERN, Joshua. “Guest Editorial”. En: *Studies in Christian Ethics*, 2010, vol. 23, n° 2, pp. 115–117.
- CICERÓN. *Las Leyes*, s. f. En: <[https://historicodigital.com/download/Cicero%20Marco%20Tulio%20-%20Las%20Leyes%20\(bilingue\).pdf](https://historicodigital.com/download/Cicero%20Marco%20Tulio%20-%20Las%20Leyes%20(bilingue).pdf)> [Consulta: 23 de Octubre 2016].
- COLE, Garry Z. “John Calvin on Civil Government”. En: *Journal of Western Reformed Seminary*, 2009, vol. 16, n° 2, pp. 18–23.
- CUNNINGHAM, Frank. “The Conflicting Truths of Religion and Democracy”. En: *Social Philosophy Today*, 2005, vol. 21, pp. 65–80.
- DE MATTOS, Luiz Roberto França. “Nicholas Wolterstorff e a Ética Social do Calvinismo Holandês”. En: *Fides Reformata*, 2001, vol. 6, n° 1.

DOOYEWEERD, Herman. *Las raíces de la cultura occidental: las opciones paganas, secular y cristiana*. Barcelona: CLIE, 1998.

———. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Traducido por RIBEIRO, Guilherme Vilela y DE SOUZA, Rodolfo Amorim Carlos. São Paulo: Hagnos, 2010.

ECHEVERRÍA, Rafael. *El Búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*. Santiago: JC Sáez, 2005.

FARISH, Leah. “The First Amendment’s Religion Clauses. The Calvinist Document that Interprets Them Both”. En: *Journal of Religion & Society*, 2010, vol. 12, pp. 1–22.

FEDIAKOVA, Evguenia. “Fundamentalismos protestantes en Chile y modernidad”. En: *Revista UNIVERSUM*, 2001, n° 16, pp. 77–99.

———. “Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política”. En: *Revista de Ciencia Política*, 2002, vol. 12, n° 2, pp. 32–45.

GODFREY, Robert W. “Calvino e o Calvinismo nos Países Baixos”. Editado por REID, Stanford W. En: *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

GODOY, Oscar. “Democracia y razón pública en torno a John Rawls”. En: *Estudios Públicos*, 2001, vol. 81, pp. 40–67.

GÓMEZ RINCÓN, Carlos Miguel. “La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad”. En: *Ideas y Valores*, 2015, vol. 64, n° 157, pp. 71–90.

HABERMAS, Jürgen, y RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducido por VALLESPÍN, Fernando. Madrid: Paidós, 1998.

HAUERWAS, Stanley. “Religion in the public sphere”. En: *European Journal of Philosophy*, 2016, vol. 14, n° 1, pp. 1–25.

HAUERWAS, Stanley, y BAXTER, Michael. “The Kingship of Christ: Why Freedom of Belief Is Not Enough”. En: *DePaul L. Rev.*, 1992, vol. 42, pp. 107–27.

HODGE, Charles. “The Relation of Church and State”. *The Trinity Review*, 1988, pp. 1–9.

HUGH, Franklin B., y WEED, Albany, eds. *American Constitutions vol. I*. Parsons & Co, 1872.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Buenos Aires: Prometeo, 2010.

KROLL, Woodrow. *Taking back the good book: How America forgot the Bible and why it matters to you*. Wheaton: Crossway, 2007.

KUYPER, Abraham. *Calvinism: The Origin and Safeguard of our Constitutional Liberties*. Dallas: Bibliotheca Sacra, 1895.

———. *Conferencias sobre el Calvinismo*. San José: CLIR, 2010.

———. “Soberanía de las esferas”. *Estudios Evangélicos*. En: <<http://estudiosevangelicos.org/soberania-de-las-esferas/>> [Consulta: 24 de Agosto de 2016].

LARA NIETO, María del Carmen, y RUBIO FERRERES, José María. “Reflexiones sobre la presencia de la religión en la esfera pública plural y democrática”. En: *Gazeta de Antropología*, 2011, vol. 27, n° 1, pp. 1–10.

LODGE, Henry Cabot. *Alexander Hamilton*. Houghton: Mifflin, 1887.

MARCEL, Pierre, ed. “CONFESSION DE FOI DE LA ROCHELLE”. Kerygma. En: <www.leboncombat.fr/wp-content/uploads/2013/09/Confession-de-Foi-de-la-Rochelle.pdf> [Consulta: 2 de Septiembre de 2016].

