

ORÍGENES TEOLÓGICOS DE LA EXCEPCIONALIDAD DE AMÉRICA⁽¹⁾

Miquel Beltran
Alberto Saoner

"I love the grass whereon he stands."
(*Black is the color*, canción popular norteamericana.)

En años recientes la tan largamente debatida cuestión acerca de la excepcionalidad de América (así conocida, la cuestión se refiere a la distintividad como nación de los Estados Unidos de América) ha adquirido un vigoroso énfasis. Pero como escribe Kammen (1993, p. 1), "una característica impactante de las últimas contribuciones es que difieren... radicalmente entre ellas:" si Tyrell (1991) ha pretendido recusar esa excepcionalidad, en la línea seguida por historiadores como Degler (1984) e Iriye (1989) entre otros, científicos sociales como Huntington (1981), Bell (1989) o Seymour Martin Lipset (1991) han pretendido de nuevo la consistencia histórica de esa excepcionalidad. Kammen observa con acierto que el discurso de los sociólogos en favor de la distintividad americana (abundando en estudios comparativos sin por ello relegar al olvido la tendencia internacionalista en historiografía) resulta más persuasivo que el de sus antagonistas. Quisiéramos, sin embargo, en este artículo observar que no se ha reconocido suficientemente que la excepcionalidad de América se

¹.- Parte de la investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la concesión a uno de sus autores de una beca "Josep M. Pi-Sunyer - Josep M. Poal," del Instituto de Estudios Norteamericanos (Barcelona).

remonta en sus causas al nacimiento de la nación, y, lo que es igualmente importante, que la conciencia de esa excepcionalidad jugó desde el principio un papel capital para la consolidación de la propia identidad americana. Estados Unidos se forjó deliberadamente sobre un carácter propio, diverso en ciertos importantes sentidos del de otras naciones, y ese afán de disparidad, o de desgajamiento con respecto al viejo continente, se desvela con tintes de fervor religioso en la actitud teológico-política de desapego hacia la organización eclesiástica jerárquica, en los colonos del siglo XVII. El factor primordial en la explicación de ese desgajamiento data en efecto del inicio del período colonial, y halla su manifestación mítica en la idea de la singularidad del entorno: Norteamérica como un vergel de inmejorables condiciones, el paraíso recuperado, con el convencimiento además de que estaba destinada a ser una Nueva Jerusalén, un lugar especialmente favorecido por Dios; todo lo cual no era ajeno al deseo visceral de los colonos de establecerse definitivamente en la nueva tierra. En un trabajo magistral, Bercovitch (1975) dio cuenta de cómo se contraponen la pasión misionera de los españoles, para quienes el afán por "entregar los nativos a Cristo" era a la vez el anhelo de llevar a cabo una trasposición triunfal de la cultura europea a los nuevos territorios, y la pasión con que los puritanos "contemplaban el país como *suyo* y a los nativos como un obstáculo para *su* destino como americanos" (p. 141, el subrayado es del autor). Y prosigue Bercovitch: "los colonos podían eliminar ese obstáculo bien mediante la conversión [de los hábitos de los nativos] (seguida de su 'confinamiento'), o bien por exterminio; y dado que la primera alternativa demostró ser insegura, recurrieron a la segunda" (*ibid.*).

La creencia de que América poseía un único destino espiritual no fue exclusiva del primer período colonial. Esa creencia la encontramos en Jonathan Edwards, ligada a la autoconfianza nacional que, durante el período de la revolución y el de la joven república, se propagó como un incendio forjando la mentalidad americana. No cabe duda de que la pretensión de la excepcionalidad de América persistía en su forma ideológica o mítica, como una suerte de devoción hacia la idea de que el país se hallaba exento del terrible peso histórico que estaba sobrellevando Europa. A través de esa comparación ventajosa con respecto al viejo continente se ha ido forjando el contenido afirmativo de la excepcionalidad de América, sobre la base de que Estados Unidos fue la primera nación en la historia civilizada que ha aceptado plenamente la convivencia de culturas diferentes y les ha dado el necesario estímulo como para integrarlas en el propio significado de la nación. Una concepción inicial de la libertad que en efecto contrasta con el peso con que la tradición sojuzgaba a Europa puede en parte

