



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Roldán, Alberto Fernando

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Roldan, A. F. (2009). *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/113>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer

TESIS DE MAESTRÍA

Alberto Fernando Roldán

roldan1967@gmail.com

Resumen

En la presente tesis, se discuten las relaciones entre la Iglesia –término que se utiliza no en el sentido confesional sino en tanto institución religiosa- y el Estado moderno. Se escoge como marco teórico la filosofía política del pensador judío americano Michael Walzer, exponente del “comunitarismo”, una forma de socialismo democrático. De los once ámbitos de distribución de bienes sociales que Walzer define en su obra *Spheres of Justice* se analizan tres: la gracia como bien político, la seguridad/bienestar – que constituyen una única esfera- y la educación.

En la investigación se ponen de manifiesto los problemas que la distribución de esos bienes sociales ha implicado en la historia y se reflexiona sobre las dificultades que encaran la institución religiosa y el Estado a la hora de distribuir el poder político –sobre todo cuando hay una mayoría religiosa dominante-, la seguridad y el bienestar –que enfrenta tanto la “guerra justa” y como las guerras religiosas- y la educación, cuya problemática se hace más notoria al intentar aplicar una distribución compleja y equitativa, en los contextos de escasez de puestos de trabajo o limitación de plazas para el alumnado.

ÍNDICE DEL CONTENIDO

Introducción

1. Importancia del tema
 2. El comunitarismo de Walzer y las esferas de la justicia
 3. Estado de la cuestión
 4. Enfoque conceptual acerca del problema
 5. Hipótesis
 6. Procedimiento
-
1. Las relaciones Iglesia y Estado en la esfera de la gracia
 - 1.1. El carácter singular de la gracia divina
 - 1.2. La gracia en el concepto de los reformadores
 - 1.2.1. La gracia en Lutero
 - 1.2.2. La gracia en Calvino
 - 1.3. La gracia en la concepción puritana
 - 1.4. El muro entre Iglesia y Estado
 - 1.5. El tipo de Estado que plantea Walzer
 - 1.6. La tolerancia como desafío para la Iglesia
 - 1.7. La religión civil como desafío mutuo
 - 1.8. Observaciones críticas
-
2. Las relaciones Iglesia y Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar
 - 2.1. La justicia distributiva de seguridad y bienestar como igualdad compleja
 - 2.2. El papel del Estado en la justicia distributiva de seguridad y bienestar
 - 2.3. El uso de la violencia por parte del Estado ¿cuándo una guerra es justa?
 - 2.4. El papel de la Iglesia en la esfera de la seguridad y el bienestar
 - 2.4.1. Violencia y liberación: el paradigma del éxodo
 - 2.4.2. Los profetas como críticos sociales
 - 2.4.3. La discusión sobre las “guerras santas”
 - 2.4.3.1. Política y “guerra justa” en Inglaterra
 - 2.4.3.2. La discusión posterior sobre “guerras santas”
 - 2.5. La interacción entre Iglesia y Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar
 - 2.6. Observaciones críticas
-
3. Las relaciones Iglesia y Estado en la esfera de la educación
 - 2.7. El rol del Estado en la justicia distributiva de la educación
 - 3.1.1. La importancia de la educación como esfera distributiva

- 3.1.2. Educación e igualdad simple
- 3.1.3. Educación e igualdad compleja
- 2.8. El rol de la Iglesia en la esfera distributiva de la educación
 - 2.8.1. La educación en Calvino
 - 2.8.2. La educación en Estados Unidos
- 2.9. La interacción entre Iglesia y Estado en la educación
- 2.10. Educación y libertad
 - 2.10.1. La perspectiva de Michael Walzer
 - 2.10.2. La perspectiva de John Rawls
 - 2.10.3. Coincidencias y divergencias entre ambos enfoques
- 2.11. Justicia educativa en la distribución de plazas
- 2.12. Justicia educativa en la asignación de cargos
- 2.13. Observaciones críticas

Conclusión

Bibliografía

Introducción

“Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”.¹ Podría pensarse que ésta conocida declaración de Jesús de Nazaret resolvió la problemática de las relaciones entre Iglesia y Estado. Sin embargo, la historia ha sido pródiga en casos de enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado. Los vínculos, coincidencias u oposiciones entre ambas instituciones varían a través del tiempo. En casos extremos, hay dos formas de ocultar el problema sin solucionarlo: las teocracias y los Estados totalitarios. Las primeras subsumen lo social y político a lo religioso, dimensión que rige y regula todas las otras relaciones dentro de un Estado. En ese modelo, la religión adquiere primacía en una sociedad, determina y domina el escenario y las conciencias de los ciudadanos. En el extremo opuesto, el Estado domina a la religión y, en situaciones extremas, cercena sus libertades y sus formas de expresión, tornándose en Estado totalitario.

Los fenómenos mencionados muestran la dificultad por lograr un equilibrio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Precisamente, nuestro tema es analizar esas relaciones en la teoría de la justicia elaborada por el filósofo estadounidense Michael Walzer. Nuestro interés por el tema surge tanto de nuestra propia formación en teología como también de la importancia que Walzer le otorga a la religión y a la teología en sus trabajos de filosofía política. El punto de partida de las posiciones de Walzer sobre nuestro tema aparece plasmado en su tesis doctoral *The Revolution of Saints*², donde estudia el surgimiento, las ideas y la praxis política de los puritanos en la Inglaterra del siglo XVII. Más adelante, en su teoría de la justicia, propuesta en *Spheres of Justice*³, postula la diversificación de las esferas de justicia distributiva como forma de evitar la dominación. En ese contexto hace referencia en varios lugares a la relación entre la Iglesia y el Estado. El tratamiento de temas teológicos y su incidencia social y política aparecen también en otras tres obras. En *Exodus and Revolution*⁴ define al éxodo bíblico como un paradigma de liberación social. Esta definición reaparece en *Interpretation and Social Criticism*⁵, obra donde reivindica a los profetas como críticos sociales. Finalmente, en una obra más reciente, *On Toleration*⁶, los problemas implicados en la relación entre la Iglesia y el Estado son abordados desde una perspectiva teológica y religiosa.

1. Importancia del tema

¹ Mateo 22.21. *Santa Biblia, Reina Valera Revisión 1960*, Miami: Sociedades Bíblicas en América Latina-Editorial Vida, 1978

² Michael Walzer, *The Revolution of Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard: Harvard University Press, 1965.

³ Michael Walzer, Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983. En adelante: *SJ*. Todas las citas de esta obra son tomadas de esta edición.

⁴ Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, 1985

⁵ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987

⁶ Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven: Yale University Press, 1997.

En Occidente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se remontan al siglo IV d. C., cuando el emperador Constantino oficializa la religión cristiana. Desde entonces y, recurrentemente, ha existido de modo abierto o embozado, una pugna en las relaciones entre ambas instituciones con dominio de la Iglesia sobre el Estado o de éste último sobre el ámbito religioso. En lo que se refiere a la historia de Occidente, en la Europa medieval la religión católica romana adquiere total predominio no sólo en el ámbito privado, espiritual y familiar, sino también educativo, cultural y político. En otras palabras, la Iglesia domina al cuerpo político, con todas las consecuencias negativas que ello supone. La Reforma Protestante, como se verá en esta investigación, supone no sólo una ruptura en el monolítico *corpus cristianum* sino también una apertura a la modernidad y, en lo que se refiere al tema que nos ocupa, un cambio sustancial en las relaciones entre Iglesia y Estado, sembrando la semilla de la separación entre ambas instituciones. La influencia de la filosofía política moderna a través del Liberalismo y el Iluminismo, modifica este escenario, postulando de modo casi irreversible, la total separación entre lo político y lo religioso. En el marco de esta separación, lo religioso ha de ser confinado al ámbito privado y no debiera incidir en lo social y menos en lo político. Pero tales postulados modernos están lejos de solucionar la problemática de las relaciones entre Iglesia y Estado que continuaron estando presentes incluso en las naciones llamadas protestantes como Alemania e Inglaterra. A pesar de que, de manera formal, la Iglesia y el Estado son organismos separados, no pueden evitarse la interrelación y los conflictos entre ambos. Esos conflictos han sido objeto de análisis por parte de la teoría política y, específicamente, de la teoría de la justicia. En este trabajo, nos ocuparemos de indagar en la propuesta que elabora Walzer al respecto.

2. El comunitarismo de Walzer y las esferas de la justicia

Walzer pertenece a lo que se ha dado en llamar “comunitarismo”. Con éste término se designa un movimiento filosófico surgido en América del Norte alrededor de 1980, particularmente en Estados Unidos y Canadá. No se trata de un movimiento compacto y su denominación ha servido para referirse a un vasto número de intelectuales que, a partir del paradigma de la “comunidad”, afrontan los problemas de la filosofía moral cuestionando el proyecto liberal universalista.⁷ Entre sus representantes se ubican pensadores como Charles Taylor, Benjamin Barber, Robert Bellah, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre y, por supuesto, Walzer. Pese a sus diferencias de posiciones, todos parten de una crítica al liberalismo de inspiración kantiana y son herederos de una tradición

⁷ Véase Jorge Navarrete, *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria Bolivariana, 2006, p. 71.

aristotélico-hegeliana, que cuestiona el proyecto iluminista.⁸ Al interior del movimiento es posible encontrar diferencias.⁹ La dificultad por ubicar claramente a Walzer entre los teóricos de la justicia, radica en sus referencias tanto al liberalismo como al comunitarismo. El propio Walzer se ha definido como un “comunitarista liberal” o “liberal comunitarista”¹⁰ por lo cual insistir en uno u otro aspecto no ayuda demasiado para determinar su posición. Más bien hay que distinguir entre su postura metodológica que es claramente comunitarista y su toma de posición política que es más a cercana al liberalismo de Rawls que a la crítica severa de la modernidad liberal encarada por MacIntyre.

Walzer sostiene que la pluralidad de instituciones y relaciones que se establecen en las sociedades hace imposible tener un solo criterio de justicia aplicable para cada caso. Esta tesis aparece presentada claramente en el siguiente pasaje:

El esfuerzo por producir un planteamiento completo de la justicia o la defensa de la igualdad por medio de la multiplicación de los derechos, pronto convierte en una farsa aquello que multiplica. Decir que la gente debe tener el derecho de tener lo que se nos ocurra es decir demasiado. Hombres y mujeres verdaderamente tienen derechos más allá de la vida y la libertad, pero esos derechos no son fruto de nuestra humanidad común; surgen de las concepciones compartidas de los bienes sociales, son de un carácter local y particular.¹¹

Walzer intenta sentar las bases para la concreción de un igualitarismo que evite la dominación. La dominación se produce cuando un grupo social logra el monopolio de un bien social o de un conjunto de bienes que, cuando escasean y torna dominante a ese grupo. Walzer entiende que realidades como la cuna, la sangre, la riqueza, el capital, la

⁸ Paolo Comanducci señala que la crítica que los comunitaristas hacen a la igualdad que propone el liberalismo clásico se estructura a partir de dos razones principales: la primera, el liberalismo habla de una igualdad entre seres abstractos, no concretos ni históricos, atomizados y, finalmente, inexistentes. Pero los seres humanos pertenecen a una comunidad determinada y no pueden ser tratados de modo aislado; la segunda razón es que la igualdad liberal representa una cultura particular que es la occidental y, por lo tanto, no puede ser extrapolada a otras geografías. Paolo Comanducci, “La igualdad liberal”, Ponencia presentada en la facultad de derecho de la Universidad de Buenos Aires, 7 de agosto de 1995. *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*. www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N2-

⁹ Elizabeth Bounds –siguiendo a Seyla Benhabib– distingue dos tipos de comunitarismo: integracionista y participativo. Los que suscriben al primero, creen que el problema de la alienación y el conflicto en la sociedad moderna puede resolverse sólo a través de un esquema coherente de valor, particularmente de naturaleza religiosa. Los participativos, por el contrario, no están conectados con la experiencia de pertenencia sino más bien con la pérdida de agencia y eficacia política que resulta de las contradicciones de las varias esferas de la sociedad. Dentro de estas categorías es difícil ubicar a Walzer ya que, como puntualiza Benhabib⁹ mientras desea el igualitarismo y el carácter participativo de la concepción de la justicia a menudo se desliza hacia un lenguaje integracionista. Elizabeth M. Bounds, “Conflicting Harmonies. Michael Walzer’s Vision of Community”, *Journal of Religious Ethics*, 22.2, Georgetown: Georgetown University *et. al*, Fall 1994, p. 357.

¹⁰ Véase Rafael Grasa, Introducción a Michael Walzer, *Guerra, política y moral*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Paidós, 2001, p. xxvi.

¹¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. xv. En adelante: *SJ*. Todas las citas de esta obra son tomadas de esta edición en traducción propia.

gracia divina, el poder del Estado y otros “bienes sociales” han sido vehículos a través de los cuales unos seres humanos han dominado a otros. El objetivo de la teoría de la justicia es planteado por Walzer en los siguientes términos: “Mi propósito en este libro es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación.”¹² En esencia, la teoría de la justicia elaborada por Walzer tiene como finalidad la democratización de los sistemas distributivos que eviten la dominación y faciliten la libertad.

Según Walzer, los bienes son de carácter social y los criterios de distribución deben estar a cargo de las comunidades en sus propios contextos culturales. Propone, entonces, un marco teórico que denomina “esferas de la justicia distributiva” cuya aplicación permita la igualdad social. Los principios de la justicia distributiva están íntimamente relacionados con una teoría de los bienes que puede resumirse en seis tesis:

- a) Todos los bienes que la justicia distributiva toma en consideración son de carácter social y no deben ser valorados por sus características intrínsecas, ya que algunos son apreciados privadamente, otros por la cultura y otros por su concepción.
- b) Hombres y mujeres adoptan ciertas identidades concretas en razón de que conciben, crean, poseen y emplean bienes sociales.
- c) No hay un simple conjunto de bienes primarios o básicos concebibles para todos los mundos morales y materiales existentes.
- d) La significación de los bienes determina el modo de su distribución. Por lo tanto, cualquier distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes en juego.
- e) Los bienes sociales son de carácter histórico y sus distribuciones justas o injustas cambian a través del tiempo.
- f) Todo bien social constituye una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios son apropiados.

En breve, lo que Walzer propone es el nuevo concepto de esferas distributivas como medios que determinan patrones de distribución. Cada esfera se caracteriza por patrones y criterios diferentes de distribución y ello puede ser demostrado a través de ejemplos históricos. La distribución de un bien es justa si se realiza según un criterio derivado del significado del mismo. Una distribución es, en cambio, injusta si el criterio aplicado en la misma no se deriva de ese significado. Por “distribución”, Walzer quiere significar: dar, asignar e intercambiar. Los individuos están situados en los extremos de la

¹² *SJ*, p. xiv

distribución: por un lado, los agentes distributivos y, por otro, los receptores de los bienes sociales que deben ser repartidos.

Partiendo de la premisa de que los bienes sociales tienen significados sociales y que el acceso a la justicia distributiva se hace a través de la interpretación de esos significados, Walzer tiene como objetivo final evitar la dominación o tiranía. Entiende que en la vida política el predominio sobre los bienes produce la dominación de unos individuos sobre otros. Postula como base del principio distributivo justo y abierto el siguiente axioma: “*Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y, sin tomar en cuenta el significado de X.*”¹³

En el primer capítulo de *Spheres of Justice*, Walzer distingue entre “igualdad simple” e “igualdad compleja”. La primera no ofrece mayores dificultades en cuanto a la distribución de bienes sociales ya que, hipotéticamente, se piensa en una sociedad donde todos los bienes están a la venta y, para su adquisición, los ciudadanos tienen los mismos recursos económicos para comprarlos. Apelando a un ejemplo ilustrativo, dice Walzer:

La igualdad simple es una condición distributiva simple, de modo que si yo tengo catorce sombreros y otra persona tiene también catorce, estamos en igualdad. Y tanto mejor si los sombreros son predominantes, ya que entonces nuestra igualdad se extenderá a través de todas las esferas de la vida social.¹⁴

Pero la igualdad está lejos de ser una cuestión simple, porque es intrínsecamente una realidad compleja que se da entre las personas y que requiere criterios distributivos que reflejen la diversidad de bienes sociales. A modo de definición, dice Walzer: “En términos formales, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a otro bien social.”¹⁵ A modo de ejemplo: si un ciudadano es escogido para un cargo político por encima de otro ciudadano, ello establece una desigualdad aunque sólo referida a la esfera política. Para evitar la dominación, Walzer propone la aplicación de lo que llama “igualdad compleja”.

Walzer presenta once esferas de justicia distributiva cuyos bienes son distinguibles. Esas esferas son: pertenencia, seguridad y bienestar, dinero y mercancía, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, parentesco y amor, la gracia divina, el reconocimiento, el poder político. De las once esferas, hemos escogido para nuestro trabajo solo tres: la gracia divina, la seguridad/el bienestar y la educación. Esta elección y recorte se debe a que en esas tres esferas aparece con mayor nitidez el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado. En efecto, las vinculaciones entre Iglesia y Estado se tornan difíciles en la esfera de la gracia divina cuando, como explica Walzer, un bien de

¹³ *SJ*, p. 20. Cursivas originales.

¹⁴ *SJ*, p. 18

¹⁵ *Ibíd.*, p. 19

naturaleza divina y, por ende, religiosa, logra ser monopolizado por una mayoría religiosa ejerciendo, entonces, un poder político determinado que torna conflictiva la relación entre Iglesia y Estado. La segunda esfera, de la seguridad/el bienestar, también muestra de modo elocuente la problemática de la relación Iglesia y Estado porque tanto la seguridad como el bienestar constituyen una esfera de realidades en las cuales están presentes ambas instituciones. En casos extremos, un mal desempeño del Estado deriva en un Estado totalitario y, a su vez, la Iglesia como entidad religiosa tiene que definir si, en su concepción del cambio social acepta la violencia como medio. Esto deriva en el siempre difícil tema de la “guerra santa”, aspecto que analiza Walzer. La tercer esfera, de la educación, también hace visible tanto la presencia del Estado como de la Iglesia, el primero, garantizando una educación laica, democrática y accesible para todos los ciudadanos y la Iglesia ejerciendo su derecho a educar según sus valores religiosos.

3. Estado de la cuestión: El rastreo de fuentes nos permite ubicar, como punto de partida del tratamiento del tema por parte de Michael Walzer, su tesis doctoral *The Revolution of Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, que data de 1965 y que aborda la participación activa de los puritanos en las revoluciones de Inglaterra en el siglo XVII. En 1971, esa obra fue citada por Richard Shaull en su trabajo titulado “Iglesia y teología en la vorágine de la revolución”¹⁶, en el cual, el teólogo norteamericano radicado en aquel entonces en Brasil, pondera la investigación de Walzer por ser un estudio sobre la formación de la primera ideología, organización y disciplina abocada a la revolución y protagonizada por los puritanos ingleses. A esa obra inicial, le siguió luego *Just and Unjust Wars* (1977). Este libro ha suscitado numerosos comentarios por parte de adherentes y críticos, ya que el tema de las guerras justas e injustas se ha actualizado con las invasiones norteamericanas protagonizadas desde fines del siglo XX al presente. La temática aparecerá también en varias entrevistas realizadas a Walzer y en las que la guerra es su tema central. De manera particular, este trabajo contribuye al estado de la cuestión mediante el análisis de las guerras que se suscitan por motivaciones religiosas y donde interactúan la Iglesia y el Estado. En 1983 se publica *Spheres of Justice* donde, como hemos indicado, Walzer presenta once esferas ya mencionadas de la justicia distributiva. En esta obra, como en casi todos sus trabajos, se puede apreciar la importancia que Walzer otorga a las tradiciones religiosas y teológicas en la articulación de su teoría de la justicia y su apelación a la comunidad antes que al individuo, tomando distancia del liberalismo clásico.

Un texto importante en el que se discute profundamente la teoría de la justicia propuesta por Walzer es *Pluralism, Justice and Equality*, publicado en 1995 que,

¹⁶ Richard Shaull, “Iglesia y teología en la vorágine de la revolución” en Rubem Alves, *et. al*, *De la Iglesia y la sociedad*, Montevideo: Tierra Nueva, 1971, pp. 23-48

compilado por el propio Walzer y David Miller, reúne varios artículos de varios especialistas que discuten los ejes centrales de las *Esferas de la justicia*. Entre los trabajos presentados allí se destacan los de Brian Barry, Jon Elster, Amy Gutmann, David Miller y Judith André. El primero, cuestiona a Walzer por su tendencia a rechazar la validez de una teoría general de la justicia, reemplazándola por los criterios que cada comunidad humana puede establecer para definir lo que es justo. Elster cuestiona la idea de “nociones comunes” por parte de las comunidades, a partir del hecho reconocido de que las personas pueden reaccionar de manera diferente frente a unos mismos hechos. Amy Gutmann elabora una propuesta contraria a la de Walzer en la que sostiene que aunque una sociedad no distribuyera los bienes sociales según un único principio maestro, tampoco lo haría por medio de una igualdad compleja.¹⁷ Gutmann también cuestiona la especificidad de cada esfera que suscite un principio distributivo distinguible de otra esfera. David Miller se muestra más cercano al pensamiento de Walzer y cuestiona cierta ambigüedad en su concepción de la igualdad, ya que no especifica el carácter preciso de su argumento que conecta al pluralismo con la igualdad “lo deja expuesto a la acusación de que su igualitarismo es desfallecientemente débil.”¹⁸ Llama la atención que en todo este debate registrado en *Pluralism, Justice and Equality* sólo en uno de los trabajos se mencione las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Se trata del artículo de Judith André “Intercambios obstruidos” donde la autora, interpretando el aspecto normativo de la teoría de Walzer, sostiene que “la religión debe mantenerse ampliamente independiente del poder político porque es una fuente independiente de sentido y autoafirmación.”¹⁹ André señala que a menudo la religión ha sido un santuario para los privados de derechos y los perseguidos y destaca el aporte de Walzer que indica los pasos graduales que dieron los estadounidenses para reconocer y construir el muro que separó la Iglesia del Estado.