MILBANK, John. *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder, 2004.

MILLER, Darrow. *Vida, trabajo y vocación. Una teología bíblica del quehacer cotidiano*. Tyler: JUCUM, 2011.

MORANO, Malcolm. “The Role of Religious Reasons in the Liberal Democracy”. En: *Res Cogitans*, 2014, vol. 5, n° 1, pp. 111–120.

MUÑOZ, Jonathan. “Aclarando la suscripción confesional”. *Para cultivar un jardín*, 24 de Marzo de 2014. En: <<https://jonathanmunozv.wordpress.com/tag/suscripcion-confesional/>> [Consulta: 26 de Octubre 2016].

PEARCEY, Nancy. *Verdad total. Libera el cristianismo de su cautiverio espiritual*. Tyler: JUCUM, 2014.

PÉREZ ZAFRILLA, Pedro Jesús. “Una nueva ética del respeto para la democracia actual”. En: *Res Pública*, 2009, vol. 1, pp. 529–535.

PRESBYTERIAN CHURCH IN THE USA. BOARD OF EDUCATION, ed. *Records of the Presbyterian Church in the United States of America: Embracing the Minutes of the General Presbytery and General Synod, 1706-1788*. Nueva York: Arno Press & The New York Times, 1969.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. “O neocalvinismo holandês: autores e temas”. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST* 1, 2012, pp. 1701–1716.

RAWLS, John. “La idea de una razón pública”. En: *Isegoría*, 1994, n° 9, pp. 5–40.

- . *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1995.
- . *Political liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 2005.
- SHIFFRIN, Steven. “Religion and Democracy”. En: *Notre Dame Law Review*, 1999, vol. 74, n° 5, pp. 1631–1656.
- SMITH, James K.A. “Reforming Public Theology: Neocalvinism and Pluralism”. En: *Herman Bavinck Lecture*, 27 de Junio 2016. Kampen: Theological University Kampen.
- . “Revolutionism and our Secular Age”. *Join the Anti-Revolutionary Party*, 1 de septiembre de 2016. En: <<https://www.cardus.ca/comment/article/4927/revolutionism-and-our-secular-age/>> [17 de Octubre 2016].
- SPYKMAN, Gordon J. *Teología reformacional: un nuevo paradigma para hacer la dogmática*. Grand Rapids: Evangelical Literature League, 1994.
- SVENSSON, Manfred. “El matrimonio homosexual y los argumentos religiosos en la vida pública” En: *Matrimonio en conflicto. Visiones rivales sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo*, editado por SVENSSON, Manfred y BASAURE, Mauro, 49–73. Santiago: Cuarto Propio, 2015.
- TROTTER, Lawrence C. “Credos, Confesiones y Catecismos.” Seminario Reformado Guadalajara, s. f.
- VAN DER SLIK, Jack R., y DE JONG, Norman. *Separation of church and state: the myth revisited*. Ontario: Paideia Press, 1985.
- VAN DIXHOORN, Chad B., y WRIGHT, David F., eds. *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly, 1643-1652*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VAN PRINSTERER, Guillermo Groen. *Incredulidad y revolución*. Barcelona: CLIE, 2005.
- VILLAVICENCIO, Luis. “Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana”. En: *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 2009, vol. 32, pp. 533–557.
- WELLS, Paul. Carta a DAVID, Gonzalo. “Re: Thèse (Chili)”, 21 de septiembre de 2016. En: <gonzalodavid@gmail.com> [Consulta: 21 de Septiembre 2016].
- WOLTERSTORFF, Nicholas. “From liberal to plural”. En: *Christian Philosophy at the Close of the twentieth century—Assessment and perspective*, editado por GRIFFIOEN, Sander, 201–14. Kampen: Kok, 1995.
- . “Liberalism and Religion”. En: *The Cambridge companion to liberalism*, editado por WALL, Steven, 282–304. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- . *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- . *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . “Why Can’t We All Just Get Along with Each Other?” En: *Religious Voices in Public Places*, editado por BIGGAR, Nigel y HOGAN, Linda, 17–36. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, y AUDI, Robert. *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.
- WOODBERRY, Robert D., y SMITH, Christian S. “Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America”. En: *Annual Review of Sociology*, 1998, vol. 24, pp. 25–56.
- WOODWARD, Kenneth, y David GATES. “How the Bible Made America”. En: *Newsweek*, 1982.
- ZAMBRANO, Pilar. “La razón pública en Rawls”. En: *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 2001, nº 5, pp. 871–886.