explicar esa integración primigenia. Pero ello no es suficiente para dar cuenta del mismo deseo de excepcionalidad a la realidad de ésta. El hecho de que Estados Unidos sea la única nación genuinamente protestante, en el sentido de que nació del afán colonizador de un núcleo de disidentes de ideales puritanos individualistas y ascéticos, quizá proporcione una más satisfactoria respuesta para esa realidad. Porque ese origen permitiría dar cuenta de uno de los rasgos más importantes de esa condición de excepcionalidad (o al menos de cómo ésta se contempló hasta el desastre de Vietnam), y es el de la superioridad moral de los americanos. Hall (1989) reconoce, en ese sentido, que las circunstancias que determinaron el asentamiento de la religión puritana en Nueva Inglaterra durante el XVII fueron extraordinariamente diversas de las que se daban en el viejo continente; siendo el espacio menos históricamente determinado que en Europa, los colonos podían ignorar con relativa facilidad las obligaciones de la religión organizada, y además (esto es importante) la pertenencia a una iglesia se demostró mucho más voluntarista que en esta parte del Atlántico. Hall se refiere también a los vínculos entre el ritual religioso y el orden social, destacando el contraste entre las jerarquías de rango en Europa y el énfasis dado en el nuevo mundo a la piedad colectiva (lo cual, sea dicho *en passant*, puede a su vez explicar la facilidad con que en Estados Unidos proliferan las sectas). Esas importantes desviaciones que llegaron a convertirse en características esenciales de la religión popular en Nueva Inglaterra (en contraposición a las institucionalizaciones canónicas europeas) se produjeron sobre variables tan dispares entre sí como el entorno físico o los valores sociales que promovieron moralmente la colonización.

No parece improbable, por lo demás, que la idea jeffersoniana de que todos los hombres han sido creados iguales tuviera su origen en la identidad de las relaciones individuales que, según el calvinismo, cada hombre mantiene con Dios, un *tête-à-tête* frente al Creador que los iguala no tanto ante la divinidad como entre sí. Esa relación fue tamizada por las sucesivas interpretaciones de los dogmas del reformador de Ginebra que fueron siendo suavizados en virtud de las necesidades políticas y económicas de los creyentes. Precisamente esa posibilidad de interpretación individual dio lugar a la proliferación del fenómeno de los disidentes, y también a la creación casi *ex toto* de una organización eclesiástica en Nueva Inglaterra tan diferente en sus pretensiones y cometido. Un problema crucial a dicho respecto es entender cómo el oscuro predestinacionismo de Calvino (tal y como fue entendido por los más estrictos ortodoxos, como es el caso de Gomaro en los Países Bajos) dio paso al extremo voluntarismo que profesaron los habitantes de Nueva Inglaterra y que configuró más tarde uno de los

rasgos primordiales de la libertad americana, tanto en su inclinación hacia el individualismo como en la férrea adhesión a la teoría lockeana de la propiedad, la cual pudo ser, por cierto, la llave maestra moral que convenció a los disidentes de Nueva Inglaterra de la legitimidad de la colonización de América a expensas de los nativos (Pocock ha hablado de la "espléndida miseria de la unicidad" en la que los americanos se hallan inmersos debido a su perfecto acogimiento de los presupuestos económicos del lockeanismo; véanse sus tesis al respecto en 1985a y 1985b, y sobre todo en 1987).

En un estudio magistral, MacKinnon (1988) ha demostrado cómo en el devenir de la dogmática reformada, y *pace* Weber, desde Calvino a la asamblea de Westminster, la teología de la alianza entre Dios y el hombre deja paulatinamente de lado el estricto predestinacionismo de Calvino, esto es con el dogma según el cual existe un decreto inmutable y eterno por el que Dios, al crear a los hombres, lo hace para salvar a unos y condenar a los otros por Su absoluta voluntad, al margen de la previsión de cualesquiera méritos, y desde toda la eternidad. Así que la fe y la conversión de los hombres, según dicho dogma (que ha sido llamado del *decretum horribile*), no serían determinantes de su elección, sino a la inversa. Dios ha decidido dar la fe a aquellos a quienes ha escogido de antemano, y negársela a quienes ha decidido condenar aun antes de que nacieran.

El calvinismo en Inglaterra no pudo contemplar en puridad ese decreto (dada la secular propensión de los insulares hacia la creencia en el libre albedrío), y en consecuencia matizó el principio de la *sola fide* (por el cual sólo mediante la fe, y no las acciones, podemos salvarnos y saber que estamos entre los elegidos). Los teólogos británicos quisieron hacer que la salvación fuese posible para aquellos que sincera y diligentemente trabajaran para conseguirla. Así pues, se arguyó que la infalible certeza de la gracia puede aprehenderse por medio de la introspección, pero también que la bondad o éxito de nuestras acciones es un buen indicador de ella. Es de notar cómo en Baxter, uno de los teólogos que más influyeron sobre las creencias religiosas de los colonos en Nueva Inglaterra, abundaban los ejemplos de antipatía hacia el capitalismo, que por lo demás son frecuentes en la literatura puritana en general. Pero coexistiendo con esa aversión hacia el comercio y el mercado, se hallan recomendaciones religiosas destinadas a la prosecución exitosa de la acumulación mundana, de las cuales los puritanos de Nueva Inglaterra tomaron buena cuenta. Recuerda MacKinnon que Weber presentó el espíritu capitalista de Franklin como un punto de ruptura histórica con respecto a sus fuentes irracionales (léase religiosas) de la acumulación. Franklin habría seguido su vocación con honestidad, frugalidad, laboriosidad y

precisión, pero todas estas virtudes eran medios para fines utilitaristas, no para la salvación. Sin embargo (y estamos de acuerdo con él, aunque no es éste lugar donde podamos desarrollar nuestras consideraciones a este respecto), MacKinnon sospecha también que "la vocación secular frankliniana contiene todavía bastantes residuos irracionales" (1988, p. 149).