El filósofo italiano Giacomo Marramao se refiere tanto al tema de la separación entre la Iglesia y el Estado como de la teoría esbozada por Walzer. En su obra *Cielo y tierra*, el autor analiza la secularización que, según su comprensión, “no significa otra cosa que separación de Iglesia y Estado, de religión y política [...]”²⁰ La problemática de la relación Iglesia y Estado, argumenta Marramao, surgió a partir de Constantino en el año 313 y se extendió por toda la Edad Media. Luego, la Reforma fue un momento clave ya que suplanta la “fe en la autoridad” por la “autoridad de la fe” y se tornó en un movimiento más proclive a la naciente modernidad entendida como una nueva dimensión de la libertad humana. Hegel y Marx son algunos de los filósofos que estudia Marramao y sus aportes al

¹⁷ Amy Gutmann, “La justicia a través de la esferas” en David Miller y Michael Walzer (compiladores), *Pluralismo, justicia e igualdad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 1997, p. 133. En adelante: *PJI*.

¹⁸ David Miller, “Igualdad compleja”, *PJI*, pp. 266-267.

¹⁹ *Ibid.*, p. 253

²⁰ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 9. Otra obra donde Marramao también analiza el fenómeno de la secularización es: *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, 1985.

tema de las relaciones Iglesia y Estado. En lo referido estrictamente al pensamiento de Walzer, Marramao considera que su obra es amplia y ambiciosa y se da en el marco de la confrontación entre liberales y comunitaristas. Interpreta que para Walzer la multiétnicidad y el multiculturalismo son “cacofonías ásperas y estridentes” que nos hacen pensar en la disidencia que surgió en el protestantismo de los siglos XVI y XVII.²¹ En *Pasaje a Occidente* Marramao vuelve al tema distinguiendo a los críticos liberales, que consideran a los grupos culturales como separados a la manera de tribus cerradas e intolerantes, de los críticos comunitarios que consideran a los individuos separados y les parecen egoístas y solitarios. La conclusión de Walzer, según entiende Marramao, es que la posición de ninguno de los dos grupos es totalmente errónea ya que las dos tendencias interactúan entre sí “para darle una mano a una política democrática abierta a las fuerzas centrífugas y en condiciones de contemplar una pluralidad de «esferas de justicia».”²²

Sobre el tema de la tolerancia civil religiosa, resulta fundamental el aporte que el propio Walzer hace al tema en su obra *On Toleration* en la cual distingue entre *tolerance* (la actitud) y *toleration* (la práctica) y expone cinco regímenes de tolerancia. Muestra que lo que sucede en los modelos autoritarios es exactamente análogo al establecimiento político de una única Iglesia monolítica. Walzer discute también la problemática de la tolerancia en la modernidad y en la posmodernidad, refiriéndose particularmente al multiculturalismo tal como se observa en los Estados Unidos. Siempre respecto al tema de la tolerancia, hay otros cuatro artículos que merecen ser destacados: el primero, del propio Walzer, titulado “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”²³ en el cual, Walzer analiza el problema de la tolerancia desde una óptica internacional, destacando que el multiculturalismo, el respeto a la diferencia y la individualidad posmoderna son temas centrales en la teoría política contemporánea. El segundo, de Oliver Kozlarek, “Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?”²⁴ donde se analiza el concepto de tolerancia en Walzer definiéndola como una virtud crítica. El tercero, “La política de la tolerancia”²⁵, escrito por José Luis Tejeda González donde expone cinco niveles de tolerancia distinguiendo las perspectivas de Nicolás Maquiavelo, Carl Schmitt y Michael Foucault y critica la política del antagonismo porque lleva a la violencia, la guerra y la dictadura. El artículo más reciente es el de Guillermo Hansen: “Tolerancia, democracia y

²¹ *Ibid.*, p. 139

²² Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires: Katz editores, 2006, pp. 94-95

²³ Michael Walzer, “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”, *Revista ISEGORÍA/14*, 1996, PP. 37-53

²⁴ Oliver Kozlarek, “Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?”, *Signos filosóficos*, México, I.1, junio de 1999, pp. 226-234

²⁵ José Luis Tejeda González, “La política de la tolerancia”, *Política y Cultura*, México, primavera de 2004, pp. 21-35

fundamentalismo (s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio”,²⁶ donde el teólogo argentino hace algunas referencias a la obra de Walzer *On Toleration* conectándolas con dos aspectos: uno, crítico hacia la tendencia del catolicismo integrista o fundamentalista que se refleja en su repulsa al pluralismo y una perspectiva legalista hacia temas conflictivos del área sexual y, otro, en el sentido de que la tolerancia debe ser concebida como un instrumento para un fin mayor: la paz.

En *The Journal of Religious Ethics* en el Nro. 2 del vol. 20, se publican artículos que abordan críticamente el tema de la guerra santa. Se trata de un diálogo entre Michael Walzer y el teólogo John Yoder. El primero²⁷ se expresa a través del artículo: “The Idea of Holy War in Ancient Israel”, donde analiza dos tradiciones respecto a la guerra en el Antiguo Testamento, la primera, que se encuentra en Josué 1-11 y la segunda en los primeros capítulos de Jueces. A ello, Yoder replicó con el artículo “Texts that Serve or Texts that Summon?”²⁸ considerando que la interpretación que Walzer hace de los textos indicados no es adecuada y que deja de balancear la función de esos textos en la vida de la comunidad de fe. El Nro. 22. 2 de la misma revista está dedicado al siguiente tema: “Walzer on Justice, Community and Social Criticism”. Contiene un artículo de Tyler T. Roberts, “Michael Walzer and the Critical Connections”,²⁹ en el cual el autor explora la visión que Walzer tiene de la crítica social en su punto de vista teórico de la justicia y la política. El autor sostiene que los énfasis de Walzer sobre la diferencia, la marginación y la crítica social sugieren direcciones en las cuales su visión política pueda ser ampliada. Roberts también critica la perspectiva de Walzer hacia la religión en el sentido de que, mientras admite su relevancia histórica, no parece atribuirle incidencia o importancia en la realidad actual. Por su parte Elizabeth Bounds en el ensayo “Conflicting Harmonies, Michael Walzer’s Vision of Community”, argumenta que la visión de Walzer en otorgar un lugar importante a la comunidad, incluyendo las instancias religiosas y sus tradiciones, no puede evitar entrar en conflicto en una sociedad democrática y diversa como la actual. Bounds también destaca la distinción que Walzer hace de las dos dimensiones de la comunidad: una, la dimensión moral que está íntimamente vinculada a la herencia judaica y otra, la dimensión legal que está representada por la teoría política liberal. Siguiendo a Ronald Dworkin, Bounds sostiene que Walzer no es suficientemente claro en especificar la relación entre comunidad y Estado, aunque esa relación determina de qué modo las tradiciones morales, específicamente religiosas, entran en la arena política. En el trabajo

²⁶ Guillermo Hansen, “Tolerancia, democracia y fundamentalismo (s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio”, *Cuadernos de Teología*, Volumen XXVII, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2008, pp. 105-135

²⁷ Michael Walzer, “The Idea of Holy War in the Ancient Israel”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, 1992, Nro. 2, pp. 215-228.

²⁸ John Yoder, “Texts that Serve or texts that Summon?”, *Ibid.*, pp. 229-234.

²⁹ Tyler T. Roberts, “Michael Walzer and the Critical Connections”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 22.2, Georgetown: Georgetown University, *et. al*, Fall 1994, pp. 333-353

de Glen Stassen: “Michael Walzer’s Situated Justice”³⁰ se analiza su concepto de justicia y el método de “profunda interpretación” que intenta Walzer, destacándose la atractiva síntesis que logra el autor de *Spheres of Justice* entre el liberalismo y el comunitarismo, evitando las desventajas de ambas perspectivas y diseñando una tradición viviente en una forma contemporánea.

Finalmente, debe citarse el artículo de Kent Van Til: “Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres”³¹ donde el autor intenta relacionar la “esfera de soberanía” que planteó en su tiempo el teólogo reformado holandés Abraham Kuyper con las esferas que desarrolla Walzer en su teoría de la justicia. El objetivo de Van Til no alcanza a ser logrado satisfactoriamente ya que trata de relacionar autores de épocas muy diferentes entre sí y cuyos marcos teóricos apenas podrían compararse. En todo caso la contribución que Van Til ofrece es limitarse a esbozar cómo ambas teorías de la justicia podrían enriquecerse mutuamente. De este análisis del estado de la cuestión puede advertirse que el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de Walzer aparece tratado sólo en forma tangencial. Un ejemplo que hemos expuesto resulta altamente ilustrativo: en *Pluralism, Justice and Equality* el tema es mencionado solo una vez por parte de Judith André. Estos hechos justifican la necesidad de una investigación que llene ese vacío, un desafío que encaramos en el presente trabajo.

3. Enfoque conceptual acerca del problema

El tema de las relaciones entre la Iglesia³² y el Estado es el núcleo genético de la teoría de la justicia distributiva de Michael Walzer. La clásica separación entre la esfera eclesiástica y la esfera política fue establecida por el liberalismo. Partiendo de este hecho, Walzer amplía su visión del problema, distinguiendo once esferas –tal como ya hemos expuesto– en las cuales se debe aplicar la justicia distributiva según criterios adecuados a sus características. En la esfera referida a “el cargo”, Walzer plantea la problemática de estas relaciones cuando dice que: “La lucha por la idea del cargo en la Iglesia y el Estado hace a dos partes de esta historia, que ahora tiene una tercera: la gradual extensión de la idea en la sociedad civil.”³³ Esa relación también aparece cuando analiza el poder político,

³⁰ Glen Stassen, “Michael Walzer’s Situated Justice”, *Ibid.*, pp. 375-399

³¹ Kent A. Van Til, “Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres”, *Calvin Theological Journal*, Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, vol. 40, Nro. 2, noviembre de 2005.

³² En el presente trabajo el término “Iglesia” es usado en su sentido genérico como “institución religiosa” (iglesia, sinagoga, etc.) en su relación con el Estado y no remite a ninguna confesión religiosa en particular. Seguimos así la terminología del propio Walzer, quien *acepta la diversidad de iglesias pero usa el término “Iglesia” en singular para referirse a la institución religiosa*. De este modo respondemos a la sugerencia del dictamen del plan de tesis que indica: “se sugiere, en el señalamiento del objeto de estudio, sustituir «Iglesia» por «iglesias».” *Dictamen Plan de Tesis*, Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 3 de noviembre de 2008, p. 1.

³³ *SJ*, p. 130

donde afirma que los líderes políticos resguardan la barrera entre la Iglesia y el Estado.³⁴ No hay un texto en el que Walzer elabore de modo específico y puntual las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El presente trabajo intenta determinar cómo se relacionan, se oponen y se complementan las dos instituciones en tres esferas en las cuales el problema de las relaciones se torna más visible y crítico: la gracia divina, la seguridad/el bienestar y la educación. Se trata de un trabajo hermenéutico crítico en el que se reconstruyen los argumentos de Walzer rastreando sus textos como así también las diversas interpretaciones de los mismos, partiendo de la constatación de que, como dice Bounds³⁵ el propio Walzer no expone con claridad y especificidad la relación entre la comunidad y el Estado y de qué modo las tradiciones religiosas entran en la arena pública. Por su parte Kent van Til³⁶ encuentra una debilidad en la teoría de la justicia que plantea Walzer en lo relacionado con los roles del Estado y la Iglesia. Nuestra investigación está destinada a llenar esos vacíos explicitando lo que en los textos de Walzer aparece implícito en cuanto a las relaciones entre ambas instituciones.

4. Hipótesis

De las once esferas distinguidas por Walzer, hay tres de ellas donde las relaciones entre Iglesia y Estado se hacen más ostensibles: la gracia divina, la seguridad/el bienestar y la educación. Se intentará demostrar que el examen de la relación entre la Iglesia y el Estado en estas esferas permite percibir los siguientes déficits en la teoría de la justicia de Walzer: a. La pretendida autonomía de las esferas distributivas de la justicia no es tal ya que unas esferas influyen sobre otras, de modo que resulta necesario un abordaje interesférico; b. Mientras Walzer sostiene que no hay nociones universales apela constantemente a la tradición religiosa y teológica judeocristiana como un modelo de justicia que, por su naturaleza, es de carácter universal; c. Aunque Walzer otorga importancia histórica a las tradiciones religiosas en la distribución de los bienes sociales, no parece reflexionar suficientemente en la influencia que la religión tiene todavía en las sociedades actuales.

5. Procedimiento

Para sostener la hipótesis enunciada se procederá del siguiente modo: en el primer capítulo se analizarán las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la gracia divina, definiendo lo que la gracia significó en Lutero, Calvino y los puritanos de Inglaterra

³⁴ *Ibid.*, p. 282

³⁵ Elizabeth Bounds, *op. Cit.*, p. 363

³⁶ Kent A. Van Til, "Abraham Kuyper and Michael Walzer: A Justice of the Spheres", *Calvin Theological Journal*, Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, vol. 40, Nro. 2, 2005, p. 285.

quienes son denominados por Walzer como “monopolizadores de la gracia”, posicionamiento que torna a la Iglesia mayoritaria en una institución intolerante. En el capítulo dos, analizamos las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar. En ella, el Estado tiene un papel decisivo en el uso de la violencia para la seguridad interna y externa de su territorio. Finalmente, en el capítulo tercero, se discuten las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la educación, donde ambas instituciones tienen un rol protagónico, suscitándose la problemática de una educación tolerante y pluralista. Los tres capítulos finalizan con observaciones críticas a los planteos de Walzer sobre la justicia distributiva de esos bienes sociales. Por último, en las conclusiones presentamos el resultado de esta investigación.

Capítulo 1

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la gracia divina

La gracia ha sido a menudo un bien en disputa [...] por dos razones distintas: en primer lugar, en ocasiones se piensa que su disponibilidad depende de arreglos públicos específicos; en segundo lugar, a veces se piensa que poseyéndolo ciertas personas (y no otras) conquistan con ello determinadas prerrogativas políticas.³⁷

Introducción

Nuestra investigación tiene como eje central las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer. Como hemos visto en la introducción, el filósofo de Harvard distingue once esferas de la justicia distributiva de los bienes sociales.

³⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. 243. En adelante: *SJ*. Todas las citas de esta obra son tomadas de la edición original con traducción mía.

La primera esfera a considerar aquí es la de la “gracia divina”. La elección radica en que siendo la gracia un bien de naturaleza esencialmente religiosa, nos parece que la esfera más apropiada para el comienzo de la tesis. La gracia, originada en Dios, es mediada por la institución religiosa. Ahora bien, si la gracia quedara confinada sólo al ámbito religioso su presencia no implicaría mayores dificultades en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El problema surge cuando quienes poseen la gracia se insertan en el mundo político, como fue el caso de los puritanos en la Inglaterra del siglo XVII.

A fin de examinar este problema, el capítulo se estructura del siguiente modo: En primer lugar, expondremos el carácter singular de la gracia divina, tomando como texto clave el capítulo X de *Spheres of Justice*, pero también ampliando la visión con referencias a su sentido bíblico-teológico. En segundo lugar, analizaremos el modo en que los reformadores Lutero y Calvino definieron teológicamente el tema de la gracia divina, destacando especialmente su vinculación con el mundo político. En tercer lugar, nos abocaremos al estudio del modo en que los puritanos ingleses redefinieron la gracia desde su perspectiva calvinista y la manera en que su visión les condujo a la acción política. En ese tema, será referencia obligada no sólo la obra de Walzer *The Revolution of Saints*, sino también al *Behemoth* de Thomas Hobbes. En cuarto lugar, nos referiremos al muro divisorio entre Iglesia y Estado tal como es presentado por Walzer en sus obras, particularmente *Spheres of Justice* y el ensayo “El liberalismo y el arte de la separación”. En quinto lugar, definiremos el tipo de Estado que postula Walzer, con un enfoque en el que procura diferenciarse del liberalismo. En sexto lugar, discutimos la cuestión de la práctica de la tolerancia por parte de la Iglesia basándonos especialmente en el texto de Walzer: *On Toleration*. Ello nos conducirá, en séptimo lugar, a discutir el tema de la religión civil, cuyo origen está en *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau como desafío mutuo para la Iglesia y el Estado. Finalizamos el capítulo con una serie de observaciones críticas al planteo de Walzer.

1.1. El carácter singular de la gracia divina

La gracia es un bien de carácter singularmente religioso. En efecto, su naturaleza es más bien religiosa que social y política ya que remite su origen a un Dios que es su fuente y la distribuye tal como Él quiere. Walzer afirma que “su distribución es mediada por una organización eclesiástica o una doctrina religiosa.”³⁸ En Occidente, que ha sido influido por la tradición judeocristiana³⁹, la gracia se tornó en un bien en disputa no precisamente,

³⁸ *Ibid.*, p. 243.

³⁹ En su obra *Después de la cristiandad*, Gianni Vattimo destaca la influencia del cristianismo en Occidente sosteniendo que esa cultura es esencialmente cristiana en el sentido de que su historia se muestra como el “ocaso del ser”, el debilitamiento de la dureza de “lo real” a través de los procedimientos de disolución de la objetividad. *Después de la cristiandad*, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 98. Para un

argumenta Walzer, por ser escaso ni porque cuando uno lo posee ello implica la disminución de posibilidades de que otro pueda obtenerlo. Es preciso, entonces, definir adecuadamente en qué consiste “la gracia divina” para lo cual, es necesario recurrir a los textos bíblicos y su interpretación teológica.

En el Antiguo Testamento, el término hebreo *hēn* podría ser considerado el equivalente de gracia y significa benevolencia, afecto, condescendencia, favor, gracia. Aparece en textos donde personajes del Antiguo Testamento encuentran gracia a los ojos de alguien, sea una persona humana o Dios mismo.⁴⁰ Esser comenta:

El empleo de *hēn* aclara lo que es “gracia” histórica y dinámicamente la superación de la distancia existente entre poderosos y débiles –distancia que, tratándose de Dios, es esencial y en los demás casos está condicionada a la situación– [...] para lo cual la iniciativa parte del (de los) más fuerte (s). Este actúa por propia decisión, pero movido a ello precisamente por indicárselo y pedírselo el más débil.⁴¹

Pero es en el Nuevo Testamento donde se desarrolla con mayor amplitud lo que podríamos denominar “teología de la gracia”. Xavier Léon-Dufour define el tema del siguiente modo:

La gracia es el don de Dios que contiene todos los demás, el don de su Hijo (Rom 8,32), pero no es sencillamente el objeto de este don. Es el don que irradia de la generosidad del dador y envuelve en esta generosidad a la criatura que lo recibe. Dios da por gracia, y el que recibe su don halla cerca de él gracia y complacencia.⁴²

Particularmente en las cartas de San Pablo, la gracia aparece reiteradamente como uno de los centros neurálgicos de su pensamiento. En el saludo de todas sus cartas, Pablo menciona la gracia (*χάρις*): “Que Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo les concedan gracia y paz” (Romanos 1.7b; 1 Corintios 1.3; 2 Corintios 1.2). En su teología, Pablo contrasta permanentemente la gracia de Dios con los méritos humanos. La antítesis es total: la salvación (Pablo usa mucho el término “justificación”) del ser humano es por la gracia de Dios. No es por las obras de la ley, lo cual implicaría mérito humano y, de ese modo, desplazaría a la gracia. Un texto clave al respecto dice: “Porque

análisis crítico del pensamiento de Vattimo véase Alberto F. Roldán, “La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad”, *Cuadernos de Teología*, volumen XIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, pp. 329-342.

⁴⁰ Algunos ejemplos: Génesis 6.8; 8.21; 32.6; Rut 2.10, 13.

⁴¹ H. H. Esser, en: Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1980, art. “gracia”, p. 237

⁴² Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1978, art. “gracia”, p. 365

por gracia ustedes han sido salvados mediante la fe; esto no procede de ustedes, sino que es el regalo de Dios, no por obras, para que nadie se jacte.”⁴³ En este planteo paulino, no hay nada más opuesto que gracia y merecimiento. El planteo antitético que establece san Pablo es muy claro: “No desecho la gracia de Dios. Si la justicia se obtuviera mediante la ley, Cristo habría muerto en vano” (Gálatas 2.21). Y: “Aquellos de entre ustedes que tratan de ser justificados por la ley, han roto con Cristo, han caído de la gracia” (Gálatas 5.4). La gracia está en posición diametralmente opuesta a la ley. La ley implica obediencia por parte de quien la cumple que, de ese modo, obtiene los merecimientos requeridos. La gracia es lo opuesto a la ley en el sentido de que es el don gratuito inmerecido que Dios otorga al que cree. Desde estos datos bíblicos, la gracia se transformó luego en tema predilecto de la teología cristiana ya en la patrística, luego la escolástica para llegar a tener un lugar preponderante en la Reforma. De ese modo, la gracia se transforma en la fuente inagotable⁴⁴ de todos los dones divinos y, en algunos casos, es una realidad ontológica casi personificada.⁴⁵

Estas breves referencias al concepto bíblico-teológico de la gracia es importante por dos razones: en primer lugar, porque sitúa el tema en su propio origen conceptual y, en segundo lugar, porque influirá en los reformadores para quienes la gracia de Dios es la fuente de toda bendición divina y tiene consecuencias sociales y políticas. A ello nos abocaremos en el próximo acápite.

1.2. El concepto de la gracia en los reformadores

Estudiar el tema de la gracia divina en la Reforma protestante dentro del tema central que estamos investigando por las estrechas relaciones que tiene con el gobierno divino en el mundo. Como señala Giorgio Agamben, desde fines del siglo XVI el problema del

⁴³ Efesios 2.8, 9. *Santa Biblia. Nueva Versión Internacional (NVI)*, Miami: Sociedad Bíblica Internacional, 1999. A partir de aquí, todas las citas de la Biblia son tomadas de esta versión, a menos que se indique lo contrario.

⁴⁴ El carácter inagotable de la gracia es subrayado por Sören Kierkegaard. Según María J. Binetti, en su *Diario*, el pensador luterano danés afirma que con Dios podemos todo porque su gracia es la fuente infinita que lo concentra todo intensivamente. “El sentido del otro como don. Una idea kierkegaardiana”, *Cuadernos de teología*, vol. XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, p. 326.

⁴⁵ Justo L. González dice que la doctrina de la gracia, a partir del enfoque de san Agustín, difiere del sentido neotestamentario a partir de que el obispo de Hipona la concibe como un “poder o efluvio divino” que actúa dentro del ser humano. Del sentido del término en el Nuevo Testamento –actitud de Dios, su amor y perdón– pasa a ser una especie de “efluvio divino”, cambio que tendrá consecuencias importantes en toda la teología medieval: primero, en el planteo entre la gracia y el Espíritu Santo ya que ese “efluvio” parece usurpar las funciones que tradicionalmente se atribuían al Espíritu Santo y, segundo, como un intento por resolver algunos problemas planteados por la doctrina agustiniana de la gracia y su relación con la predestinación. *Historia del pensamiento cristiano*, vol. II, Buenos Aires: La Aurora, 1972, p. 54.

gobierno del mundo coincidirá con el de la eficacia de gracia divina y se generarán debates sobre la providencia que asumirán la forma del análisis y definiciones de las figuras de la gracia. Tanto las formas de gobierno como la necesidad del auxilio divino corresponderán a las figuras de la gracia.⁴⁶ Esto nos conduce a analizar de qué modo Martín Lutero definió la gracia divina y su aplicación a las cuestiones seculares para luego hacer lo propio con Juan Calvino y destacar su aporte en cuanto a las relaciones de lo que denomina “gracia general” y la esfera política.

1.2.1. La gracia en Lutero

La perspectiva de Lutero sobre la gracia divina es diferente a la sostenida por la teología escolástica que distinguía entre “gracia actual” y “gracia habitual”.⁴⁷ La primera, efectuaba el perdón de los pecados actuales toda vez que ellos fueran reconocidos a través de la confesión. Esa gracia no tenía el poder de remover la culpa del pecado original o de transformar ontológicamente al pecador. Se requería otra clase de gracia, llamada “gracia habitual” (de hábito) que era impartida como una cualidad divina para realizar actos justos. La gracia habitual era gracia pura y no el resultado del mérito humano. En el prefacio del comentario a Romanos escrito en 1522, Lutero define la gracia de este modo: “La diferencia entre *gracia* y *dádiva* es que la gracia significa propiamente benevolencia o favor de Dios que él abriga consigo mismo hacia nosotros y que le inclina a darnos a Cristo, al Espíritu Santo con sus dones.”⁴⁸ Para Lutero, mientras la dádiva es simplemente un regalo que se otorga, la gracia divina implica el actuar benevolente de Dios, fuente de todos los dones que Él otorga, entre los que se destacan: Cristo y el Espíritu Santo. En cuanto a la fe, para Lutero depende totalmente de la gracia divina al punto que “es una viva e incommovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella.”⁴⁹ En su formación como monje agustiniano, Lutero había bebido la teología católica medieval que establecía que el ser humano debía agradar

⁴⁶ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. Flavio Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008, pp. 240-241.

⁴⁷ Santo Tomás desarrolla una amplia tipología de la gracia distinguiendo entre otras nociones: gracias que nos hace gratos, gracia gratisdada, gracia operante, gracia cooperante, gracia preveniente, gracia subsiguiente. *Summa Teológica* Parte I-II, cuestión 110. A la pregunta “¿la gracia es una cualidad?”, responde Tomás: “Como ya vimos (a.1), decir que alguien tiene la gracia divina equivale a decir que hay en él un efecto producido gratuitamente por la voluntad de Dios. Pero también habíamos visto antes (q. 109 a.1.2.5) que el hombre recibe la ayuda gratuita de Dios de dos maneras. En primer lugar, por cuanto el alma del hombre es movida por Dios a conocer, querer u obrar algo. [...] En segundo lugar, la voluntad divina ayuda gratuitamente al hombre infundiéndolo en su algo un don habitual. *Summa Teológica*, I-II, cuestión 109.

⁴⁸ Martín Lutero, *Comentario de la carta a los Romanos*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 10, Buenos Aires: La Aurora, 1985, p. 14

⁴⁹ *Ibid.*, p. 15.

a Dios haciéndose justo. A partir de su lectura de Romanos 1.17 que establece que “el justo por la fe vivirá”⁵⁰, Lutero comienza un nuevo acercamiento hermenéutico al tema de la salvación. No se trata de que el pecador sea justificado mediante sus propios méritos y obras sino puramente por la gracia de Dios y mediante la fe.⁵¹ Lutero termina rompiendo con los conceptos de mérito y gracia, según la concepción escolástica, lo cual constituyó un paso fundamental en su desarrollo de la justificación por la fe.⁵² El término “justificación” es sinónimo de “absolución”, tema central de la carta a los Romanos. Todo el argumento de esa epístola podría resumirse así: el ser humano es declarado culpable ante Dios/Juez, tanto los gentiles (cap. 1) como los judíos (cap. 2). La sentencia es rotunda: “No hay un solo justo” (3.10), “no hay distinción, pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios” (3.22, 23). Dios puede absolver de la condena a los que creen en Cristo. Esta absolución es por pura gracia y no por los méritos humanos sino por las virtudes del Cristo que murió en la cruz. Pablo afirma: “por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó” (3.24).⁵³

Pero más allá de estas definiciones de Lutero en cuanto a la gracia divina se insertan dentro de un plano vertical/horizontal, es decir, Dios (arriba)/ser humano (abajo). Pero la pregunta clave para el tema central de esta investigación es cómo el reformador alemán pensó la gracia en las esferas sociales y políticas. El texto clave de Lutero sobre esta cuestión es *Autoridad secular (weltlich)*, que data de 1523. La expresión que sintetiza su pensamiento es: “los dos reinos” o las “dos espadas”. Es importante detallar el propósito de Lutero y su argumentación al respecto. En primer lugar, desea fundamentar “el derecho y el poder seculares para que nadie dude de que están en el mundo por la voluntad y

⁵⁰ La afirmación paulina: “El justo por la fe vivirá” puede descomponerse de dos modos: haciendo de “el justo” el sujeto y de “por la fe vivirá”, el predicado. No obstante, como bien demuestra Anders Nygren en su comentario, la expresión debe interpretarse de otro modo, es decir, haciendo de “el justo por la fe” el sujeto y del verbo “vivirá”, el predicado. El exegeta sueco demuestra que se trata de una expresión paralela a la de Romanos 5.1: “justificados, pues, por la fe, tenemos...” Nygren dice que mientras en los capítulos 1 al 4 Pablo desarrolla el tema de “el justo por la fe”, en los capítulos 5 en adelante se ocupa del tema de “la vida del justo por la fe”. *La epístola a los Romanos*, trad. Carlos Witthaus y Greta Mayena, Buenos Aires: La Aurora, 1969, p. 32.

⁵¹ Lucien Febvre en su biografía de Lutero explica que mientras para la Iglesia católica la justificación hace desaparecer al pecado dejando a la moralidad natural su lugar y su virtud, para Lutero la justificación dejaba subsistir al pecado y no daba ningún lugar a la moralidad natural. *Martín Lutero, un destino*, México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 59

⁵² Para un análisis más profundo del tema de la gracia en Lutero véase Timothy George, *Theology of the Reformers*, Nashville: Broadman Press, 1988, pp. 64-66.

⁵³ En tiempos más recientes, los filósofos Jacob Taubes y Giorgio Agamben han ofrecido sendos textos sobre la epístola a los Romanos. El primero, analizando el pensamiento paulino como una especie de declaración política de guerra a los cesáres. Bajo ese prisma, Pablo aparece como un zelote y, seguramente, un antiliberal que invierte los valores: el emperador no es el *nomos* sino el clavado en la cruz por el *nomos*. *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Trotta, 2007. Por su parte Agamben ofrece una muy creativa exégesis de la carta a partir de la primera declaración con que se inicia: “Pablo, apóstol de Cristo Jesús, llamado, apartado, apóstol para el evangelio de Dios”. *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006.

orden divinos.”⁵⁴ Cita entonces dos textos fundamentales: “Todos deben someterse a las autoridades públicas, pues no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él.”⁵⁵ “Sométanse por causa del Señor a toda autoridad humana, ya sea al rey como suprema autoridad, o a los gobernadores que él envía para castigar a los que hacen el mal y reconocer a los que hacen el bien.”⁵⁶ Ésta afirmación de san Pedro también se encuentra en la carta a los Romanos (Romanos 13) donde Pablo sostiene que toda autoridad viene de Dios y que quien lleva la espada lo hace para castigar a los que hacen el mal y proteger a los que practican el bien. En segundo lugar, Lutero apela al Sermón del Monte donde Jesús insta a no vengarse y a amar a los enemigos.⁵⁷ En tercer lugar, Lutero hace distinciones importantes en cuanto a los dos reinos o ámbitos de autoridad. Divide a la humanidad entre quienes son hijos de Dios y quienes solo son hijos de Adán. Los primeros creen rectamente en Cristo y son hijos de Dios. Los otros pertenecen al reino de este mundo.⁵⁸ Aquí aparece con nitidez la oposición entre el “reino de Dios” y el “reino del mundo”.

Lutero argumenta que para los hijos de Dios no es necesaria ni la espada ni el derecho porque como verdaderos cristianos y creyentes sinceros no cometen injusticia y la ley, como dice san Pablo, ha sido hecha para los injustos.⁵⁹ En cuanto a los que no son cristianos, “pertenecen al reino del mundo y están bajo la ley.”⁶⁰ Con estos presupuestos, Lutero enuncia entonces su propuesta:

Por consiguiente, es preciso distinguir claramente los dos regímenes y conservar ambos: Uno, para producir justicia; el otro, para mantener la paz externa e impedir las obras malas. Ninguno es suficiente en el mundo sin el otro. Pues sin el régimen espiritual de Cristo nadie puede llegar a ser bueno ante Dios por medio del régimen secular. El régimen espiritual de Cristo no se extiende sobre todos los hombres, sino en los cristianos que siempre constituyen una pequeña minoría en medio de los que no son cristianos. Donde impera solamente el régimen secular o la ley, sólo habrá pura hipocresía, aun cuando se trata de los mismos mandamientos de Dios.⁶¹

En este pasaje notamos que Lutero distingue los dos regímenes. Uno, el secular, pertenece al campo del derecho y debe mantener la paz e impedir el mal en la sociedad. El otro, el régimen espiritual, debe producir justicia. En el primero rige la ley, en el

⁵⁴ Martín Lutero, *La autoridad secular*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 2, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974, p. 131.

⁵⁵ Romanos 13.1.

⁵⁶ 1 Pedro 2.13-14

⁵⁷ Mateo 5.38-41, 44

⁵⁸ *La autoridad secular*, p. 133

⁵⁹ 1 Timoteo 1.9

⁶⁰ *La autoridad secular*, p. 134

⁶¹ *Ibid.*, p. 136

segundo, el Evangelio.⁶² Pero aunque distintos, ambos se necesitan mutuamente. Se podría preguntar cuáles son las razones por las cuales los cristianos deben someterse a la autoridad secular si es que no necesitan de la espada del derecho. Lutero responde que los cristianos no viven para sí mismos sino para su prójimo y “la espada es muy útil y necesaria para todo el mundo, con el objeto de mantener la paz, castigar el pecado y frenar a los malos [...]”⁶³

Hasta aquí, la referencia directa a la exposición de Lutero. Ahora, es oportuno preguntarse cómo se ha interpretado su posición, que ha suscitado numerosas controversias, sobre todo en lo referido a las “dos espadas” o “dos regímenes”. José Míguez Bonino, siguiendo la orientación de Günther Bornkamm, dice que el concepto de Lutero sobre los dos reinos es tridimensional con relación a “la distinción entre Iglesia y Estado, la relación dialéctica entre la ley y el Evangelio, y al doble carácter de cada individuo en el mundo en tanto persona «privada» y «pública».”⁶⁴ Míguez Bonino subraya algunos aspectos importantes del planteo de Lutero: Uno, es que Lutero discierne los signos de los tiempos al reconocer la relativa autonomía del poder político y la existencia. Se da cuenta de que el reino secular no puede estar sujeto a una autoridad heterónoma. Por otra parte, Lutero tiene una concepción positiva del poder político que cae dentro de la esfera de la soberanía de Dios. La distinción entre lo público y lo privado, sin embargo, llegará a jugar un papel importante en el mundo burgués posterior. Hay en el pensamiento del reformador alemán un dualismo latente que conduce a relaciones rígidas entre Iglesia y Estado y entre vida personal y vida pública. Ese dualismo condujo a justificar pretensiones absolutas del poder político en la historia, no sólo en Alemania sino también en el luteranismo posterior.⁶⁵

⁶² En San Pablo, la antítesis entre evangelio y ley, es presentada en los siguientes textos: Romanos 3.21-24 y 28. En este último texto dice: “sostenemos que todos somos justificados por la fe, y no por las obras que la ley exige.” El problema para comprender a Pablo en cuanto a su visión de la ley divina consiste en que luego afirma: “¿Quiere decir que anulamos la ley con la fe? ¡De ninguna manera! Más bien, confirmamos la ley.” (v. 31). La teología reformada intenta armonizar esta especie de contradicción, señalando que la ley divina no es el medio de justificación pero sigue vigente como expresión de la voluntad de Dios y como guía para la vida cristiana. Más adelante abordaremos los tres usos de la ley en esa teología.

⁶³ *Ibid.*, p. 137

⁶⁴ José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 23

⁶⁵ Brent Sockness analiza el texto de Lutero y evalúa varias interpretaciones del tema. Sostiene que la doctrina de los dos reinos expresa un dinamismo y una fluidez por parte de Lutero sobre las relaciones Iglesia y Estado, cristianos y no cristianos, *coram Deo* y *coram hominibus*. Mientras Lutero distinguió entre ley y Evangelio, la distinción entre los dos reinos sirve como clave hermenéutica para armonizar pasajes conflictivos asignándoles su propia función y esfera. Brent Sockness, “Luther’s Two Kingdoms Revised”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Georgetown: Georgetown University, 1992, p. 98. Cursivas originales. Por su parte Guillermo Hansen sostiene que el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer afirma que mientras Cristo y el mundo se conciben como esferas que chocan entre sí, le queda al cristiano una de dos opciones: querer a Cristo sin el mundo o al mundo sin Cristo. Bonhoeffer reinterpreta las dos esferas a partir de Cristo cuyo señorío afecta todas las esferas, perspectiva que se encuentra no sólo en Bonhoeffer, sino también en Karl Barth que integraron la “Iglesia confesante” que resistió al nazismo. “La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenéutica «pseudoluterana» de las dos esferas”, en *Dietrich*

Finalmente, merece citarse el trabajo de Lamberto Shuurman⁶⁶ en el cual el teólogo reformado destaca el aporte de Lutero en su interpretación de las dos espadas, en el sentido de que su enfoque supera el planteo del papa Bonifacio VIII. En efecto, ese papa había definido en 1302 que el pontífice tiene las dos espadas, el poder espiritual y el poder temporal. Lutero reacciona contra esa posición para mostrar que Dios reina a través de las dos esferas o regímenes: el terrenal y el espiritual. “No fundamenta el Estado en el beneplácito de la Iglesia, relaciona al Estado directamente con la voluntad divina. El poder de la autoridad tiene propia legitimidad y no depende de manera alguna de la aprobación de la jerarquía eclesiástica.”⁶⁷ Pero más allá de este aporte, las relaciones Iglesia y Estado en la teología de Lutero todavía no son definidas con la claridad que sería de esperar. Ello se debe principalmente al esquema de tendencia dualista que Lutero manifiesta entre ley y Evangelio, ley y gracia, que no le permite incluir adecuadamente la función de la ley dentro del Evangelio. Este dualismo se inicia en la intrincada argumentación de San Pablo sobre la ley en la que, mientras critica “la maldición de la ley” (Gálatas 3.10-14) y que la justificación no es producto de las “obras de la ley” sino de la fe (Romanos 3.28; 5.1), luego pregunta: “¿Quiere decir que anulamos la ley con la fe? ¡De ninguna manera! Más bien confirmamos la ley” (Romanos 3.31). Este enfoque que podríamos denominar “dialéctico” a través del cual San Pablo contrasta “maldición de la ley” con “afirmación de la ley”, se presta a confusión.⁶⁸ Lutero enfatizó la primera parte del enfoque, por el cual la ley funciona a manera de espejo que muestra la falsa seguridad del ser humano en sus propios recursos. Luego, la ley conduce al pecador a Cristo para ser justificado por la gracia y mediante la fe. La ley divina, entonces, no parece tener mucho que ver con la vida cristiana, especialmente en la esfera social y política. Será Calvino quien desarrollará más equilibrada y sistemáticamente las funciones de la ley, principalmente en cuanto a su uso político.

Bonhoeffer. A 50 años de su ejecución por el Tercer Reich, Cátedras Carnahan 1995, Buenos Aires: ISEDET, 1998, p. 78.

⁶⁶ Lamberto Shuurman, *Ética política*, Buenos Aires: La Aurora, 1974

⁶⁷ *Ibid.*, p. 238

⁶⁸ Heinrich Schlier, en su comentario a Gálatas, dedica un amplio espacio a tratar la problemática de la ley en el pensamiento de San Pablo. Luego de indicar los diversos sentidos de νόμος que aparecen en sus textos: El Antiguo Testamento (Ro. 3.19), el Pentateuco (Ro. 3.21), las exigencias de la ley (Ro. 2.14), regla (Ro. 7.21). A partir de esta diversidad de sentidos, Schlier entiende que la problemática de la ley que plantea Pablo se mueve en el horizonte de un concepto de νόμος que sobrepasa el sentido del judaísmo e, inclusive, el judeocristianismo. En conclusión: “La lucha del apóstol Pablo contra la ley y sus obras, así como la insistencia constante de la necesidad de la fe, sirve para penetrar en la justicia de Dios y, en último término, para la restitución de la tora original, la ordenación de Dios que bondadosamente exige en orden a la vida.” *La carta a los Gálatas*, trad. Severiano Talavero Tovar, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 218. Por su parte Giorgio Agamben en la obra ya citada, admite que en Romanos Pablo desarrolla una compleja relación entre la esfera de la gracia y la de la ley, aunque nunca llega a ser una ruptura completa sino que ve la gracia como complemento de la demanda de la justicia de la ley. *El tiempo que resta*, p. 119.

1.2.2. La gracia en Calvino

Aunque Calvino, al igual que Lutero, acepta la “entera depravación” del ser humano como consecuencia de la “caída”, se ve en la necesidad de reconocer que, aún en el estado de caído, el ser humano puede realizar cosas buenas. Calvino suscribe al concepto agustiniano del “pecado original” definiéndolo como “una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la Escritura denomina «obras de la carne».”⁶⁹ El reformado francés también presenta la entera depravación en el sentido de que “todas las partes del hombre se encuentran poseídas por el pecado.”⁷⁰ A partir de estos hechos, en su *Institución de la religión cristiana* elabora una serie de argumentos sobre la gracia divina que es preciso sistematizar:

En primer lugar, intenta fundamentar que el ser humano conserva ciertos destellos de su condición de ser creado a la imagen de Dios y, por ello, con capacidad para actuar en ámbitos como la familia y la política. En el apartado referido a la corrupción de la inteligencia, Calvino comienza por distinguir entre las cosas terrenales y las celestiales. Define las primeras como “las que no se refieren a Dios, ni a su reino, ni a la verdadera justicia y bienaventuranza de la vida eterna, sino que están ligadas a la vida presente y en cierto modo quedan dentro de sus límites.”⁷¹ Por las cosas celestiales entiende “el puro conocimiento de Dios, la regla de la verdadera justicia y los misterios del reino celestial.”⁷² El ámbito de las cosas terrenales, que es el que nos interesa en esta investigación, abarca para Calvino: “el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales.”⁷³

En segundo lugar, Calvino reflexiona sobre el orden social, afirmando que el ser humano es sociable por naturaleza, ya que “siente una inclinación natural a establecer y conservar la compañía de sus semejantes.”⁷⁴ Para Calvino, los seres humanos se agrupan y se rigen por leyes a las cuales dan un perpetuo consentimiento “porque naturalmente existe en cada uno de ellos cierta semilla de ellas, sin necesidad de maestro que se las enseñe.”⁷⁵ Esto último, lo amplía luego para decir que “en todos los hombres hay cierto germen de orden político; lo cual es un gran argumento de que no existe nadie que no esté

⁶⁹ Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, Libro II, cap. II.14, trad. Cipriano de Valera, Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, p. 168. En adelante: *IRC*.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 169

⁷¹ *Ibid.*, p. 184

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

dotado de la luz de la razón en cuanto al gobierno de esta vida.”⁷⁶ Ésta afirmación implica que en la propia naturaleza humana creada por Dios está inscrita la idea de gobierno.

En tercer lugar, al referirse a las artes mecánicas y liberales, Calvino rechaza la idea de Platón de que el alma, en su preexistencia antes de la vida terrena, tenía conocimiento y comprensión que luego rememora cuando está en el cuerpo (reminiscencia) “sin embargo la razón nos fuerza a confesar que hay como cierto principio de estas cosas esculpido en el entendimiento humano.”⁷⁷ En coincidencia con el pensamiento de Santo Tomás, aunque no lo cita, Calvino dice: “Si reconocemos al Espíritu de Dios por única fuente y manantial de la verdad, no desecharemos ni menospreciaremos la verdad donde quiera que la halláremos [...]”⁷⁸ Pondera a los antiguos juristas por proveer un orden recto y una política justa, a los filósofos que indagaron sobre los secretos de la naturaleza, el arte de discutir y hablar juiciosamente, a los médicos y su ciencia, atribuyendo todos sus logros a “los dones y gracias que el Señor ha dejado a la naturaleza humana, aun después de ser despojada del verdadero y sumo bien.”⁷⁹ Para Calvino, aunque el pecado ha afectado a la criatura humana, la imagen de Dios no está deshecha totalmente en la criatura ya que todavía posee dones dados graciosamente por el creador.