Volviendo al progresivo distanciamiento con respecto a las tesis predestinacionistas de Calvino, la teología de la alianza obliteró la gracia pura del reformador y emplazó el centro de la salvación en la decisión humana. Se trataba de la transformación del *decretum horribile* de Calvino hacia una concepción antropológica de la fe, según la cual la seguridad de la Salvación se vinculaba estrictamente *con la voluntad de creer*. Este voluntarismo a ultranza se enfrentaba asimismo a la idea de un hombre entendido como el recipiente pasivo y desvalido de la misericordia gratuita de Dios. Perkins fue el primer y más significativo teólogo que, desde Inglaterra, rompió con el movimiento reformador en el continente. Pero fue su discípulo William Ames, cuya eclesiología y soteriología se convirtieron en ortodoxia en la bahía de Massachussets (cf. Stoeber, 1978), quien escribió una obra fundamental para el entendimiento de la práctica puritana en Nueva Inglaterra, *The morrow of theology*, de lectura obligada para aquellos disidentes que en el Nuevo Mundo aspiraban a la vivencia de la doctrina en su pureza. La intromisión de las acciones humanas en el ámbito ocupado antes por la *sola fide* se realizó progresiva pero irreversiblemente. En la Inglaterra de inicios del siglo XVI Tyndale había ya reducido el énfasis puesto sobre la sola gracia, y Hooper, en su *Declaration of Ten Commandments* (1549), sostuvo que la autodeterminación y los actos provenientes de ella eran efectivos, y que el destino de cada hombre lo determinaba él mismo merced a una gracia general que todos poseían. Por su parte Perkins operó la armonía necesaria entre la alianza de la gracia y la alianza de las obras como para que se le pudiera acusar incluso de semipelagianismo, al afirmar que en la medida en que Dios da poderes que capacitan a los elegidos para el entendimiento, también los reprobados comparten entre sí un desaforado pero voluntario empeño por condenarse. Sobre ese precedente no es extraño que la soteriología de Ames se ocupara significativamente de la voluntad. Así, según este teólogo, en la medida en que los reprobados son simplemente aquellos que no logran procurarse los medios que Dios provee para la salvación, su condena depende de la negligencia o la pereza de su voluntad, o dicho con otras palabras, depende enteramente de cada uno (es por su culpa que Dios les reprueba). Dicho principio, secularmente considerado, ha sido esencial en la política de exclusión de los marginados practicada por el reaganismo, lo que probaría en

efecto lo oportuno de remontarse (en la explicación de la excepcionalidad política americana) a los orígenes teológicos de la misma (cf. Saoner y Beltrán, 1993). En los textos de Ames, capitales, como ya hemos apuntado, para el establecimiento del puritanismo en Norteamérica, se da la inclinación a negar la reprobación divina *ex ante* de los condenados, y la solidez de la implantación de ese voluntarismo la prueba el hecho de que el intento por parte de los antinomistas de restablecer la ortodoxia calvinista en la iglesia de Bay Colony (y en particular el dogma de la Justificación) se vió prontamente condenada al fracaso. La creencia en la responsabilidad de cada hombre por su propia condena o salvación (primero religiosa, luego económica) era difícilmente rebatible en América ya desde los primeros años de la colonización.

La segunda tesis sobre la que en sus inicios se asentó la excepcionalidad de América fue la de la bondad esencial del entorno, basada asimismo en la creencia puritana según la cual entre el Creador y la creación no existía hostilidad natural: la sustancia del cosmos y la participación de la humanidad en ella no podían ser consideradas como esencialmente malas, porque ambas son obra de Dios, que es bueno *per essentiam*, y expresión ante todo de Su voluntad soberana. Sobre dicha premisa se erigió el ascetismo distintivo del puritanismo americano, que pugnaba por abarcar el entero campo de la vida social y biológica, y también los ulteriores principios ético-políticos, como el de la vocación particular hacia la diligencia mundana para servicio del Dios de los elegidos.