En cuarto lugar, Calvino distingue entre “gracia general” (o universal) y gracia especial (o salvadora), indicando que la política, el Estado, las leyes, las artes, la filosofía y las ciencias como expresiones de la primera y se manifiesta en los seres humanos a pesar de su condición de pecadores. Argumenta: “Porque el que algunos nazcan locos o estúpidos no suprime la gracia universal de Dios [...]”⁸⁰ En cuanto a las cosas celestiales, el conocimiento de Dios y hacer su voluntad, Calvino considera que se trata de cosas que el ser humano puede alcanzar pero solo por la gracia especial de Dios. Rechazando a Pelagio y basándose en San Agustín, afirma que “la gracia precede a todo mérito”⁸¹ que

⁷⁶ *Ibid.*, p. 185

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 186. Santo Tomás ya había dicho en la *Summa Teológica*: “Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad. Pero no toda verdad procede de él en cuanto habita en el alma por la gracia santificante o nos otorga algún don habitual sobreañadido a la naturaleza. Esto sucede solamente en orden al conocimiento y expresión de algunas verdades, sobre todo de las que se refieren a la fe. Y es a éstas a las que se refería el Apóstol.” *Summa Teológica, Parte I-II, cuestión 109*

⁷⁹ *IRC*, p. 186

⁸⁰ *Ibid.*, 187

⁸¹ *Ibid.* Libro II, cap. III, p. 205. Calvino se muestra siempre un fiel discípulo de San Agustín. Es el padre de la Iglesia que más menciones recibe en la *Institución de la religión cristiana*. La opción que Calvino hace de San Agustín y en contra de Pelagio, se refiere a que, mientras el obispo de Hipona creía que el ser humano nacía pecador por contraer la culpa de Adán (basándose en una exégesis de Romanos 5.12) Pelagio, por el contrario, sostenía que el ser humano venía al mundo sin ningún rastro de pecado original o cosa que se le parezca. Para un análisis crítico del concepto de pecado original, véase el ensayo de Elaine Pagels, “La naturaleza de la naturaleza”, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona: Editorial Crítica, 1990, pp. 181-211. Paul Ricoeur ha interpretado el pecado original desde una perspectiva filosófica en “El «pecado original»: estudio de su significación”, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 245-260. Ricoeur deconstruye el concepto

ella obra tanto el querer como el hacer, de modo que descarta toda “gracia cooperante” por parte del ser humano con el obrar de Dios. La gracia especial o salvadora, está íntimamente ligada a la elección de Dios, al punto que, citando a San Agustín dice: “la gracia de Dios no halla a nadie al que deba elegir, sino que ella hace a los hombres aptos para que sean elegidos.”⁸²

En quinto lugar, Calvino se refiere específicamente a la política, la potestad civil, las formas de gobierno y la responsabilidad cristiana frente a ellos. Comienza refutando las objeciones de los anabaptistas que, según él, consideraban el orden social como cosa inmunda e inconveniente para los cristianos ya que, siendo ciudadanos del cielo no tienen que interesarse por las cosas terrenas, la política, el Estado, las leyes y los tribunales. El término “anabaptistas” que significa “rebautizadores” era el apelativo que los reformadores Lutero y Calvino utilizaban para designar a los partidarios de la reforma radical, movimiento surgido en Suiza en el siglo XVI que pugnaba por una reforma más profunda de la desarrollada por Lutero y Calvino. Una reforma que fuera a las raíces (de ahí lo de “radical”) del Evangelio. Los anabaptistas rechazaban el bautismo infantil que seguía siendo practicado por los luteranos, anglicanos y reformados⁸³ por considerarlo una rémora del catolicismo medieval. En la concepción católica romana, el bautismo erradica el pecado original infundiendo gracia en el niño. Mientras los reformadores Lutero y Calvino aceptaron su práctica, no le dieron el mismo valor como instrumento de salvación. Calvino lo interpreta como signo y sello del pacto de la gracia de Dios, pero no tiene eficacia salvadora al modo en que lo interpreta Santo Tomás a través de la expresión *ex opere operato*, es decir, por su propia virtud intrínseca, otorgando la gracia santificante. En la posición más extrema se colocaron los anabaptistas que rechazaron todo tipo de bautismo.⁸⁴ El movimiento, que comenzó en Zurich en 1523, tuvo como primeros protagonistas a discípulos de Ulrich Zuinglio (otro de los padres de la “reforma oficial”). Los anabaptistas estaban descontentos con ciertas actitudes de Zuinglio y comenzaron a

en tanto saber quasijurídico y quasibiológico y rescata su poder simbólico que considera plenamente vigente.

⁸² *Ibid.* Libro III, cap. XXII, 8, p. 743

⁸³ Usamos aquí el término “reformados” en su sentido restringido, es decir, como sinónimo de “calvinistas” ya que el vocablo, referido inicialmente a los que aceptaban la Reforma protestante, con el correr del tiempo se aplicó y se aplica hoy a la tradición que comienza con Calvino e incluye, también, a Zuinglio.

⁸⁴ En sus clases sobre el poder pastoral, Michael Foucault se refiere al poder sacramental del sacerdote durante la Edad Media. Comenta que en forma gradual, las diversas comunidades que se desarrollaron en la Reforma y aún en un período un tanto anterior, cuestionaron esa práctica hasta llegar a rechazar el bautismo de niños y adoptar el bautismo de adultos, “un bautismo voluntario, no sólo por parte del individuo sino también de la comunidad que lo acepta. Todas estas tendencias culminarán en el anabaptismo, pero ya las encontramos en los valdenses, husitas, etc.” *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 251. Los valdenses toman su nombre de Pedro Valdo (o Waldo), iniciador del movimiento “los pobres de Lyon”, anterior a la Reforma Protestante pero con ideas muy similares. En cuanto a los “husitas”, fueron los seguidores del prerreformador bohemio Jan Hus, influido a su vez por el inglés Wycliffe. Hus fue quemado vivo por sus ideas de reformar la iglesia católica romana.

practicar el “bautismo de adultos”, administrado a quienes hacían “profesión de fe”. De ese modo, la reforma radical se distanciaba de la reforma más clásica u oficial que, para los anabaptistas, retenía ciertos dogmas y ritos propios de la iglesia católica. Debe aclararse que el nombre de “anabaptistas” era resistido por los líderes de la reforma radical ya que, argumentaban, no se trataba de un nuevo bautismo pues el de infantes, para ellos, no era válido. Lo importante en los anabaptistas, es su posicionamiento en cuanto al mundo y, concretamente, al Estado. En este sentido, afirmaban la total separación entre Iglesia y Estado, postulando una Iglesia libre de toda influencia estatal, sea el príncipe, el rey o el emperador. Y, a su vez, admitían la libertad del Estado cuyo propósito era promover la paz y la libertad para todos los ciudadanos. Desde esa perspectiva se puede entender que, a diferencia de Calvino, los anabaptistas no se preocuparon tanto por desarrollar una teoría política, responsabilidad que correspondía sólo al Estado. En otras palabras, mientras para Calvino la santidad del cristiano debe ser intramundana⁸⁵ para los anabaptistas, en términos generales, se aproximaba a una santidad concebida como *fuga mundi*.⁸⁶

En consecuencia, a diferencia de los anabaptistas, Calvino intenta relacionar a partir de su estudio de la Biblia a la Iglesia y el Estado. Aclara: “Mas, así como hace poco hemos advertido de que este género de gobierno es muy diferente al espiritual e interior de Cristo, debemos también saber, que de ninguna manera se opone a él.”⁸⁷ Calvino establece las funciones y finalidades de ambos órdenes:

⁸⁵ Este es el sentido de la interpretación que hace Max Weber de la ética calvinista. El sociólogo alemán afirma que el Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de buenas obras, sino más bien una santidad realizada en el mundo. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Premio Editora, 1981, p. 73. Para un análisis de esta obra de Max Weber, véase Alberto F. Roldán, “Ética, política y educación en Max Weber, con referencia especial al calvinismo y «el espíritu del capitalismo»”, revista *Teología y cultura*, Nro. 6, diciembre de 2006, pp. 5-21. www.teologos.com.ar

⁸⁶ Para conocer más profundamente la teología de los anabaptistas, véase John Howard Yoder (compilador), *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.

⁸⁷ *Institución*, Libro IV, cap. XX, 2, p. 1169. En un reciente estudio sobre las ideas políticas de Calvino, Marta García Alonso interpreta que para Calvino el Estado es una ordenación divina (*Ordinatio Dei*). Indica que a lo largo de la historia, la tradición filosófica se divide entre quienes entienden la política como un mal necesario y quienes consideran la sociabilidad de la especie y su gobierno como algo intrínsecamente bueno. Entre los primeros, menciona a Platón, San Agustín, Hobbes y Carl Schmitt. Los segundos están representados por Aristóteles, Santo Tomás y el propio Calvino, quien ofrece una valoración positiva del carácter institucional y mundano de la Iglesia y, por extensión, del propio Estado. La tesis de la investigadora española es que Calvino salva la política no naturalizándola sino más bien divinizándola, es decir, adscribiéndola a la buena voluntad del Creador. Aunque Calvino suscribe, básicamente a la teoría de los dos reinos elaborada por Lutero, se diferencia del reformador alemán al insistir en que el gobierno externo de la Iglesia y el gobierno del Estado están en igualdad de condiciones como partes del reino del mundo. Ambas instituciones con sus gobiernos forman parte del mundo gobernado por Dios indirectamente mientras que el reino de Dios estaba destinado al dominio exclusivo y directo de Dios sobre las conciencias humanas. *La teología política de Calvino*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 205-211. Por su parte G. José Gatis dice que Calvino vio a la Iglesia y el Estado unidos por el propósito de contrarrestar el mal, pero separados por “una membrana porosa” que distinguía entre lo espiritual y lo temporal. “Para Calvino, iglesia y estado son las dos manos que se lavan mutuamente bajo el gobierno de Dios.” “La teoría política de Juan Calvino”, <http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf>, pp. 3 y 4. Accedido 31 de octubre de 2008

[...] el fin del gobierno temporal es mantener y conservar el culto divino externo, la doctrina y la religión en su pureza, el estado de la Iglesia en su integridad, hacernos vivir con toda justicia, según lo exige la convivencia de los hombres durante todo el tiempo que hemos de vivir entre ellos, instruirnos en una justicia social, ponernos de acuerdo los unos con los otros, mantener y conservar la paz y tranquilidad comunes.⁸⁸

En este pasaje puede observarse que, para Calvino, el Estado está de alguna manera al servicio de la Iglesia en cuanto debe mantener y conservar el culto externo de la Iglesia. Calvino afirma que “los gobernantes son considerados como protectores, conservadores de la tranquilidad, honestidad, inocencia y modestia públicas (Rom. 13,3), y que deben ocuparse de mantener la salud y paz común.”⁸⁹ Para el reformador francés, los magistrados tienen autoridad por mandato de Dios, entronizados por él y en cierto modo, son vicarios de él.⁹⁰ En su comentario a la carta a los Romanos, Calvino se refiere a los magistrados como ministros de Dios y dice a modo de resumen: “su potestad está obligada para con Dios y los hombres. Son delegados de Dios, y todo cuanto tengan entre manos tendrán que darle cuenta. La administración que Dios les ha confiado se relaciona con las personas, y son deudores, por consiguiente, de éstas.”⁹¹

Lo que preocupa a Calvino es la anarquía y la anomia social. Menciona las formas de gobierno existentes: monarquía, aristocracia y democracia. Entiende que cualquiera de esas formas puede desnaturalizarse, tanto sea cuando el monarca se convierte en tirano o los nobles conspiran para constituir una dominación inicua y, agrega: “todavía es más fácil levantar sediciones cuando la autoridad reside en el pueblo.”⁹² Por lo tanto, Calvino llega a la conclusión de cuál sería la forma de gobierno más adecuada:

Es muy cierto que si se establece comparación entre las tres formas de gobierno que he nombrado, la preeminencia de los que gobiernan dejando al pueblo en libertad –forma que se llama aristocracia– ha de ser la más estimada; no en sí

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *IRC, II*, p. 1176

⁹⁰ Herbert L. Osgood sostiene que para Calvino la esfera de la Iglesia era infinitamente superior a la del Estado. Los asuntos que concernían a la Iglesia eran más altos y permanentes. Pero, a su vez, esos asuntos no se hubieran materializado sin la asistencia del Estado, por lo cual Calvino defiende a los gobernantes contra los ataques de los antinomianos. “The Political Ideas of the Puritans” I, *Political Science Quarterly* 6, 9 de diciembre de 2002, p. 6. Los antinomianos, palabra que procede del griego (*anti-nomos*) eran los que consideraban que los cristianos han sido justificados por Dios por la gracia y no por la ley, ésta no tenía nada que ver con la vida cristiana.

⁹¹ Juan Calvino, *La epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Claudio Gutiérrez Marin, México: Publicaciones de la Fuente, 1961, p. 340. Marta García Alonso destaca que un buen indicio del temprano interés de Calvino por la política se encuentra en el hecho de que este comentario a Romanos es el primero que da a la imprenta. *Op. Cit.*, p. 206. Siguiendo a John McNeill, editor de la *Institución de la Religión Cristiana* en inglés, señala que cuando Calvino en esa obra Libro IV, 20.1 critica a hombres obstinados y bárbaros que quieren subvertir todo gobierno y aduladores de príncipes que elogian sin medida su poder, está cuestionando no sólo a los anabaptistas sino también al propio Maquiavelo, cuya obra *El Príncipe*, se difundió en una traducción latina en 1553. *Ibid.*, p. 206, nota 9.

⁹² *IRC, II*, p. 1174

misma, sino porque muy pocas veces acontece, y es casi un milagro, que los reyes dominen de forma que su voluntad no discrepe jamás de la equidad y la justicia.⁹³

En sexto lugar, Calvino se expide sobre la pena de muerte y la guerra. Considera a la pena de muerte como una cuestión muy difícil y espinosa y, recordando la prohibición “no matarás” del decálogo (Ex. 20.13; Dt. 5.17), se pregunta cómo es posible que los gobernantes sean justos al derramar sangre humana. Resuelve el dilema distinguiendo entre un gobernante que actúe por sí mismo o como ejecutor de los juicios de Dios. Entonces dice: “Es verdad que la Ley prohíbe matar y, por el contrario, para que los homicidas no queden sin castigo, Dios, supremo legislador, pone la espada en la mano de sus ministros, para que la usen contra los homicidas.”⁹⁴ Como un modo de atenuar su posición, Calvino sostiene que está lejos de favorecer la crueldad ni de querer decir que se puede pronunciar sentencia justa sin clemencia, afirmando: “Mala cosa es vivir bajo un príncipe que ninguna cosa permite; pero mucho peor es vivir bajo un príncipe que todo lo consiente.”⁹⁵ En cuanto a las guerras justas, tema que consideraremos en el capítulo 2, Calvino fundamenta su legitimidad. Afirma que cuando los reyes y príncipes a veces tienen que ejecutar venganza, las guerras con ese fin son lícitas. Al posible argumento de que el Nuevo Testamento no enseña nada sobre la participación de los cristianos en la guerra, Calvino insiste en que nada impide a los príncipes defender a sus vasallos y súbditos y, además, sentencia en una especie de clave hermenéutica: “no es necesario buscar declaración de esto en la doctrina de los apóstoles, ya que su intención ha sido enseñar el reino espiritual de Cristo, y no ordenar los estados temporales.”⁹⁶ Y agrega: “los gobernantes no se han de dejar llevar de preferencias, sino que han de guiarse por el deseo del bien de la nación, pues de otra manera abusan pésimamente de su autoridad; la cual no se les da para su particularidad, sino para servir a los demás.”⁹⁷

⁹³ *Ibid.* La opción de Calvino a favor de la aristocracia debe ser matizada con lo que señala Rubén Arjona Mejía: “Si Calvino no favoreció o promovió la democracia por sí sola fue por su temor a que degenerara en anarquía. Sin embargo, su interés por la aristocracia con ciertos rasgos democráticos se asemeja al concepto moderno de democracia representativa.” *De la sumisión a la revolución. La influencia de Calvino en el desarrollo del protestantismo francés*, México: Centro Basilea de Investigación y Apoyo, 2001, p. 25. El autor se basa en un trabajo de McNeill; “The Democratic Element in Calvin’s Thought”, *Church History* 18, 1949, p. 169. Marta García Alonso evalúa las distintas interpretaciones que se han dado a la posición política de Calvino: teocracia, bibliocracia, democracia y republicana. Ninguna de esas nomenclaturas le parece satisfactoria. No sería una plena teocracia a pesar de que el origen de la política calviniana sea Dios ya que, al mismo tiempo, Calvino concibe a la Iglesia y al Estado como instituciones divinas cuyos derechos tienen la misma legitimidad, aunque con diferentes fines y medios jurídicos. *Op. Cit.*, p. 254.

⁹⁴ *Institución de la Religión Cristiana, II*, p. 1176

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1178

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1179. Allí mismo, Calvino agrega que así como hay guerras lícitas, también son lícitas las guarniciones, las alianzas y las municiones. “Llamo guarniciones a los soldados que están en la frontera para la conservación de toda la tierra. Llamo alianzas, las confederaciones que entre sí pactan los príncipes de las comarcas para ayudarse el uno al otro. Llamo municiones sociales, a todas las provisiones

En síntesis: si se comparan las visiones de Lutero y Calvino sobre la gracia entendida en sus vinculaciones con la sociedad y la política, se pueden observar tanto coincidencias como divergencias. Por un lado, ambos reformadores reivindican la existencia del Estado como una realidad que no hay que confundir con la Iglesia. Ambas esferas son creadas por Dios para el bien de la humanidad y deben rendir cuentas al Creador. Lutero logra desprenderse de una concepción cristiana medieval de la primacía de la Iglesia sobre el orden político pero no alcanza a fundamentar ampliamente su postura, acaso porque parte de un dualismo entre ley y gracia, ley y Evangelio que no le permite armonizar ambas instancias. Por el contrario, Calvino desarrolla con mayor amplitud su visión de la política, las leyes y el Estado. Para Calvino, el Estado es una expresión de la bondad y de la gracia general de Dios, la cual corrige la conducta humana y permite un desarrollo más armonioso de la sociedad en su conjunto.

Al comparar a Lutero y Calvino, Walzer considera las ideas del segundo como “llevadas tanto más lejos que las de Lutero [...] Poseían la autoridad de la doctrina objetiva e impersonal, y el alcance y el atractivo de una opinión que estaba destinada a ser pública.”⁹⁸ Las razones que le permiten lograr una síntesis más acabada del tema de la gracia y su vinculación a lo político, se basan su distinción de la gracia general y la gracia especial como realidades diferentes pero que dimanan del mismo Dios creador y salvador y la función social y política de la ley. En este sentido⁹⁹ Lutero y Calvino tienen en común dos usos de la ley divina: el pedagógico que nos instruye y nos hacer conocer nuestra injusticia conduciéndonos al arrepentimiento, y el uso político que tiene como finalidad principal restringir el mal y mantener el orden en el mundo. A esos dos usos, Calvino agrega el tercero: la ley de Dios es, también, una guía para acercarnos más al conocimiento de la voluntad de Dios.¹⁰⁰ El verdadero interés de Calvino, sin embargo, no

que se hacen para el servicio de la guerra.” Este tipo de perspectiva justificaría la persecución de los anabaptistas. En efecto, los éstos últimos eran considerados subversivos y herejes por parte de la reforma “oficial”, lo que condujo a una severa persecución y muerte. Justo González señala que en Sajonia se acusó a los anabaptistas tanto de herejes como de sediciosos. Por tratarse entonces de un crimen tanto religioso como civil, las cortes eclesiásticas y las gubernamentales castigaron a los que repetían el bautismo. “El número de mártires fue enorme, probablemente mayor que el de todos los que murieron durante los tres primeros siglos de la historia de la iglesia.” *Historia de la Reforma*, Miami: Unilit, 2003, p. 84. La aceptación de la pena de muerte por parte de Calvino, queda dramáticamente ilustrada en el proceso que en Ginebra y, bajos sus auspicios, se siguió a Miguel Servet, un médico y pensador español que, huyendo de la Inquisición católica se fue a refugiar en Ginebra. Fue condenado por hereje y ejecutado. Para más datos véanse: Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1990, pp. 114-121 y Esperanza Plata García, “Calvino y el caso Serveto” en VV. AA., *Calvino vivo*, México: Publicaciones El Faro, 1987, pp. 107-116.

⁹⁸ Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Buenos Aires: Katz editores, 2008, p. 38. En adelante: LRS

⁹⁹ Seguimos aquí la interpretación de Sidney Rooy: “Relaciones de la Iglesia con el poder político” en VV. AA. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 61. Rooy cita: *Institución*, IV.vii, 6-17. El propio Max Weber también destaca estas diferencias entre la concepción luterana y la calvinista respecto a la ley. “Los reformados consideran la ley como una norma ideal; el luterano se humilla ante la ley, como norma inalcanzable. Ella figura a la cabeza en el catecismo luterano, a fin de promover la humildad requerida. En el catecismo reformador

era el Estado en sí mismo sino Dios.¹⁰¹ Para Calvino, los magistrados son instituidos por Dios para proteger la libertad del pueblo y estarán en falta si no cumplen con su oficio. “Es aquí, si lo queremos decir, que podemos llamar a Calvino el heraldo de una bendición divina de estricta observancia, un padre de la democracia moderna.”¹⁰² Esta ponderación que, en primera instancia pareciera un poco exagerada, no lo es tanto a la luz de lo que el propio Jean-Jacques Rousseau escribía en *El Contrato Social*:

Los que no consideran a Calvino más que como un teólogo conocen mal la magnitud de su genio. La redacción de nuestros prudentes Edictos, en la que tuvo gran parte, le honra tanto como su *Institución*. Cualquier revolución que pueda producirse con el tiempo en nuestro culto, mientras no se extinga en nosotros el amor a la patria y a la libertad, no dejará jamás de ser bendecida la memoria de este gran hombre.¹⁰³

A modo de síntesis: Calvino entiende que la gracia general de Dios se expresa en el mundo político y desarrolla un modelo en Ginebra que sea acorde con ese concepto. Es tema de discusión si el proyecto político de Calvino en Ginebra fue realmente una teocracia, como generalmente se dice. Ernst Troeltsch, por caso, se inclina por definir el experimento de Calvino en Ginebra como una especie de teocracia y explica:

En su enseñanza sobre la independencia y el carácter secular del Estado, Calvino usó exactamente el mismo lenguaje que Lutero; sin embargo, al mismo tiempo creó una Iglesia fuertemente independiente (en base a la asunción del *Corpus Christianum* común a las tres confesiones) a través de la cual deseaba efectuar una transformación cristiana y ética de toda la sociedad y la civilización, en la práctica, hizo al Estado subordinado a la Iglesia.¹⁰⁴

suele seguir al Evangelio. El calvinista tildaba de reprochable el hecho de que los luteranos sintieran «verdadero horror a la santificación» (Möhler), en tanto que el luterano echaba en cara a los reformados su orgullo y su «acercamiento servil a la ley.» *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 4ta. Edición, trad. José Chávez Martínez, México: Premia Editora, 1981, nota 96, p. 156.

¹⁰¹ Al respecto, véase Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 216

¹⁰² *Ibid.*, p. 225

¹⁰³ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, cap. VII, El Legislador, Barcelona: RBA Coleccionables, S. A., 2004, p. 69. Cursivas originales. Esta ponderación del reformador francés debe ser matizada con algunas consideraciones adicionales. En su estudio sobre Rousseau, Ghislain Waterlot dice que el autor de *El contrato social* distinguió a Calvino en cuanto teólogo y legislador. Lo condena como teólogo pero lo destaca como legislador. Dice: “como legislador, según Rousseau, el reformador de Picardía tuvo el cuidado de referir todo al soberano, y en consecuencia, se cuidó muy bien de otorgar la independencia a la Iglesia: la Iglesia tiene sus prerrogativas y su papel propio, como el gobierno, pero bajo el control único del soberano (*LEM*, v, 771 y 772). *Rousseau: religión y política*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires: FCE, 2008, p. 59. La sigla *LEM* hace referencia a la obra de Rousseau: *Lettres écrites de la montagne* (versión española, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005).