El estado de gracia consistía de hecho en una suerte de conocimiento especial que permitía escoger, o mejor, tener la habilidad de escoger el orden conveniente. Así, los puritanos de Nueva Inglaterra contemplaban la teología formal como una instrucción práctica para la acción humana antes que como un ejercicio especulativo. Ames en efecto escribió que la teología es la doctrina de vivir bajo la égida de Dios, y el contenido de su obra teológica compendia tanto artículos destinados a aconsejar sobre la economía doméstica como sobre la moralidad personal, las leyes o la política, además de la práctica de la religión. El mundo era pues susceptible de ser convenientemente ordenado, y el hombre capaz de ordenarlo, y en efecto ésta era su misión primordial.

Tras la fundación de Massachussetts, los puritanos de Nueva Inglaterra, liberados de las ataduras que suponían las ceremonias de invención humana, hicieron de la palabra de Dios (que ellos consideraban el medio e instrumento de regeneración) el referente central de la vida eclesiástica. Y en la medida en que ello fue posible en la práctica, intentaron asimismo restringir la condición de miembro

de la Iglesia a los verdaderamente regenerados. No hay que olvidar que a su salida de Inglaterra esos fundadores se suponían llamados a ser los verdaderos reformadores de la vieja Iglesia, destinados a la creación de una nueva comunidad. En América el puritanismo concentró su energía religiosa en la experiencia personal de la acción (regenerador), y recalcó que los individuos podían descubrir directamente, por ellos mismos, la voluntad de Dios en las Escrituras. En su vertiente moral, la excepcionalidad de América nació de ese énfasis en la acción individual como indicadora de la elección divina, y de esa conjunción de calvinismo voluntarista y lockeanismo que se profesó en Nueva Inglaterra (cf. Diggins, 1984) sin las cortapisas jerárquicas de la institucionalización religiosa.

Referencias

AMES, William (1968): *Medulla theologica*. Trad. ingl.: *The marrow of theology: William Ames, 1576-1633*, trad. John D. Eusden, Boston: Pilgrim Press.

BAXTER, Richard (1678): *A Christian directory*. Londres: Robert White.

BELL, Daniel (1989): "'American exceptionalism' revisited: the role of civil society." *The Public Interest* 95, p. 38-56.

BERCOVITCH, Sacvan (1975): *The puritan origins of the American self*. Yale University Press.

DEGLER, Carl (1984): *Out of our past: the forces that shaped modern America*. Nueva York.

DIGGINS, John P. (1984): *The lost soul of American politics*. The University of Chicago Press.

HALL, Daniel D. (1989): *Worlds of wonder, days of judgement: popular religious belief in early New England*. Nueva York.

HUNTINGTON, Samuel P. (1981): *American politics: the promise of Disharmony*. Cambridge, Massachussets.

IRIYE, Akira (1989): "The internationalization of history." *The American Historical Review* 94, p. 1-10.

KAMMEN, Michael (1993): "The problem of American exceptionalism. A reconsideration." *American Quarterly* 45, p. 1-43.

LIPSET, Seymour Martin (1991): "American exceptionalism reaffirmed." En: *Is America different? A new look at American exceptionalism*, ed. Byron E. Shafe, Oxford University Press, p. 1-45.

MAC KINNON, Malcolm H. (1988): "Part I. Calvinism and the infallible assurance of Grace." *The British Journal of Sociology* 39, p. 143-177.

POCOCK, J.G.A. (1985a): "Religious freedom and the desacralization of politics: from the English civil wars to the Virginia Statute." En: *The Virginia Statute for religious freedom*, ed. Merrill D. Peterson y Robert C. Vaughan, Cambridge University Press, p. 43-73.

POCOCK, J.G.A. (1985b): *Virtue, commerce and history. Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge University Press.

POCOCK, J.G.A. (1987): "Between Gog and Magog: the republican thesis and the Ideologia Americana." *Journal of the History of ideas* 48, p. 325-346.

PERKINS, William (1966): *William Perkins, 1558-1602: English puritanism*, La Haya: Nieuwkoop.

SAONER, Alberto; BELTRÁN, Miquel (1993): "La comunidad política y la cuestión de los excluidos." *Laguna* (en prensa).

SOEVER, William K.B. (1978): *'A faire and easie way to heaven.' Covenant theology and antinomianism in early Massachusetts*. Wesleyan University Press.

Miquel Beltran

Universitat Autònoma de Barcelona

Alberto Saoner

Universitat de les Illes Balears

Resumen: Los autores analizan los rasgos característicos de la cultura nacional norteamericana. Sostienen la necesidad de remontarse a los orígenes teológicos del marco cultural de los primeros pobladores de Nueva Inglaterra para poder comprender plenamente los orígenes de la personalidad política de los Estados Unidos.

Summary: The authors analyze the characteristic traits of the national American culture. They affirm the need of going back to the theological origins of the cultural setting of the first New England's inhabitants to understand the origins of the political personality of the United States.