¹⁰⁴ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1931, p. 627. Cursivas originales. Por su parte Fred Graham, en su estudio sobre el impacto socio-económico de Calvino admite las tensiones entre la Iglesia y el Estado en la Ginebra de Calvino, en parte, porque como afirma: “En Ginebra, como en toda Europa, Iglesia y Estado estaban interrelacionados. Es decir, todos los ciudadanos por nacimiento eran miembros de ambas sociedades.”

Por su parte Fred Graham señala que, a pesar de que en teoría para Calvino había una separación entre Iglesia y Estado, en su punto de vista, ambos tenían cuatro tareas *vis-à-vis*: La Iglesia debía orar por las autoridades políticas; la Iglesia debía animar al Estado en defender al pobre y al débil en contra del rico y poderoso: la tarea de la Iglesia era asegurar su propio status por medio del llamado de las autoridades políticas a ayudar a promover la verdadera religión y la Iglesia debía amonestar a las autoridades cuando estuvieran en falta.¹⁰⁵ Con esta perspectiva también coincide el historiador Reinhold Seeberg¹⁰⁶, mientras que Sheldon Wolin opina que el modelo instalado por Calvino en Ginebra no era tanto una teocracia “sino una comunidad corporativa que no era puramente religiosa ni puramente laica, sino un compuesto de ambas.”¹⁰⁷ No obstante esta divergencia de opiniones, una cosa es clara a partir de los propios conceptos de Calvino: aunque ambos órdenes, la Iglesia y el Estado, son creaciones de Dios para el bien de la sociedad, el Estado, de alguna manera, está al servicio de la Iglesia para resguardarla y favorecer su misión en el mundo.

En su análisis de la teología de Calvino en sus alcances sociales y políticos, Walzer sostiene que, a pesar de que la producción de Calvino “no incluye nada que se asemeje a una filosofía política de consideración [...]”¹⁰⁸ no obstante, la política de Calvino estaba basada en dos hechos: un reconocimiento realista y no moralizante de la política y la exigencia de que la política estuviera al servicio de un propósito religioso, otro modo de decir lo que ya hemos expuesto: en su visión, Calvino ubica al Estado al servicio de la Iglesia.¹⁰⁹ Walzer descubre ciertas coincidencias con Hobbes en el pensamiento de Calvino¹¹⁰. Pero más allá de ello, lo que importa a nuestro tema es ver cómo la gracia se transforma de algo individual en algo comunitario y, luego, político. Después de afirmar que la teología de Calvino se movió de la ley a la gracia, explica:

[...] el pacto inicial con los judíos era nacional y social, pero la gracia de Dios como aparece descrita en el Nuevo Testamento es ofrecida sólo a los individuos.

W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary John Calvin & His Socio-Economic Impact*, Richmond: John Knox Press, 1971, p. 61.

¹⁰⁵ *Op. Cit.*, pp. 61-63.

¹⁰⁶ Reinhold Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, vol. 2, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1965, p. 398.

¹⁰⁷ Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960, p. 182. Citado por Rooy, *Op. Cit.*, p. 64

¹⁰⁸ Michael Walzer, *LRS*, p. 40

¹⁰⁹ *LRS*, p. 41

¹¹⁰ Por caso, ciertas expresiones que podrían considerarse hobbesianas como en el Sermón 36 del comentario al *Quinto libro de Moisés*: “tenemos en nosotros, por naturaleza, la maldita raíz del deseo de ascender”. Cit. Por Walzer, *Ibid.*, p. 49, nota 25. Y: “La concepción de Calvino de la ley positiva parece muy semejante a esa posición radicalmente nominalista que apareció luego con toda claridad en la obra de Hobbes.” *Ibid.*, p. 56.

Sin embargo, una vez más la aceptación de la gracia reformaba una comunidad. Si bien, en principio, esto no era más que una libre asociación de creyentes, se transformó rápidamente en una sociedad política, responsable no sólo de proclamar la gracia en la Tierra, sino también de cumplir los requisitos legales del pacto, para que la gracia de Dios recibiera el reconocimiento adecuado.¹¹¹

La secuencia a través de la cual la gracia se va transformando es claramente expuesta por Walzer: Primero, la gracia es de naturaleza individual, en el sentido de ser experimentada por personas, pero luego esas personas forman una comunidad de la gracia que, a su vez, se transformará en una sociedad política. De todos modos, este contraste que Walzer establece entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en cuanto a la gracia, debe ser matizado. Porque, si bien es cierto que en el Antiguo Testamento Israel aparece como pueblo del pacto con Dios en el sentido nacional y social, la teología de Calvino, precisamente, unifica ambos testamentos a partir del concepto de “pacto de gracia”. En su concepción, el pacto de gracia recorre las páginas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Dice Calvino: “El pacto que Dios estableció con los patriarcas del Antiguo Testamento, en cuanto a la verdad y a la sustancia es tan semejante y de tal manera coincide con la nuestra que es realmente la misma, y se diferencia únicamente en el orden y manera de la dispensación.”¹¹² En la conclusión de su argumento, Calvino sostiene que la promesa del pacto de Dios con Israel, “no se limitaba solamente a las cosas terrenales, sino que contenía también en sí la promesa de una vida espiritual y eterna [...]”¹¹³ Pero decir que esas promesas no se limitaban a las cuestiones terrenales, implica, de suyo, que sí incluían esas dimensiones. Esto es lo que permite que Calvino, no sólo en la *Institución de la Religión Cristiana* sino también en sus comentarios a los libros del Antiguo Testamento, pueda aplicar sin mayores reservas los mensajes proféticos a la vida de la Iglesia en el mundo aunque, en su contexto originario, esos mensajes se dirigían al pueblo de Israel. El propio Walzer, aunque en otro contexto de su exposición, pone de relieve la importancia del concepto de pacto en la teología calvinista. Sostiene que tanto la voluntad de Dios como la voluntad humana se unieron en la idea puritana del pacto, el cual era un acicate para activar a los hombres en el mundo. Y agrega:

La fuente de la teología del pacto estaba en las promesas solemnes hechas por Dios a los israelitas, y con la forma de un pacto nacional la idea contractual se presentó, por primera vez, en las mentes protestantes. La culminación práctica de la teología del pacto puede verse en los compromisos colectivos asumidos en las décadas de 1630 y 1640 tanto por la nación escocesa como por la inglesa.¹¹⁴

¹¹¹ *Ibid.*, p. 71

¹¹² *Institución*, vol. I, Libro II, cap. X, 2, pp. 312-313.

¹¹³ *Ibid.*, p. 328

¹¹⁴ *LRS*, p. 183

Mediante la creación del concepto de “pacto de gracia”, existente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, Calvino logra unificar ambos testamentos, mostrando que las exigencias y dimensiones sociales y políticas dadas al Israel antiguo, ahora son trasladadas a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios que hunde sus raíces en la historia de Israel. Este logro del pensamiento de Calvino y de su praxis en Ginebra, hace de él un pensador más influyente que Lutero para el campo social y político posterior. Esta influencia se percibirá en los puritanos ingleses del siglo XVII, tema del próximo acápite.

1.3. La gracia en la concepción puritana

El puritanismo –que no hay que confundir con el pietismo de origen alemán¹¹⁵– surge en Inglaterra y toma su nombre de los calvinistas ingleses. Cuando ellos visitaban Ginebra, constatan la profundidad de las reformas que Juan Calvino introduce en la Iglesia protestante de Suiza mientras en su propio país, Inglaterra, los cambios no eran tan profundos. Como se recuerda, la Iglesia Anglicana se genera, entre otras razones, por la pugna entre Enrique VIII con el entonces papa Clemente VII que no le autoriza el divorcio, proclamando, entonces, a la Iglesia Anglicana como entidad autónoma: Iglesia de Inglaterra. Pues bien, los puritanos, al regresar de Suiza a su país, pugnaban por cambios profundos en la vida de la Iglesia oficial, cosa que no prosperaba.¹¹⁶ El movimiento comenzó atacando a los elementos católicos en la Iglesia Anglicana, asociado con la demanda por instituir una corte de la disciplina de la Iglesia y la formación de un cuerpo “puro” de participantes.¹¹⁷ Bajo los Estuardos, llegaron a tener un avivamiento religioso y demandaron una segunda Reforma en la que la reforma de la doctrina sería seguida por

¹¹⁵ El pietismo surgió en Alemania en el seno del luteranismo del siglo XVII mientras el puritanismo es un movimiento que aparece en Inglaterra dentro del protestantismo. El primero, fue una reacción al escolasticismo protestante de esa época. El movimiento toma su nombre de la obra de Jacob Spener, *Pia Desideria* (1624). Hay reciente versión completa –primera en castellano– publicada por el Instituto Universitario Isedet, Buenos Aires, 2008. A veces se incurre en la confusión de ambos movimientos. Por caso, el propio Max Weber cuando se refiere a los fundamentos religiosos del ascetismo laico dice: “En cuanto al pietismo, su nacimiento se produjo en el seno del calvinismo de Inglaterra y particularmente de Holanda.” *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Premia Editora, 1981, p. 59.

¹¹⁶ Richard T. Hughes ofrece más datos importantes sobre los primeros puritanos. Se trataba de protestantes que, a raíz de la persecución encarada por *Bloody Mary* (María la Sanguinaria) huyeron a ciudades del continente europeo: Estrasburgo, Basilea, Frankfurt y Ginebra. En este último lugar entraron en contacto con Calvino quien “influyó en los exiliados por lo menos en dos maneras. En primer lugar, aprendieron de Calvino el concepto de que sólo Dios era soberano, y que Él había escogido a ciertos seres humanos para la salvación y a otros para la condenación, desde la fundación del mundo. También vieron en la Ginebra de Calvino un modelo presbiteriano de gobierno eclesiástico que les atrajo mucho. [...] Por tal razón, los primeros puritanos fueron presbiterianos y formaron la vanguardia de lo que con el tiempo llegaría [sic] conocerse como la Iglesia Presbiteriana.” *Los mitos de los Estados Unidos de América*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2005, pp. 50-51.

¹¹⁷ Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. II, trad. Olive Wyon, Louisville: John Knox Press, 1992, p. 678.

una reforma en la vida, deseando restaurar la espiritualidad personal y la santidad que caracterizó, según se creía, al cristianismo primitivo.¹¹⁸

A la luz de esta descripción se puede advertir cómo, de alguna manera, se estaban materializando las ideas de Calvino en el sentido de que, si bien la Iglesia y el Estado deben ser separados como entidades, este último no debe ser considerado enteramente secular sino al servicio de la Iglesia, la cual, a su vez, dictaba normas que todos debían obedecer. Al considerar a la Iglesia como una asociación voluntaria de creyentes, los independientes o congregacionalistas tenían una posición parecida a la de los calvinistas pero más radical. Para ellos: “Iglesia y estado pasaban a ser dos sociedades enteramente definidas, no sólo separadas sino independientes en principio, dejando el poder coactivo concentrado en el estado, pero limitado a los fines que caían dentro de la provincia del gobierno secular.”¹¹⁹

Como señalamos en el planteo inicial de Walzer, la gracia es un bien que Dios puede otorgar a todos los que lo deseen. El problema surge cuando, como aconteció en Inglaterra, aparecen los “monopolizadores de la gracia” representados por los puritanos. En la génesis del *Commonwealth* puritano es clave la figura de Oliver Cromwell que, como describe Walzer:

[...] esperaba un día cuando las elecciones fueran posibles, es decir, un día cuando el pueblo mismo en su totalidad pudiera ser elegido de Dios. “Yo desearía que todos estuvieran preparados para ser llamados.” Pero “¿quién sabe cuán pronto Dios pueda preparar al pueblo para tal cosa?” Mientras tanto, era necesario buscar las señales externas de la luz interior. De allí que los miembros del parlamento fueran elegidos por un comité de búsqueda, no por un electorado, e Inglaterra terminó siendo gobernada por los monopolizadores de la gracia.¹²⁰

La gracia es un gran privilegio y un bien a ser distribuido en la sociedad, pero su naturaleza es tal que no hay manera de otorgarlo a quienes no creen en ella o no pertenecen al grupo de “los santos”. “En cualquier caso, el monopolio de los santos es algo inocuo en tanto no se extienda hasta alcanzar el poder político.”¹²¹ El problema surge cuando los puritanos entran decididamente en la arena política e influyen en la revolución. El propio Hobbes en *Behemoth* –según cita del propio Walzer– sugiere, con crudo realismo:

¹¹⁸ Para un análisis de los acontecimientos revolucionarios en Inglaterra véase George Savine, *Historia de la teoría política*, 3ra. Edición revisada por Thomas Landon Thorson, trad. Vicente Herrero, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 344ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 345

¹²⁰ Walzer, *SG*, p. 246

¹²¹ *Ibid.*, p. 246

¿No habría sido mucho mejor –preguntó Thomas Hobbes en 1668– si hubieran matado a todos estos ministros sediciosos, que quizá no eran ni mil, antes de que predicaran? Confieso que habría sido una gran masacre, pero la muerte de 1000.000 [en las guerras civiles] es una masacre mayor.¹²²

Una de las problemáticas que aborda Hobbes en el *Behemoth* es la interpretación de las Escrituras por parte de los protestantes. Hobbes critica la autoridad que se arrogaban los ministros de la Iglesia, especialmente los presbiterianos, en interpretar las Escrituras a su modo y rechazar la autoridad del rey. Esta obra es concebida en forma de diálogo y aborda esa problemática. En un tramo de la discusión, a partir de la cita el capítulo 4 de Hechos de los Apóstoles. La narrativa se refiere a la persecución que sufrían Pedro y Juan por parte de las autoridades de Jerusalén. Se les prohíbe seguir predicando a Jesucristo, a lo cual, responden: “¡Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres!” (Hch. 4.29). Comenta Hobbes:

[...] donde el rey es la cabeza de la Iglesia y, como consecuencia (omitir que la misma Escritura no fue recibida sino por la autoridad de los reyes y los Estados) juez principal de la correctas interpretaciones de la Escritura, obedecer las leyes y edictos públicos del rey, no es desobedecer, sino obedecer a Dios. Un ministro no debería pensar que su destreza en los idiomas latín, griego o hebreo, si tiene alguna, le otorgue el privilegio de imponer a todos sus seguidores su propio sentido, o lo que él pretende que es su sentido, de cada lugar oscuro de la Escritura [...]¹²³

Entre los grupos que entran en el análisis crítico de Hobbes están los religiosos, encarnados en los presbiterianos, los congregacionalistas o independientes y los anglicanos. Pero las críticas mayores están dirigidas a los presbiterianos.¹²⁴

Para Walzer, no hay dudas de que la revolución inglesa no se podría haber producido sin la decisiva participación de los puritanos ya que ella “sólo puede explicarse en términos del impacto de los ministros puritanos y de su ideología sobre la alta burguesía y las

¹²² *Behemoth*, p. 282, cit. por Walzer, *LRS*, p. 129

¹²³ *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England*, Part I, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., (London: Bohn, 1839-45), p. 93. Traducción propia. En un análisis meduloso del *Behemoth*, Jorge Galimidi observa que en la propia dedicatoria de la obra se ofrece la pista hermenéutica toda vez que el autor indica a Sir H. Bennet “que las semillas de la guerra civil fueron «ciertas opiniones acerca de teología y política.»” José Luis Galimidi, “Victoria no es conquista. La evaluación hobbesiana de la guerra civil inglesa”, *Deus mortalis*, Nro. 1, 2002, p. 59.

¹²⁴ Como explica Ribeiro, Hobbes no es tan hostil con los radicales sino con los considerados más moderados de la revolución. “La crítica de Hobbes no prioriza a los extremistas o a los republicanos, sino a aquellos que funcionaron como un intento de “partido del orden” revolucionario. Fueron ellos los que encendieron un proceso de desobediencia contra el rey, que acarrearía todo lo demás como efecto. Aquí está la cuestión: no condenar al radicalismo aparente, pero sí buscar su causa. Y ésta es presbiteriana.”¹²⁴ Renato Janine Ribeiro, “Thomas Hobbes o la paz contra el clero” en Atilio A. Borón (compilador), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 3ra. Edición, Buenos Aires: Clacso, 2003, p. 31.

nuevas clases de comerciantes y profesionales.”¹²⁵ En cuanto al estilo de vida de los puritanos, Walzer enfatiza los siguientes aspectos: hablar llano, estilo prosaico, fomento de la educación, asociación voluntaria, orden y disciplina. En todo ello, representaba “un estilo de vida muy diferente al de un feudal, un cortesano renacentista o incluso un arzobispo anglicano.”¹²⁶ El autor también destaca el instrumento favorito de los puritanos para diseminar sus ideas: la predicación. El predicador puritano ya no tenía, habitualmente, la sutileza y precisión del maestro Calvino, pero había asimilado la teología del reformador francés y se dedicaba a su deber principal: la predicación de la Palabra.

El deber del predicador, escribió Perkins, era “aplicar (si tiene el don) las doctrinas correctamente recogidas [del texto] a la vida y a las maneras de los hombres, en lenguaje simple y llano.” Parado con su Biblia ante la congregación reunida, el ministro puritano nunca dudó de la suficiencia de su texto. De él extraía largas series de aplicaciones “prácticas”: enseñaba el “método” de la guerra y del peregrinaje.¹²⁷

En cuanto a la revolución en Inglaterra, los predicadores puritanos usaron frecuentemente en su retórica la metáfora de la “nave del Estado”. Usada por Santo Tomás¹²⁸ la figura implica la naturaleza teleológica de la política, en el sentido de ser un instrumento (navío) destinado a conducir al puerto, por lo tanto el oficio del que la conduce es conservarla, hacerla navegar y llevarla a su destino (el puerto). “La imagen de la nave del Estado fue usada de este modo para justificar la Revolución inglesa.”¹²⁹ Cuando los anglicanos cuestionaban este uso de la metáfora, los puritanos respondían de tres maneras: una primera forma consistía en negar la validez de la analogía, ya que el cuerpo natural no puede hacer nada sin la conducción de la cabeza; en segundo lugar, ignorarla y desarrollando en su reemplazo la idea de la nave y el capitán que implicaba que, cuando el piloto o capitán estuvieran imposibilitados de conducir la nave, cualquier otro navegante inferior, pero con habilidad, podría conducir la nave y salvar a los tripulantes. Esta era, interpreta Walzer, una defensa de la revolución. La tercera forma era la participación directa en la revolución. Ello consistía en “insistir, simplemente, en que los santos actuaban bajo el mandato de Dios, en que eran sus instrumentos, incluso en que la revolución era su vocación política.”¹³⁰

¹²⁵ *LRS*, p. 129

¹²⁶ *Ibid.*, p. 139

¹²⁷ *Ibid.*, p. 159. William Perkins (1558-1602) fue un líder puritano que estudió en el Christ's College de Cambridge.

¹²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, trad. Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 51. Cit. en *Ibid.*, p. 192, nota 74. La metáfora “nave del Estado” se remonta a Platón, *República*, I: 341-347 y VI: 488-489. El propio Walzer cita esta referencia en *SJ*, p. 286.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 195

¹³⁰ *Ibid.*, p. 196

Uno de los más destacados teólogos y predicadores puritanos, John Owen (1616-1683), produjo sermones encendidos a favor de la revolución. Según comenta Walzer, Owen insistía en que las constituciones civiles de las naciones no estaban preparadas por la parusía de Cristo¹³¹, por lo tanto: “Tendrían que ser «sacudidas, rotas [...] y removidas de sus viejos cimientos». Sólo entonces podrían constituirse la nueva Iglesia y la nueva comunidad, con un «marco» verdaderamente cristiano.”¹³² Más adelante, Walzer consigna otros conceptos más decididamente revolucionarios de Owen en sus exposiciones sobre Daniel y Apocalipsis. Después de afirmar que en todas las guerras los santos tendrían un papel preponderante, Owen percibía que el resultado de ellas sería “que los poderes civiles del mundo, después de terribles temblores y destrucción, pasarán a un útil sometimiento al servicio del interés, el poder y el reinado de Jesucristo.”¹³³

Los puritanos se diferenciaban de los quiliastas.¹³⁴ Como eran milenaristas –de ahí su nombre– proclamaban la inminencia del reino de Dios en la tierra, lo que implicaba grandes cambios en la naturaleza a modo de preanuncios de ese advenimiento. En cambio, para los puritanos, incluido Owen, la venida de Cristo no era al suelo inglés sino

¹³¹ La palabra griega παρουσία significa “presencia” o “llegada”. En el mundo grecorromano se usaba como una referencia a la venida o visita de un rey a un territorio determinado. En el Nuevo Testamento se usa especialmente como uno de los términos técnicos para la segunda venida de Jesucristo. Se puede ver su uso en los siguientes textos: 1 Corintios 15, 23; 1 Tesalonicenses 2.19; 3.13; 4.115; 2 Tesalonicenses 2.1, 8. En sus tempranos trabajos sobre fenomenología de la religión, Martín Heidegger se refiere a la expectativa e inminencia de la parusía en el pensamiento de San Pablo. Sostiene que la parusía es una expectativa propia de la esperanza cristiana, radicalmente distinta a otras expectativas ya que se refiere a tiempo e instante (κρονος y καιρος) un tiempo “actitudinalmente objetual” y remite al ejercicio de la vida misma ya que la médula de vida cristiana es el problema escatológico. *Fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, México: Siruela y Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 127-128. Rudolf Bultmann, exégeta luterano, fuertemente influido por Heidegger, afirma que para San Pablo y, más radicalmente aún para San Juan la cruz y la resurrección de Jesús tenían un sentido escatológico y la Iglesia primitiva se concibió a sí misma como una comunidad escatológica. *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor Martínez de Lopera, Salamanca: Sígueme, 1981, pp. 79-86.

¹³² LRS, p. 197. Los textos que cita Walzer son los siguientes: *The Advantages of the Kingdom of Christ in the Shaking of the Kingdom of the World* y *The Shaking of Translating of Heaven and Earth*, cit. en *Ibid.*, nota 88

¹³³ LRS, p. 314

¹³⁴ La expresión viene del griego *jilía*, que significa “mil”, de allí, al latín *millenium*, una creencia que surgió entre los apocalípticos judíos intertestamentarios, que concebía un reinado del Mesías en la tierra por mil años. El único pasaje del Nuevo Testamento que contiene esa expresión es Apocalipsis 20.1-6. Para más datos sobre el tema, véase mi libro: *Escatología: una visión integral desde América Latina*, Buenos Aires: Kairós, 2002. Los milenaristas de la época de la Reforma estuvieron vinculados a la reforma radical o anabautista, entre los que había pacifistas y revolucionarios. Algunos proclamaban que la nueva Jerusalén sería establecida en Munster. Entre las filas de los revolucionarios se destacó Tomás Müntzer, que instó a tomar las armas para traer el reino de Dios. Müntzer fue enviado por Lutero como pastor a Zwickau, donde descubrió el mundo de los oprimidos y conoció a los llamados “profetas de Zwickau”. Müntzer es estudiado en su perfil revolucionario por Ernst Bloch en: *Thomas Müntzer: teólogo de la revolución*, Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968. Para un análisis de su teología y de su praxis revolucionaria véase: Juan Stam, “Tomás Müntzer y la teología latinoamericana” en Franz J. Hinkelammert, et. Al., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José de Costa Rica: DEI, 1990, pp. 25-35.

que significaba el esfuerzo de los hombres que implicaba organización y esfuerzo, en otras palabras: “la disciplina de la guerra se trasladaría al trabajo de reconstruir la sociedad.”¹³⁵

Junto con la gracia, otros dos conceptos teológicos jugaron un papel importante en la praxis puritana: la predestinación y la providencia. La predestinación está íntimamente vinculada al tema de la elección, la predestinación marca el propósito por el cual Dios he escogido a algunas personas eternamente en Cristo. Calvino define la predestinación del siguiente modo:

San Pablo no solamente expone el fin por el cual Cristo ha sido enviado al mundo, sino que elevándose al sublime misterio de la predestinación, reprime oportunamente la excesiva inquietud y apetencia del ingenio humano, diciendo: “Nos escogió (el Padre) en Él antes de la fundación del mundo, en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo aceptos en el Amado, en quien tenemos redención por su sangre” (Ef. 1,4-7). Aquí no se supone que la caída de Adán haya precedido en el tiempo, pero sí se demuestra lo que Dios había determinado antes de los siglos, cuando quería poner remedio a la miseria del género humano.¹³⁶

Si la predestinación implica que tanto la elección de algunas personas como los sucesos que acontecen en el mundo están preordenados en el íntimo consejo de Dios, a primera se podría pensar que su adhesión por parte de los puritanos los tornaría inactivos social y políticamente. Lejos de ello, fueron muy activos en esas áreas de la vida de Inglaterra y, después, en la creación de las colonias en América del Norte.¹³⁷ ¿De qué manera los puritanos realizaban esta “combinación paradójica” entre predestinación y acción? Al ser calvinistas, consideraban que toda la realidad: la naturaleza, la Iglesia, la

¹³⁵ LRS, p. 315. Haciéndose eco del trabajo de Walzer, Galimidi afirma que el puritanismo “constituyó una respuesta creativa comprometida para enfrentar la crisis de la desintegración de la sociedad tradicional. También señala que el puritanismo generó líneas de fuerza que deben evaluarse como condiciones necesarias del desarrollo moderno, y no como episodios aislados. Galimidi, *Op. Cit.*, p. 76

¹³⁶ IRC, Libro II, capítulo xii, 5, p. 346. Esta perspectiva sobre la predestinación se va a acentuar todavía más en documentos posteriores del calvinismo. En la Confesión de fe de Westminster, que data de 1648, se expresa: “A aquellos de la humanidad que están predestinados para vida, Dios, según su eterno e inmutable propósito, y el consejo secreto y beneplácito de su voluntad, los ha escogido en Cristo para gloria eterna, antes que fueron puestas los fundamentos del mundo, por su pura y libre gracia y amor, sin la previsión de la fe o buenas obras, o la perseverancia en ninguna de ellas, o de cualquier otra cosa que haya en las criaturas, como condiciones o causas que le muevan a ello, y todo para la alabanza de su gloriosa gracia.” *Confesión de fe de Westminster*, Capítulo III.v, trad. Alonzo Ramírez de Alvarado, Barcelona: CLIE, 2000, pp. 45-46. Y por si esto fuera poco, afirma: “Dios, desde toda la eternidad, por el sapientísimo y santísimo consejo de su propia voluntad, ordenó libre e inmutablemente todo lo que acontece; pero de tal manera que El no es el autor del pecado, ni violenta la voluntad de las criaturas, ni quita la libertad o contingencia de las causas segundas, sino que más bien las establece.” III.i, p. 43.

¹³⁷ Dillenberger y Welch afirman que los puritanos “Eran los más predestinacionistas y los más activistas de los cristianos. Esta combinación paradójica proporciona la clave para entender el *ethos* puritano. J. Dillenberger y C. Welch, *El Cristianismo Protestante*, Buenos Aires: La Aurora, 1958, p. 100. Cursivas originales. En otras palabras: precisamente por sentirse elegidos de Dios, entraban de lleno la arena política para cambiar el estado de cosas y producir la venida del reino de Dios.

sociedad, estaba gobernada por Dios, único soberano.¹³⁸ Lo que quizás explique el fenómeno es el hecho de que, junto a la doctrina de la predestinación, los puritanos creían en la providencia de Dios, por la cual Él gobierna, acaso misteriosamente, todos los acontecimientos en el mundo. Y aquí viene la clave para entender la manera en la cual podían armonizar predestinación con acción.¹³⁹ El calvinismo reafirmó la soberanía de Dios predestinando y llamando a seres humanos a la transformación del mundo. Los puritanos lograron armonizar estos conceptos teológicos y volcarlos a la acción social y política tendientes a transformar el *statu quo*.¹⁴⁰ En cuanto a la providencia, en la concepción calvinista se refiere al gobierno, sostenimiento y dirección del mundo y de todas las cosas para realizar la voluntad y los propósitos de Dios tanto en el universo como en la historia humana. Según Calvino¹⁴¹ de ella se sirve Dios para distribuir los reinos y poner a quien le place. En un reciente estudio sobre la génesis teológica del gobierno,

¹³⁸ En este sentido los puritanos son fieles seguidores de Juan Calvino. En una interpretación sobre el impacto de Calvino en lo político, dice Henry R. Van Til: “En sus ideas acerca del orden político, el principio básico de Calvino de la soberanía de Dios es determinante. Él era fuerte opositor a toda forma de Estado absolutista, autocrático y monárquico. [...] Difiere *in toto* de la idea del contrato social de Rousseau, en el cual la voluntad colectiva del pueblo es la más alta norma.” *The Calvinistic Concept of Culture*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 96. Este último énfasis es clave para entender el origen teológico del concepto que Carl Schmitt traslada a su *Teología política* (Véase la nueva versión en castellano de su texto en: Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2001 que contiene, entre otros textos de Schmitt: *Teología política I y II*).

¹³⁹ Dillenberger y Welch, al describir el *ethos* puritano, dicen que los puritanos creían que Dios gobernaba todos los acontecimientos del mundo, pero no interpretaron esa creencia como un pretexto para renunciar a su responsabilidad. Sostienen, también, que quien creen que el concepto de predestinación lleva al quietismo no entienden que ello, precisamente, significa que Dios ha puesto su mano sobre ciertos hombres con un propósito: actuar en el mundo como una señal de su elección como escogidos de Dios. *Op. Cit.*, p. 101. En un estudio titulado “Iglesia y teología en la vorágine de la revolución”, Richard Shaull profundiza todavía más el papel que desarrollaron los puritanos en la esfera político-social. El teólogo presbiteriano estadounidense –mentor del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina– muestra cómo los puritanos actuaron revolucionariamente. Shaull argumenta que, aunque la teología de Calvino no creó revolucionarios en todo lugar donde fue implantada, en el caso de los disconformes de Inglaterra, que se sintieron desarraigados y contrariados en la sociedad, el calvinismo despertó una gran atracción y una promesa de una vida mejor. Richard Shaull, “Iglesia y teología en la vorágine de la revolución”, en Rubén Alves, *et. al., De la Iglesia y la sociedad*, Montevideo: Tierra Nueva, 1971, p. 25.

¹⁴⁰ Richard Shaull explica el fenómeno en estos términos: “El calvinismo reafirmó –en una época de desorganización social y ansiedad personal– la soberanía de un Dios benevolente; y lo hizo de tal manera que ofreció una perspectiva nueva tanto respecto del mundo y del orden social de la existencia personal. Este Dios era percibido realizando grandes obras en el mundo; convocaba los hombres a participar de esta transformación del mundo y les exigía una obediencia y lealtad absolutas.” *Op. Cit.*, p. 26. Debe aclararse que esta ponderación del papel de los puritanos calvinistas en el cambio social radical, no le impide a Shaull a ser cauto en cuanto a las posibilidades de extrapolar esa situación de modo directo a la situación sociopolítica latinoamericana de los años 1970. Porque, como bien advierte luego, el mismo marco conceptual del siglo XVI que dio origen a la participación activa de los puritanos en Inglaterra que les llevó a quebrar el viejo orden, “sólo puede operar como fuerza conservadora cuando es reafirmado y reconstituido cuatrocientos años más tarde.” *Ibid.*, p. 29.

¹⁴¹ *IRC*, vol. II, Libro IV.xx, 26, p. 1189.

Giorgio Agamben¹⁴² afirma que la doctrina de la providencia es el ámbito teórico privilegiado en el que la visión clásica del mundo que privilegiaba el ser antes que la praxis, comienza a agrietarse y el *deus otiosus* deja su lugar al *deus actuosus*. Los puritanos suscribían justamente a la doctrina de la providencia y se insertaban decididamente en los cambios revolucionarios por considerar que Dios estaba activo en ellos. De ese modo, en la praxis puritana se hilvanaban gracia, elección, predestinación y providencia, un conjunto de conceptos teológicos que, lejos de hacerlos huir del mundo, los colocaba a la vanguardia de la transformación social y política.¹⁴³

A modo de síntesis: los puritanos, inscriptos dentro de la teología desarrollada por Calvino, privilegiaron las doctrinas de la gracia, la elección, la predestinación y la providencia. A partir de ellas, lograron armonizar la gracia con los mandamientos de Dios superando la antítesis radical planteada por Lutero entre Evangelio y ley, y, en lo que se refiere a la predestinación, la vincularon con la acción en el mundo tendiente a cambiar el *statu quo*. Creían en una predestinación experimentada más que en una cuestión de análisis filosófico o especulativo. Por lo tanto la actividad de ellos era considerada un signo de la elección de que habían sido los receptores por parte de Dios. Pero ambos órdenes: Iglesia y Estado, aunque diferenciables y separables, en última instancia el Estado debía estar al servicio de la Iglesia. En otras palabras, no hay una total separación de ambos órdenes que permita que cada uno de ellos actúe con absoluta autonomía. Corresponde entonces discutir en qué sentido debe establecerse el muro divisorio entre las dos esferas tal como lo plantea Walzer.

1.4. El muro entre la Iglesia y el Estado

En *Spheres of Justice*, Walzer plantea la hipótesis de que el Estado podría ser considerado no como un ámbito enteramente secular, sino como un territorio religioso, de modo que “los intereses civiles podrían también ser comprendidos como intereses de Dios. El muro entre la Iglesia y el Estado, después de todo, se trata de una construcción humana; podría ser derribado o, como en el caso del Islam, no ser levantado jamás.”¹⁴⁴ Lo

¹⁴² *El reino y la gloria*, pp. 200-201

¹⁴³ Alister McGrath se refiere a la importancia que ejercieron las doctrinas de la elección y la predestinación en sus alcances sociales y políticos en Inglaterra y los Estados Unidos. Con la ascensión de Elizabeth I, muchos escritores calvinistas consideraron a Inglaterra como la nación más favorecida a la vista de Dios. Esa idea se volcará luego a la historia de la colonización de América del Norte en la que la “verdadera América” es el prototipo de la nueva Jerusalén. La noción de predestinación llegó fácilmente a ser secularizada de modo tal que una noción secular de los conceptos de providencia y destino llegaron a reemplazar más específicamente la idea de predestinación, de modo tal que las instituciones de la nación como la presidencia y los símbolos como la bandera llegan a tener casi un carácter divino y sacramental. Tales nociones se remontan al pasado puritano de la nación pero todavía están de alguna manera presentes en la vida estadounidense. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin*, Malden: Blackwell Publishing, 1990, pp. 258-260.

¹⁴⁴ *SJ*, p. 247

que en este texto Walzer simplemente esboza, lo desarrollará más ampliamente en su artículo “El liberalismo y el arte de la separación”.¹⁴⁵ Procederemos a puntualizar su argumentación.

En primer lugar, el liberalismo ha sido el gestor de las separaciones entre Iglesia y Estado, sociedad civil y comunidad política, dinastía y poder, vida pública y privada, etc. La separación más importante y famosa ha sido el llamado “muro” entre Iglesia y Estado. “El muro erigido entre la Iglesia y el Estado crea una esfera para la actividad religiosa, para el culto público o privado, para las congregaciones o para las conciencias individuales; una esfera en la que no han de inmiscuirse ni los políticos ni los funcionarios.”¹⁴⁶ Por lo tanto, las comunidades religiosas tienen libertad para diseñar sus propios cultos, elaborar sus doctrinas y sus miembros no sufran ningún tipo de coacción, cada cual actúa con libertad de conciencia.

En segundo lugar, a diferencia de los liberales, Walzer encuentra que el arte de la separación nunca ha gozado del favor y la predilección de la izquierda. Para el marxismo, por ejemplo, los dogmas religiosos del cristianismo se adaptaban al sistema capitalista, siendo funcionales a él. La crítica de la izquierda se resumiría del siguiente modo:

“Los liberales dibujan fronteras y las denominan muros, como si tuvieran la solidez concreta de las paredes de ladrillo o de piedra. Sin embargo, se trata sólo de líneas planas, doctrinales y vacías de sustancia.”¹⁴⁷

Para Marx, la sociedad debía considerarse como un todo y, cuando se producía la separación como algo real, había que superarla. Walzer entonces, toma distancia tanto del liberalismo que desarrolla el arte de la separación como del marxismo que procura no separar. Este es un gran desafío que plantea el propio Walzer en los siguientes términos: “El reto no consiste en abolir la separación, como deseaba Marx, sino en aplicarla y extenderla, en incorporar esa herramienta liberal y ponerla al servicio del socialismo.”¹⁴⁸

En tercer lugar, si bien el arte de la separación hay que atribuirlo a los liberales, ellos no han sido suficientemente serios y profundos en la aplicación de la separación y se han orientado de un modo inadecuado. El arte de la separación es importante porque no solo crea libertad sino también igualdad, la cual se materializa, para el ámbito eclesial, en el sacerdocio de todos los creyentes.¹⁴⁹ La separación entre la Iglesia y el Estado ha sido un

¹⁴⁵ Michael Walzer, “Liberalism and the Art of Separation”, en *Political Theory*, agosto de 1984, reproducido en Michael Walzer, *Guerra, política y moral*, Barcelona: Paidós, 2001, versión de la que citamos en este trabajo. En adelante: *GPM*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 93-94

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 97

¹⁴⁸ *Ibid.* pp. 98-99

¹⁴⁹ Este postulado no pertenece en forma general a todo el cristianismo sino que fue redescubierto en la Reforma protestante. Véase el texto de Martín Lutero, *La libertad cristiana, Obras de Martín Lutero*, vol. 1, Buenos Aires: Paidós, 1967, pp. 149-167. Para una interpretación del concepto, véase mi ensayo: “El sacerdocio universal de todos los creyentes y la misión integral” en: C. René Padilla y Tetsunao

factor que ha actuado en contra las teocracias. Por otro lado, hasta cierto punto, ha impedido a la Iglesia a que amontone riquezas promoviendo, al mismo tiempo, la autonomía de las congregaciones. En este sentido, para Walzer:

“El sistema de las congregaciones religiosas no es, en modo alguno, la única disposición institucional surgida tras la separación de la Iglesia y el Estado, pero es la forma cultural más adecuada y la mejor a la hora de consolidar la separación.”¹⁵⁰

A partir de ello, Walzer establece un paralelismo o analogía entre esos dos órdenes de separación y lo que ocurre entre el Estado y el mercado en el sentido de que el equivalente económico de la libertad de conciencia es la libertad de empresa. De esa analogía creativa extrae el siguiente concepto:

Esta analogía entre lo religioso y lo político nos permite entrever un liberalismo viable, es decir, un liberalismo basado en una fusión con el socialismo democrático. Pero éste, a su vez, seguirá siendo un socialismo democrático de naturaleza liberal, un socialismo que no exija la abolición del mercado (del mismo modo que no exige la abolición de la religión), sino su confinamiento en un espacio propio.¹⁵¹

En cuarto lugar, el arte de la separación va adquiriendo contornos diferentes a partir de los contextos históricos en que se manifiesta. Por ejemplo, durante la guerra fría –que es cuando Walzer escribe este texto– el desafío que el arte de la separación implicaba para Estados Unidos y la URSS era diferente en cada caso: para el primero, consistía en limitar y transformar el poder de la concentración del mercado mientras que para la URSS residía en ocuparse de abordar la liberalización de la empresa individual cosa que, sucedió de algún modo con el surgimiento de la Perestroika y, luego, la desaparición del eje soviético. Para Walzer, se trata de ajustar las fronteras entre las instituciones: la Iglesia, el Estado, la escuela, el mercado, la familia, y ubicarles en su justa posición. En lo atinente a las personas como tales y su desempeño en las funciones sociales, se trata de resolver el problema de la intrusión tiránica de los poderosos, ricos y favorecidos sobre los artesanos. La receta liberal siempre ha sido resaltar el individualismo y los derechos naturales y su meta ha sido lograr un individuo libre, lo que Walzer llama: “el héroe liberal”. Dentro de ese enfoque, la libertad religiosa “es el derecho que asiste a todo individuo a reverenciar a su

Yamamori (editores), *La iglesia local como agente de transformación*, Buenos Aires: Kairós, 2003, pp. 103-130.

¹⁵⁰ *GPM*, p. 104

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 105

dios (el adjetivo posesivo singular es, aquí, muy importante) en privado o en público, de la manera que mejor le parezca y en compañía de personas de su elección”.¹⁵²

En quinto lugar, la concepción que tiene el liberalismo del arte de la separación no deja de ser una forma de ficción. Porque, argumenta Walzer en tono crítico, para el liberalismo la Iglesia, la escuela, el mercado o la familia aparecen como instituciones creadas totalmente por medio de la acción voluntaria de los individuos. Es una ficción porque la separación entre esos órdenes no es resultado de acciones voluntarias de individuos aislados. De todos modos, esa ficción tiene una utilidad táctica, ya que permite regular la interferencia del Estado en la vida de las instituciones.¹⁵³ De todos modos, aunque sea de utilidad táctica, sigue siendo una ficción que consiste en que las instituciones: “En ningún caso aparecen hechas a medida de la voluntad y la capacidad de consenso de los individuos [...]”¹⁵⁴ Se hace necesario, entonces, una redefinición de la separación que tome en cuenta lo institucional y la complejidad social. Esto conduciría a ver la separación no tanto de individuos sino de instituciones ya que las fronteras que trazamos separan y al mismo tiempo rodean a la familia, la Iglesia, la escuela o el mercado. “El objetivo final debería ser lo que podríamos llamar la integridad institucional y no la libertad del individuo aislado.”¹⁵⁵ Porque si bien el liberalismo parte del individuo, nunca se trata de un individuo aislado sino de alguien que “sigue perteneciendo al universo social: sigue siendo un «individuo-en-sociedad» y no un «individuo-en-sí».”¹⁵⁶ Y agrega: “Nadie ha visto nunca al individuo-en-sí y tratar de inventarlo resultaría una tarea agotadora y, sin duda, estéril.”¹⁵⁷

En sexto lugar, el arte de la separación, esbozado por el liberalismo, nunca pudo alcanzar una separación absoluta “ya que semejante separación haría imposible la existencia misma de la sociedad.”¹⁵⁸ Walzer cuestiona al liberalismo por restringir el arte de la separación a una cuestión esotérica, que debe estar en manos de filósofos o jueces. Para Walzer se trata de una actividad común de todos los ciudadanos, en otras palabras, se trata de socializar el arte de la separación. Elabora, entonces, un enunciado programático que por su importancia merece ser citado *in extenso*:

¹⁵² *Ibid.*, p. 106. Cursivas originales.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 108

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 109

¹⁵⁶ *Ibid.* Desde una perspectiva filosófica, Hannah Arendt reflexiona sobre el carácter del ser humano como ser social. Dice que “la relación entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zōon politikon* por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social»). [...] Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad de género humano») «social» comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental.” *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 38. Cursivas y palabras latinas originales.

¹⁵⁷ *GPM*, p. 109

¹⁵⁸ *Ibid.*, 111

Por el contrario, cuando concentramos nuestra atención en las instituciones, las prácticas y las relaciones sociales, modificamos el nivel de la apreciación, la definición y la puesta en práctica del arte de la separación, porque lo socializamos. Los creyentes, los universitarios, los trabajadores establecen y defienden las separaciones; después, el conjunto de los ciudadanos las confirma a través de la decisión política. El liberalismo se transforma finalmente en socialismo democrático cuando el mapa de la sociedad se define de manera social.¹⁵⁹

Walzer propone, en consecuencia, socializar el arte de la separación, centrándolo en las instituciones, las prácticas y las relaciones sociales de modo que, a posteriori, los ciudadanos confirmen la separación por medio de decisiones políticas. Sólo así, el liberalismo se puede transformar en una especie de socialismo democrático. Walzer relaciona socialización con fronteras que separan para sentenciar a modo de conclusión de su ensayo: “Si los hombres y las mujeres valoran los roles sociales que desempeñan, estarán más dispuestos a respetar los marcos que los limitan.”¹⁶⁰

En síntesis: Walzer analiza con profundidad el arte de la separación elaborado por el liberalismo. Si bien reconoce que las entidades como la Iglesia, el Estado, la familia, la escuela y otras deben estar separadas por fronteras, éstas no deben ni pueden ser absolutas. Es necesario replantear ese arte de la separación de modo que se supere el marco individualista en que se forjó y se tienda a socializarlo en el sentido de advertir de la ficción liberal que supone que esas entidades fueron creadas por individuos cuando son, en gran parte, producto de realidades sociales dadas. Ello, porque el ser humano no es un mero “individuo-en-sí”, sino un “individuo-en-sociedad” y, por lo tanto, una persona en relaciones sociales que desarrolla en las distintas esferas de acción. En forma clara, Walzer propugna una extensión de la idea liberal de separación con alcances sociales cuya forma ideológica estaría representada por un socialismo democrático.

Específicamente, los partidarios del liberalismo optan por la separación de Iglesia y Estado, el respeto a la libertad de conciencia, la autonomía del Estado respecto a lo religioso y, al mismo tiempo, el reconocimiento de las instituciones religiosas en tanto comunidades autónomas respecto al Estado. En otras palabras, Walzer ensaya una crítica al liberalismo en la que parece tomar distancia del mismo. Sin embargo, como expresa en otros trabajos¹⁶¹ admite que ninguna crítica comunitarista, por más penetrante e incisiva que sea, puede dejar de ser “un aspecto inconstante del liberalismo”.¹⁶² En otras palabras, el comunitarismo estaría de alguna manera conectado con el liberalismo. Walzer se asume

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 110-111

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 114

¹⁶¹ Por caso, su ensayo “La crítica comunitarista del liberalismo”, *Revista Ágora*, Nro. 4, verano de 1996, pp. 53-71.

¹⁶² *Ibid.*, p. 53

como liberal¹⁶³ pero toma distancia del liberalismo tanto clásico (Locke) como contemporáneo (Rawls), insistiendo en el aporte comunitarista ya que, afirma: “somos realmente, en el fondo, criaturas comunitarias [...]”¹⁶⁴ En *Razón, política y pasión* Walzer encara una crítica puntual al liberalismo. Su objetivo es mostrar que el liberalismo con su racionalidad no ayuda a comprender el importante papel que tienen las pasiones en la política. Para Walzer, el liberalismo es una teoría insuficiente y una praxis política inservible por tres razones:

Primero: porque la desigualdad está alojada, por así decirlo, en las asociaciones involuntarias, cuya importancia rara vez reconocen las teorías liberales. [...] Segundo: porque las formas de análisis racional y de discusión meditada que, con el nombre de “deliberación”, favorece la teoría liberal, incluso si conducen a consecuencias igualitarias, rara vez se acercan con éxito a la experiencia real de la desigualdad o de la lucha contra ella. Y tercero, porque no es posible oponerse activamente a las estructuras sociales y a los órdenes políticos que sostienen la desigualdad sin esa especie de energía apasionada que en casi todos los liberales suele despertar –con buenas razones– unos sentimientos ambiguos.¹⁶⁵

A la luz de estos conceptos, resulta claro que Walzer intenta ir más allá del liberalismo porque para él resulta insuficiente como teoría operativa que pueda superar la desigualdad. Pero, a su vez, como señala Richard Arneson: “En sociedad con Nozick, Walzer hace hincapié en el peligro del estatismo.”¹⁶⁶ Como hemos visto: Walzer se asume como liberal pero no le convencen los postulados clásicos del liberalismo, por lo que, a modo de correctivo, propone un comunitarismo. Se hace imperioso, entonces, indagar el carácter del Estado en que piensa Walzer.

1.5. El tipo de Estado que plantea Walzer¹⁶⁷

Walzer se ha referido al muro entre la Iglesia y el Estado como un legado que nos ha dejado el liberalismo. Pero Walzer no es un liberal clásico sino que se inscribe –como hemos dicho en la introducción de este trabajo– dentro de una corriente que, alternativamente se denomina “liberal comunitaria” o “comunitarista liberal”. Propone,

¹⁶³ En el mismo ensayo dice: “nosotros los liberales nos conocemos probablemente peor, y con menor grado de seguridad, de lo que la gente lo hizo alguna vez [...]”, *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Michael Walzer, *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Antonio Machado Libros, 2004, pp. 12-13.

¹⁶⁶ Richard Arneson, “Contra la igualdad compleja” en *PJI*, p. 297.

¹⁶⁷ En esta sección hago uso de mi ensayo: “El papel del Estado en la justicia distributiva de la seguridad/el bienestar y la educación según Michael Walzer”, monografía final para el curso de doctorado: “Justicia social y justicia educacional”, Universidad Nacional de Quilmes, junio de 2008.

entonces, una especie de “Estado comunitario.”¹⁶⁸ El comunitarismo intenta acercar el Estado a la comunidad, mejorar la distribución de los recursos públicos, otorgar a la ciudadanía un papel dentro de las decisiones que hacen a la vida de la nación. En otras palabras, integrar al Estado con la comunidad en sus diversas expresiones: Iglesia, escuela, familia, etc.¹⁶⁹ Inscrito dentro de esta corriente, Walzer propone una nueva concepción del contrato social el cual define como “un acuerdo para redistribuir los recursos de los miembros de acuerdo con una noción compartida de sus necesidades, sujeto a una continua determinación política de sus detalles.”¹⁷⁰ En forma contundente, afirma: “En cualquier comunidad donde los recursos sean quitados a los pobres y dados a los ricos, los derechos de los pobres están siendo violados.”¹⁷¹ Es aquí donde surge la necesidad del Estado como regulador y, sobre todo, como distribuidor de los bienes de modo que sean, efectivamente, “Estados de bienestar” como en la práctica debieran ser las democracias. Apela, entonces, al ejemplo más directo para él: el Estado de bienestar estadounidense. Walzer admite que los Estados Unidos tienen en la actualidad uno de los más deficientes sistemas de provisión comunitaria, realidad que atribuye a las siguientes causas: el hecho de que la comunidad está informalmente organizada, los grupos étnicos y religiosos por su parte realizan tareas de bienestar, la ideología que subyace en los comportamientos de los estadounidenses en el sentido de valerse por sí mismos y la debilidad de los movimientos de izquierda. Walzer observa ciertas deficiencias en el Estado de bienestar estadounidense, proponiendo una nueva definición del contrato social. Walzer explica:

Este no es un contrato hipotético o ideal de la clase que John Rawls ha descrito. Mujeres y hombres racionales en una posición originaria, despojados de todo conocimiento particular sobre su posición originaria [...] ésta fórmula no ayuda mucho para determinar qué opciones elegirán las personas, o cuáles deberían elegir una vez que sepan quiénes son y dónde están.¹⁷²

¹⁶⁸ Véase Jorge Navarrete *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2006. p. 71

¹⁶⁹ Siguiendo a W. Reese-Schäfer, Álvaro Moreno y Fernando García afirman que el proyecto comunitarista es un intento por revitalizar el pensamiento en torno a la comunidad, dentro de las condiciones de sociedades postmodernas e introducir correctivos a las tendencias desintegradoras de las sociedades liberales actuales. Álvaro Moreno y Fernando García, “El Estado comunitario. Una aproximación a las bases filosóficas”, *Cuadernos de economía*, Nro. 39, 2003, p. 198

¹⁷⁰ *SJ*, p. 82

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 83

¹⁷² *Ibid.*, p. 79. El “velo de la ignorancia”, concepto clave en la perspectiva de Rawls es definido por el propio teórico estadounidense partiendo de que nadie conoce de antemano su lugar en la sociedad (la “posición original” en el lenguaje de Rawls), su clase o *status* social ni sabe cuál será su fortuna en la distribución de habilidades, inteligencia y cosas por el estilo. *A Theory of Justice*, Second Edition, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999, p. 118. Walzer no es el único que critica a Rawls. Por caso, Paul Ricoeur considera que “el velo de la ignorancia” es fruto de una enorme especulación, al mismo tiempo que considera que refleja una posición filosófica intermedia entre trascendentalismo y empirismo “lo que no contribuye a facilitar la descripción exacta de lo que Rawls entiende por posición original. Esta opacidad se refleja principalmente en las respuestas que Rawls da a la cuestión de saber lo

Los partidarios del liberalismo abogan por un Estado mínimo y postulan que el conjunto de provisiones –exceptuando la defensa– deberían dejarse en manos de los esfuerzos voluntarios de los particulares. La historia, argumenta Walzer, muestra que los seres humanos, si bien aspiran a la liberación, una vez alcanzada avanzan hacia la elaboración de un modelo de provisión social de las necesidades y ello sólo puede conseguirse mediante un Estado que “realmente sirva a los fines que afirma servir, y que lo haga para todos sus miembros.”¹⁷³ Acaso al final de las *Spheres of Justice* Walzer define con mayor precisión el tipo de Estado que él propone en su teoría. Dice:

Las configuraciones apropiadas en nuestra propia sociedad son, en mi opinión, las de un socialismo descentralizado y democrático: un Estado de bienestar fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales y amateurs, un mercado restringido, un servicio civil abierto y desmitificado, escuelas públicas independientes, el compartimiento del trabajo duro y del tiempo libre, la protección de la vida religiosa y familiar, un sistema de honores y deshones públicos libre de toda consideración de rango o clase social, el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas, la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debate públicos.¹⁷⁴

Walzer aboga por un socialismo democrático que diseñe un Estado de bienestar fuerte, con un mercado restringido, que respete las libertades no sólo individuales sino de los grupos y organizaciones sociales como escuelas e iglesias, que las compañías y las fábricas tengan el control de los trabajadores, que favorezca la actividad de los partidos políticos y el debate público de ideas. Como socialista, Walzer propone un Estado fuerte pero como liberal, insiste en el respeto de las libertades individuales y grupales. En definitiva: se trata de un socialismo democrático, descentralizado y participativo.

1.6. La tolerancia como desafío para la Iglesia

Nuestro tema es la relación entre la Iglesia y el Estado tal como se esboza explícita o implícitamente en la teoría de Michael Walzer. El enfoque de este capítulo gira en torno al concepto de “gracia divina” tal como ha sido desarrollado por Lutero y Calvino y las

que los individuos *deben conocer* bajo el velo de la ignorancia con el fin de que sus elecciones alcancen a cosas realmente terrenales, es decir, no solamente sobre derechos y deberes, sino sobre el reparto de beneficios sociales.” *Lo justo*, Madrid: Caparrós, 2003, p. 82. Cursivas originales. Por su parte Fernando Aranda Fraga sostiene que del mero carácter procedimental no es posible extraer principios normativos concretos tal como lo pretende Rawls. “Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls”, *América y la idea de la nueva humanidad*, pp. 295-304, Córdoba, Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Tomo IX, 2003, p. 2.

¹⁷³ *SJ*, p. 74

¹⁷⁴ *SJ*, p. 318

consecuencias que tal concepto trajo aparejado en la teología y la praxis política de los puritanos en la Inglaterra del siglo XVII. En los apartados anteriores, interpretamos lo que Walzer dice sobre el muro divisorio entre la Iglesia y el Estado tal como es planteado a partir del liberalismo e intentamos una definición del tipo de Estado que postula Walzer, llegando a la conclusión que se trata de un Estado de bienestar enmarcado dentro de un socialismo democrático. Ahora bien, la esfera de la gracia divina no sólo se constituye en un desafío para las relaciones desde el Estado hacia la institución religiosa sino que, para ésta última, implica el desafío de la tolerancia. El concepto hunde sus raíces en el ámbito religioso en los siglos XVI y XVII. Entre sus teóricos más importantes se encuentra el inglés John Locke y su *Carta sobre la tolerancia*. Walzer realiza un replanteo del concepto de tolerancia a partir de trabajos iniciales y, luego, su libro *On Toleration*¹⁷⁵ para enfocar el tema dentro del multiculturalismo que caracteriza la sociedad actual. En el ensayo: “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”, Walzer presenta las distintas formas en que se puede entender la tolerancia. La primera, consiste en la aceptación resignada de la diferencia en aras de la paz, perspectiva que dio origen a la tolerancia religiosa. La segunda forma es una actitud pasiva, relajada y benigna ante el diferente que se puede sintetizar en el dicho popular: “tiene que haber de todo”. La tercera forma consiste en una condición de apertura hacia los demás, respeto, disposición a escuchar y aprender. Finalmente, la cuarta forma es un apoyo entusiasta a la diferencia. Sobre el último tipo, aclara: “Pero, quizás, esta última acepción quede fuera de mi ámbito de estudio, ya que, ¿cómo puedo decir que tolero lo que de hecho apoyo? Si deseo que los «otros» se hallen aquí, en esta sociedad, entre nosotros, no estoy tolerando la diferencia, la estoy promoviendo.”¹⁷⁶ La tolerancia es una actitud y una práctica que no se establece tanto entre personas individuales sino entre grupos humanos, sus estructuras y nexos de relaciones. Al tratarse del modo en que se relacionan los grupos y entidades entre sí, la tolerancia abarca ámbitos tan diferentes como: grupos religiosos sean iglesias, nuevos movimientos o sectas, el Estado, agrupaciones de obreros, gremios, etc. Lo que nos interesa en este capítulo es observar en qué sentido la tolerancia se constituye en un desafío para las iglesias o agrupaciones religiosas.

Walzer opina que en países llamados “cristianos”, la mayoría de la gente cree que la tolerancia religiosa es una cosa fácil. Los estadounidenses no entienden cuando reciben noticias sobre guerras religiosas en el Medio Oriente, en Asia o en Irlanda, con los enfrentamientos entre católicos y protestantes. Se piensa que en esos lugares, la religión

¹⁷⁵ Michael Walzer, *On Toleration*, New Heaven: Yale University Press, 1997. En adelante: *OT*. La versión en castellano de esta obra se titula: *Tratado sobre la tolerancia* (Barcelona: Paidós, 1998). No es un título que reproduzca con exactitud la noción de *toleration* ya que, como bien aclara el autor, mientras *tolerance* indica la actitud, *toleration* se refiere a la práctica. *On Toleration*, p. xi. Tal vez un título más adecuado en castellano sería: *Sobre la práctica de la tolerancia*.

¹⁷⁶ Michael Walzer, “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”, *Isegoría*/14, 1996, p. 39

debe estar contaminada por nacionalismos que conducen al fanatismo y la intolerancia. Es necesario, entonces, mirar más profundamente el problema con sus inherentes complicaciones. Hay dos asuntos concretos que menciona Walzer: uno, la persistencia en los márgenes de los modernos Estados-nación de sociedades religiosas de inmigrantes que demandan reconocimiento para el grupo antes que para sus miembros en particular; segundo, la persistencia de demandas para tolerancia “religiosa” y, por otra parte, la intolerancia que muestran más allá de la asociación y adoración a una gran variedad de otras prácticas sociales. En lo que se refiere, otra vez, a los Estados Unidos, Walzer observa que “una razón por la que la tolerancia ha obrado fácilmente en países como los Estados Unidos es que las iglesias y congregaciones que forman los individuos, más allá de sus desacuerdos teológicos, son muy parecidas unas de otras.”¹⁷⁷ A veces, la práctica de la tolerancia hace que las diferencias se acomoden con el correr del tiempo, adquiriendo un patrón común. En el caso de Estados Unidos, que es el país donde nació y vive Walzer, ocurrió que la tolerancia “produjo también entre los diferentes grupos un patrón de acomodación al modelo del protestantismo que hizo más fácil la coexistencia que lo que pudo haber sido.”¹⁷⁸ En la actualidad, Walzer observa que un problema que se ha suscitado en Estados Unidos es que hay grupos dentro de la mayoría cristiana que no están dispuestos a conceder la libertad de reunión y de adoración a otras expresiones religiosas por temor a perder el control social que ya tienen.

Una cuestión álgida que plantea Walzer tiene que ver con la posibilidad de tolerar al intolerante. Menciona el hecho de que hay comunidades religiosas que excomulgan o llevan al ostracismo a los que consideran herejes al punto de considerarlos indignos de ocupar un lugar en el mundo venidero. Se da el caso insólito de que muchos protestantes sectarios para quienes se formuló el moderno régimen de tolerancia creen que tales acciones son justas. Walzer explica lo difícil que la tolerancia resulta para las religiones:

El punto de separación de Iglesia y Estado en los modernos regímenes es negar el poder político a todas las autoridades religiosas, sobre la realista presunción de que todas ellas, al menos potencialmente, son intolerantes. Dada la efectividad de la negación, ellos aprenden tolerancia; más probable, ellos aprenden a vivir como si poseyeran esta virtud.¹⁷⁹

A la luz de lo expuesto, podemos distinguir dos tipos de intolerancia: la política y la religiosa. La primera ocurre cuando el Estado no respeta la autonomía de las instituciones religiosas y sus prácticas, la segunda, cuando la Iglesia no admite la disidencia y persiguen a los “herejes” hasta condenarlos al ostracismo y la ejecución, como fue casi

¹⁷⁷ Michael Walzer, *OT*, p. 67.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 68

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 81

una constante en la Edad Media y el período posterior. Esto nos conduce a una breve referencia al fenómeno de las guerras religiosas, que, según ha sido estudiado por Reinhart Koselleck¹⁸⁰ representó el surgimiento del Estado moderno y sólo la total superación de esos conflictos le permitió al Estado alcanzar su forma y fisonomía plenas. El historiador alemán destaca el papel singular que ese hecho tuvo en Inglaterra donde ambos sucesos coincidieron en el tiempo produciendo dos acontecimientos: el Estado absolutista que estaba surgiendo fue aniquilado por la guerra civil religiosa y, por otra parte, las luchas religiosas significaron la revolución burguesa. Koselleck también considera que ya desde la Reforma el orden tradicional había quedado prácticamente destruido a raíz de la escisión sufrida en Iglesia. Ello derivó en las luchas y enfrentamientos entre las iglesias. El autor muestra entonces de qué modo se hizo imperativo una solución y en qué consistió:

[...] el imperativo de la época era hallar una solución en medio de las Iglesias intolerantes, que se combatían recíprocamente con toda dureza o se perseguía entre sí cruelmente, y en medio también de las fracciones estamentales vinculadas por una determinada confesión religiosa. Una solución que evitase, zanjase o ahogase la pugna de una vez por todas. ¿Cómo podía alcanzarse la paz? El Estado absolutista pudo hallar la respuesta histórica a esta pregunta decisiva en la mayor parte del Continente europeo [...]¹⁸¹

En los últimos años el tema de la tolerancia se ha reactualizado sobre todo por el advenimiento de fenómenos como el pluralismo, la globalización y el multiculturalismo.¹⁸² Hay que reconocer la influencia que la teología cristiana ejerció en la génesis del concepto de tolerancia en Europa y los Estados Unidos y los aportes sustanciales de John Locke¹⁸³

¹⁸⁰ Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid: Ediciones Rialp, 1989, p. 25

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 29

¹⁸² Según Sebastián Escámez, la actualidad del tema, se debe a la hegemonía de la cultura y la filosofía política estadounidenses que, según su opinión “fue seguramente lo que más peso tuvo en que el debate sobre el multiculturalismo y el comunitarismo se reprodujera en los ámbitos europeos y latinoamericanos en un principio.” Sebastián Escámez, “Modelos de tolerancia. Prudencia y respeto como justificaciones de una institución moderna”, *Estudio/Working Paper 43*, Seminario de Investigación de Ciencia Política, Departamento de Ciencia Política y Derecho Público, Universidad de Málaga, 2005, p. 2

¹⁸³ En su obra *A Letter Concerning Toleration*, (Versión en castellano: *Carta sobre la tolerancia*, edición a cargo de Pedro Bravo Gala, Madrid: Tecnos, 1985 de la cual se cita aquí), John Locke subraya la importancia de la tolerancia definiéndola como “la característica principal de la verdadera Iglesia.” *Ibid.*, p. 5. Critica a quienes en nombre de la historia, lugares, nombres, culto exterior, reforma de sus disciplinas y ortodoxia (de la que todos, dice, hacen ostentación), son signos de la lucha entre los seres humanos contra sus semejantes por el poder y el imperio sobre ellos y no una manifestación de la Iglesia de Cristo. Por lo tanto, si alguien no muestra “caridad, humildad y buena voluntad en general hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano. «Los reyes de los gentiles ejercen soberanía sobre ellos, pero vosotros no seréis así», dijo nuestro Salvador a sus discípulos [San Lucas, 22:25]” *Ibid.*. En cuanto al tema central de nuestra investigación, para Locke no había dudas que “la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles.” *Carta*, p. 23. Sobre la coincidencia entre Locke y Hobbes, dice Tomás Várnagy: “Lo que los acerca es que para Locke existe un indudable fondo hobbesiano al considerar por encima de todo la estabilidad social y la seguridad del

y, en tiempos más recientes, las contribuciones de John Rawls¹⁸⁴ y el mismo Michael Walzer. Para Walzer, la tolerancia es una especie de mezcla prudente respecto a los individuos y a los grupos que debe procurarse en los Estados Unidos a fin de preservar la articulación de la sociedad civil al tiempo que conservan los valores liberales.¹⁸⁵ También señala que el régimen de tolerancia en los Estados Unidos de hoy está bajo presión de grupos dentro de una mayoría cristiana que no luchan contra la libertad de reunirse y de adorar pero temen perder el control social. “Están preparados para tolerar a las minorías religiosas (abogan, por lo tanto, a favor de la libertad religiosa), pero no tienen tolerancia para la libertad personal fuera del lugar de adoración.”¹⁸⁶

Finalmente, es oportuno señalar los aportes que la libertad religiosa ha significado para los derechos culturales. Por un lado, el protestantismo, como hemos visto, postuló la separación entre esfera civil y religiosa aunque no en los términos absolutos que concebirá después el liberalismo de John Locke. Pero fue, de todos modos, un punto de partida.¹⁸⁷

Ahora bien, el tema de la tolerancia es replanteado por hoy por Walzer tomando en consideración a sociedades signadas por el pluralismo y el multiculturalismo que dan prioridad a las diferencias de estilos de vida y conducen a mantener que un régimen de tolerancia deberá priorizar a las opciones individuales o a las colectivas según el contexto. El pluralismo y el multiculturalismo son signos que describen el fenómeno posmoderno. Walzer¹⁸⁸ dice que en sociedades de inmigrantes la gente comienza a experimentar la vida fuera de los cánones tradicionales. El resultado es la creciente mezcla ambigua de los individuos, el casamiento entre ellos y el intenso multiculturalismo que se genera. La nueva tolerancia comienza en el hogar, donde a menudo hay que hacer las paces desde el punto de vista étnico, religioso y cultural. La puesta en práctica de la tolerancia en la modernidad tardía, o “modernidad líquida” –según define Zygmunt Bauman– implica un gran desafío porque no significa la superación total de posiciones o relaciones propias de la premodernidad ya que siempre está al acecho la reivindicación de valores propios de

Estado en su determinación de proteger el orden civil y la propiedad privada.” “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo” en Atilio A. Borón (compilador), *La filosofía política moderna*, Buenos Aires: Clacso, 2003, p. 66. Y añade a modo de evaluación general: “Pese a algunas limitaciones, la *Carta sobre la tolerancia* implicó una fuerte condena a la intolerancia y la consagración de la libertad religiosa, elementos indispensables en el proceso de constitución del Estado democrático liberal.” *Ibid.*

¹⁸⁴ John Rawls aborda el tema de la libertad de conciencia y de asociación es tratado exhaustivamente en sus libros: *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 171-227 y *La justicia como equidad*, Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 147-158 y 200-204.

¹⁸⁵ Escámez, *Op. Cit.*, p. 9. Cursivas originales.

¹⁸⁶ *OT*, p. 70

¹⁸⁷ Escámez destaca la separación entre la esfera civil y la religiosa que postulaba por el protestantismo y que sirvió de base a diversas justificaciones de la tolerancia: algunas en la línea de la razón de Estado; otras, ligadas al respeto. *Op. Cit.*, p. 9. Jürgen Habermas enfatiza el carácter recíproco de la tolerancia, distingue dos aspectos: en primer lugar, la renuncia a los medios políticos coercitivos a la hora de implantar verdades religiosas y, en segundo lugar, la libertad de asociación, que excluye la coacción de las conciencias. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 257.

¹⁸⁸ *OT*, p. 87

ciertas etnias y religiones.¹⁸⁹ La globalización, la movilización social y los procesos inmigratorios instalan un escenario que desafía la concepción de la tolerancia.

1.7. La religión civil como desafío mutuo

Hasta aquí, hemos visto el desafío que implica para la Iglesia la tolerancia tanto política como religiosa. Pero hay un área acaso más compleja que es la llamada “religión civil”. Es necesario indagar cómo esa realidad, esbozada inicialmente por Rousseau, se constituye hoy en un desafío tanto para la Iglesia como para el Estado.

El concepto surge con Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social*, donde el filósofo francés dedica el capítulo IV a la religión civil. Comienza constatando que en el principio de la historia, los seres humanos tuvieron un solo tipo de gobierno: el teocrático. Desde el momento en que se ponía a Dios como cabeza de la sociedad, resultaron tantos dioses como pueblos. Considera que la religión se puede dividir en dos clases: la religión del hombre y la religión del ciudadano. Y aclara:

La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior al Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que puede llamarse el derecho divino natural. La otra, inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por las leyes; fuera de la sola nación que la sigue, todo es para ella infiel, extranjero, bárbaro; no extiende los deberes y los derechos del hombre más allá de sus altares.¹⁹⁰

Rousseau propone que la religión civil tenga pocos dogmas y sencillos, aunque deben estar redactados con precisión pero sin explicaciones ni comentarios. Los dogmas positivos serían: una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes. Los dogmas negativos se reducirían a uno solo: la intolerancia. Rousseau sigue reflexionando sobre la intolerancia, tema que le preocupa sobremanera. Dice: “Los que distinguen la intolerancia civil y la intolerancia teológica, se equivocan, a mi juicio.

¹⁸⁹ Guillermo Hansen analiza el tema de la tolerancia en el contexto de los fundamentalismos, para lo cual toma en consideración la obra de Walzer *On Toleration*. Sostiene que la tolerancia no es una realidad absoluta, sino que apunta a diferentes posibilidades y estrategias que se mueven desde posiciones más pasivas a posiciones más proactivas, convirtiéndose en un instrumental para la prosecución de otro fin moral: la paz. Guillermo Hansen, “Tolerancia, democracia y fundamentalismo (s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio”, *Cuadernos de teología*, Vol. XXVII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2008, p. 123.

¹⁹⁰ Rousseau, *El contrato social*, trad. Consuelo Berges, Barcelona: RBA Coleccionables, 2004, p. 161. José María Mardones comenta que las sugerencias de Rousseau sobre lo benéfico de una religión civil fue tomada en serio por sus seguidores revolucionarios. Robespierre estableció la religión del ser supremo, casi un equivalente de la religión civil cuya esencia era la revolución. Los jacobinos proclamaron dogmas, rituales, actos litúrgicos e himnos que rememoraban la revolución. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994, p. 75.

Estas dos intolerancias son inseparables.”¹⁹¹ En un reciente estudio sobre el pensamiento de Rousseau en cuanto a las relaciones entre religión y política, Ghislain Waterlot¹⁹² analiza el lugar que la religión ocupa en el pensamiento de Rousseau afirmando:

EL ESTADO, tanto en su fundación como a su conservación, no puede prescindir de la religión. Ésta es la convicción que Jean-Jacques Rousseau sostiene con fuerza. Sin religión, ninguna comunidad política habría podido recibir legislación, pues los pueblos que nacían eran incapaces de comprender el valor de las leyes propuestas por el legislador, institutor del Estado.¹⁹³

Hay cuatro conceptos clave que Waterlot¹⁹⁴ destaca en el argumento de Rousseau:

- a. El contrato social como tal no remite a ninguna trascendencia fundadora aunque es esencial que la religión esté presente en el cuerpo político.
- b. Jesús es quien introduce religiones (cristianas) que son una catástrofe política pero que revela a los hombres la fraternidad universal.
- c. El cristianismo del Evangelio (que Rousseau distingue del cristianismo institucional y eclesial), no podría actuar como religión política.
- d. Aunque la religión natural no puede actuar como religión civil, sin embargo entra en la parte esencial de su composición.

En su exposición, Rousseau critica tanto al cristianismo como al ateísmo. Waterlot opina que tanto católicos como protestantes debieran agradecer a Rousseau por distinguirse de los ateos. Y agrega: “La conclusión de esta crítica es inapelable: el cristianismo no debe ser una «parte constitutiva en el sistema de la legislación» (*LEM*, I, 704). Sin embargo, «la religión puede y debe entrar como parte constitutiva en la composición del cuerpo político» (*LEM*, VI, 809).”¹⁹⁵

Walzer también se refiere a la intolerancia que puede surgir dentro del campo de la religión civil. Además de señalar el origen del concepto de Rousseau, como hemos indicado, sostiene que este tipo de “religión” no puede separarse del Estado siendo incluso el verdadero credo del Estado, crucial para su reproducción y estabilidad a través del tiempo.¹⁹⁶ En lo que se refiere a la tolerancia, indica: “Seguramente las religiones civiles pueden tolerarse una a otra sólo en la sociedad internacional, no dentro de un simple

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 166-167

¹⁹² Ghislain Waterlot, *Rousseau: religión y política*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires: FCE, 2008. En un reciente artículo Claudio Amor muestra que Rousseau visualiza a la religión como un instrumento al servicio de la política, una *anchilla iuris* cuyo principal valor es que aviva el amor a la patria, suscitando el amor por los compatriotas y despertando los sentimientos de hermandad haciendo nacer la consciencia de que todos son hijos del mismo Dios. Amor discute las alternativas entre: religión puramente civil, religión civil cristiana y religión civil pagana. Claudio Amor, “*Civitas* y religión civil en Rousseau”, *Devs Mortalis*, Nro. 7, Buenos Aires, 2008, pp. 161-177

¹⁹³ *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 15-16

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 13

¹⁹⁶ Michael Walzer, *OT*, p. 76

régimen doméstico.”¹⁹⁷ La religión civil, semejante a la educación del Estado, a veces es competitiva con la membresía de grupo, como ocurrió entre republicanos y católicos en el siglo XIX o entre republicanos y musulmanes hoy. Lo que permite que la religión civil se acomode a las diferencias, aún religiosas, es que ella comúnmente no tiene teología. Como aclara Walzer al comienzo de su reflexión: la religión civil, excepto en el caso de la deificación del emperador, es religión más bien por vía de analogía. A veces, cuando la religión civil adopta un ateísmo militante, como ocurrió en los países de Europa Oriental, se torna intolerante como cualquier otra ortodoxia religiosa y se torna incapaz de incorporar a un gran número de ciudadanos a la vida política. Por su parte los miembros de los grupos religiosos temen que sus hijos sean tolerantes al error religioso o a la incredulidad secular. Un camino que propone Walzer, a nivel educativo, es que la educación liberal incorpore historias de la diversidad, como medio de enriquecimiento cultural, como veremos más en detalle en el capítulo 3. Usando como ilustración la experiencia de la cultura estadounidense, menciona las historias y celebraciones como el día de acción de gracias, el 4 de julio, el día de la memoria, como eventos que coexisten en la vida común de americanos de origen africano o judío, junto a otras historias y celebraciones. Al mismo tiempo, Walzer reconoce que “no es difícil imaginar un americanismo más intolerante, por ejemplo, definido en términos cristianos; conectado exclusivamente y aún racialmente, a sus orígenes europeos; o dando algún limitado contenido político.”¹⁹⁸ Estos “americanismos” son, para Walzer, algo del pasado aunque existen de alguna manera, pero no constituyen la versión dominante. La religión civil actúa más bien como acomodación antes que por oposición de las múltiples identidades. “Su objeto, después de todo, no es una conversión a escala total, sino sólo una socialización política.”¹⁹⁹

Es oportuno preguntarnos qué implica la religión civil dentro del tema de las relaciones entre Iglesia y Estado. Por una parte, la religión civil ha tomado imágenes, lenguajes y categorías de la religión propiamente dicha. Ella es indispensable para la concepción republicana de la política²⁰⁰ y en su articulación ha utilizado el lenguaje teológico:

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 79

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 80

²⁰⁰ Así lo entienden Robert Bellah y Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, N. Y. Londres: Harper & Row, 1980, cit. por Mardones, *op. Cit.*, p. 76. Ghislain Waterlot se refiere a la presencia de la religión civil en los Estados Unidos, donde siempre se espera que un personaje público profese una especie de fe religiosa en todos los momentos importantes u oficiales. Menciona los conceptos siempre presentes en sus ceremonias: *One Nation under God y God bless America. Op. Cit.*, p. 149. En una obra recientemente publicada en castellano, Harold Bloom analiza las formas diversas que adquiere la religión americana a través de los movimientos religiosos del pentecostalismo, el mormonismo, los adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová, los bautistas y fundamentalistas del sur y la espiritualidad afroamericana. Además de analizar los credos y comportamientos de los adherentes de cada una de esas agrupaciones, Bloom afirma que la religión americana constituye una fe nacional tan grande que se jacta de sus propias contradicciones. Harold Bloom, *La religión americana*, trad. Damián Alou, Buenos Aires: Taurus, 2009.

soberanía, pacto, obediencia, etc.²⁰¹ Esta confluencia de lenguaje teológico entre el mundo político y la religión propiamente dicha, exige de esta última la tolerancia hacia la política y el reconocimiento de su autonomía a pesar de que, desde el lenguaje, pareciera que el Estado compite con la religión. Pero como bien ha señalado Walzer, el objetivo último de la religión civil no es sustituir la religión sino ser un medio idóneo para la socialización. Por otra parte, la religión exige de parte del Estado no se inmiscuya en las cuestiones más profundas de la vida religiosa.²⁰²

1.8. Observaciones críticas

Nuestro tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de Michael Walzer, comenzó con la esfera de lo que él denomina “la gracia divina”. Hemos visto que se trata de un concepto de carácter singularmente teológico, que hunde sus raíces en la Biblia y que es desarrollado con amplitud en San Agustín, Santo Tomás y luego los reformadores. Nuestro estudio se ha centrado más en Lutero y Calvino, a raíz de la importancia que le ha otorgado Walzer en sus investigaciones, tanto en su tesis *La revolución de los santos* como en otros textos citados. Particularmente en Calvino, observamos un amplio desarrollo de la gracia divina de la cual distingue dos formas: la general y la especial. La primera es la que más interesa a nuestro tema, ya que el reformador ginebrino ubica allí a la filosofía, las artes liberales y la política. A continuación, elaboramos una serie de observaciones críticas a nuestra interpretación del pensamiento de Walzer en torno a la esfera de la gracia divina como ámbito de la justicia distributiva y la problemática de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en su distribución y ejercicio.

En primer lugar, la lectura que Walzer hace de Calvino y sus ideas políticas es profunda e incisiva. Sin embargo, es cuestionable su tesis de que en la producción de Calvino no se incluye nada de una filosofía política digna de consideración. Existen estudios que reconocen un aporte específicamente político en el pensamiento del reformador francés y, además, su praxis social y política desarrollada en Ginebra, con sus aspectos positivos y negativos, muestra claramente su puesta en práctica de las ideas

²⁰¹ Mardones sostiene que la conciencia de la interdependencia o la vinculación del interés propio en interés común, tienen que estar vinculados a alguna cosmovisión. Tradicionalmente el vínculo se ha expresado religiosamente. En el caso de Estados Unidos, se trata de una teología de trasfondo calvinista: *The Covenant. Las nuevas formas de la religión*, p. 76. Para observar los vínculos entre teología y política baste citar la obra de Carl Schmitt, *Teología política* en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE. 2001. Un análisis de las tesis de Schmitt y su comparación con las propuestas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz, puede verse en Alberto F. Roldán, “Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz. Alternativas al planteo de Carl Schmitt”, *Cuadernos de teología*, vol. XXVII, Buenos Aires. Instituto Universitario Isedet, 2008, pp. 179-202.

²⁰² Como sostiene Leiser Madanes al analizar las filosofías de Hobbes y Spinoza, la distinción entre autoridad política y verdad permite elaborar un argumento “no sólo a favor de la libertad de expresión sino también a concebir un Estado ideológicamente neutro. Obedecer al soberano es el único dogma que exige. Por lo demás, persona puede creer o dejar de creer lo que le venga en gana. *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 19 y 69.

políticas. Al respecto, podemos citar las obras de André Biéler: *El humanismo social de Calvino*²⁰³ y *Calvin, prophète de l'ère industrielle. Fondements et méthode de l'éthique calvinienne de la société*.²⁰⁴ También debe considerarse el ensayo de Alfonso López Michelsen *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*²⁰⁵. Más recientemente, en el libro *La teología política de Calvino*, la filósofa Marta García Alonso también analiza los aportes del reformador francés para la política, destacando el tercer uso de la ley divina que hace que los preceptos bíblicos alcancen una dimensión pública haciendo que su acción pastoral genere una mayoría política que convirtió a Ginebra en una especie de "Roma protestante".²⁰⁶ Ampliaremos estos aspectos en los próximos capítulos.

En segundo lugar, la ubicación ideológica de Walzer aparece un tanto difusa en sus textos. A veces, se asume como liberal pero en otras ocasiones se define como partidario del socialismo. Alineado con este último, Walzer postula un tipo de Estado que, en su esencia, debería ser diferente al concebido por el liberalismo, ya que las esferas distributivas de la justicia tal como son elaboradas por Walzer suponen un Estado fuerte y no el Estado débil, característico del liberalismo. En la parte final de *Spheres of Justice*, Walzer se define como partidario de un socialismo democrático y participativo. Pero más allá de esta ambigüedad de posiciones, lo que sí debe destacarse es que mientras Walzer plantea "esferas de la justicia" que son total o relativamente autónomas entre sí, este capítulo ha demostrado que en la esfera de la "gracia divina", entran también otras esferas como es el poder político, la membresía, la seguridad y el bienestar. Lo cual comprueba que la crítica de Amy Gutman²⁰⁷ en el sentido de que hay superposición de esferas distributivas de la justicia, lo cual implica que la igualdad compleja postulada por Walzer exige una revisión para dar cabida a normas interesféricas de esa justicia.

En tercer lugar, debe destacarse como un verdadero hallazgo que Walzer descubriera a la gracia como una esfera de justicia distributiva en el ámbito social. En efecto, tal como expone en el capítulo analizado, si bien la gracia es, en su esencia, de naturaleza

²⁰³ *El humanismo social de Calvino*, trad. Antonio Césari Galés, Buenos Aires: Editorial Escatón, 1973

²⁰⁴ *Débats III*, Ginebra: Labor et Fides, 1964.

²⁰⁵ Alfonso López Michelsen, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966. En esta obra, el autor reconoce la influencia del pensamiento calvinista en las instituciones democráticas y republicanas de América Latina pero hace algunas apreciaciones un tanto contradictorias en cuanto a Calvino y el calvinismo. Por ejemplo, mientras afirma que: "El calvinismo no solo definió y sistematizó el contenido de la Reforma, sino que puso un mayor acento en lo que había sido hasta entonces característico en la doctrina protestante: el teocentrismo" (p. 30), luego dice que "tropezamos una vez más con el concepto calvinista y puritano del Universo, según el cual la vida del hombre se encuentra dividida en distintas esferas y actividades, sin conexión ni consecuencia ninguna entre sí." (p. 86). Justamente, el teocentrismo que postula Calvino y el calvinismo posterior, implica que toda la realidad: eclesial, gubernamental, estatal, ética y cultural está creada por Dios y debe rendir cuentas al Creador. Como explican H. Henry Meeter y Paul Marshall: "Se trata de un sistema que lo abarca todo, todas las obras de Dios. En la distribución y administración de todas las cosas, Dios permanece siendo supremo. «de él, y por él, y para él, son todas las cosas.»" *Principios teológicos y políticos del pensamiento reformado*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2001, p. 24.

²⁰⁶ Marta García Alonso, *La teología política de Calvino*, Barcelona: Anthropos, 2008, p. 166.

²⁰⁷ *Op. Cit.*, p. 134

religiosa, tiene incidencias sociales y aún políticas. No obstante, el planteo de Walzer respecto al tema es algo seminal y que requería una ampliación, intento que hemos acometido en el presente capítulo. Mediante algunas referencias al pensamiento de los reformadores Lutero y Calvino, hemos podido observar que, mientras el primero hace una relectura del pensamiento de san Agustín en *La ciudad de Dios*, planteando en consecuencia “los dos reinos” o “las “dos espadas”, entendidas como el gobierno secular (Estado) y el gobierno espiritual (la Iglesia), ambos regímenes han sido creados por Dios y rinden cuentas de sus actos al creador. Es tema de fuerte discusión entre los teólogos, si ese planteo de Lutero encierra una especie de dualismo que permitió, en algunos momentos de la historia, que cristianos y cristianas no se opusieran a regímenes dictatoriales como el nazismo. Una hipótesis que hemos elaborado respecto a Lutero, es que su visión de cierta tendencia dualista entre ley y gracia, mandamiento y Evangelio, no le permitió armonizar mejor ambas dimensiones. Un caso distinto es el de Calvino que, a pesar de que suscribía como Lutero a la “entera depravación”, constata que es imposible no reconocer que el ser humano aún en el estado de “caído” puede hacer buenas obras, las atribuye a lo que denomina “la gracia general” de Dios. Calvino admite que esa gracia general permite desarrollar la filosofía, la ciencia, las artes liberales, las leyes y el derecho como parte de la buena voluntad de Dios. A la hora de poner en práctica sus ideas sobre el Estado, Calvino instala en Ginebra un proyecto que algunos han denominado “teocracia” pero que es tema de discusión entre los especialistas ya que, algunos consideran que más cerca estuvo de ser una aristocracia representativa. No obstante, a la hora de comparar su posición respecto a la Iglesia y el Estado, aunque ambas eran esferas de autoridad creadas por Dios, el Estado de alguna manera estaba al servicio de la Iglesia y no eran esferas totalmente autónomas entre sí.

En cuarto lugar, las ideas de Calvino tuvieron la particularidad de ser parte de un sistema de pensamiento que luego se cristalizará en el siglo XVII en países como Inglaterra. Es allí donde Walzer ofrece una gran contribución para entender la teología y el *ethos* puritano. En efecto, la gracia sigue siendo un tema central del pensamiento de los puritanos que, descontentos con una reforma de la Iglesia de Inglaterra que consideraban superficial, sufrieron persecución y destierro. Claro que, con el advenimiento de Oliver Cromwell alcanzarán notoriedad, popularidad y dominio sobre el país, al punto de que los “santos” eran invitados a compartir el ejercicio del poder. Es cuando surgen lo que creativamente Walzer denomina “los monopolizadores de la gracia”. En *Spheres of Justice*, pero sobre todo en *The Revolution of Saints*, Walzer ofrece una enorme cantidad de documentación sobre el modo en que los puritanos piensan, predicán, enseñan y actúan a favor del cambio revolucionario. Allí es cuando el tema de la gracia se torna álgido en el sentido de que quienes alcanzan el poder en Inglaterra se consideran los elegidos de Dios y monopolizadores de la gracia, de modo que se sienten con razones para perseguir a los

disidentes y a los “herejes”. Hay un concepto de Walzer que refleja cómo se dio el proceso: primero, la gracia es experimentada en el individuo en términos de salvación personal, luego forma una comunidad de la gracia y, finalmente, esa comunidad de la gracia se torna política. Cuando alcanza una mayoría manifiesta surge, casi inevitable, la tendencia a la intolerancia a no reconocer la diferencia, lo cual puede derivar en persecuciones y guerras de exterminio como está hartamente demostrado en la historia.

En quinto lugar, otro de los aportes importantes de la exposición de Walzer lo constituye el tema del muro de división entre Iglesia y Estado que será fruto de la reflexión desarrollada por el liberalismo. Ese muro crea una esfera para la actividad religiosa para el culto público o privado, para las congregaciones o para las conciencias individuales. No obstante, Walzer considera que, pese a todos los elementos positivos que devino de ese planteo, todavía hay que profundizar más la separación diseñada por el liberalismo. Ello por dos razones: una, pues no se trata de una división o separación fija o estática y otra, porque el liberalismo parte de una ficción, la que sostiene que la Iglesia, el Estado, la familia y otras entidades son fruto de la deliberación y participación de individuos, cuando en realidad no hay individuo en sí que no se forje y actúe como parte de una sociedad. Se trata, siempre, de *individuo-en-sociedad*. Es esta dimensión social y comunitaria de la vida humana lo que distingue las posiciones del liberalismo y del comunitarismo que Walzer intenta representar.

En sexto lugar, siguiendo la crítica de Tyler Roberts²⁰⁸, aunque es cierto que Walzer da importancia al impacto que las tradiciones religiosas han dejado en el pensamiento social occidental, sus escritos no reflejan el poder viviente de las comunidades religiosas. Aunque, como hemos visto, la religión es considerada como otra esfera distributiva de la justicia, no parece contemplar que la cultura actual todavía está profundamente atravesada por lo religioso. Un tema pendiente en la exposición de Walzer es análisis que merece el impulso religioso hoy, como un medio para vigorizar la dimensión utópica de la política radical.

²⁰⁸ Tyler T. Roberts, “Michael Walzer and the Critical Connections”, *Journal of Religious Ethics*, Nro. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Fall 1994, pp. 348-349.

Capítulo 2

Las relaciones Iglesia y Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar

La justicia distributiva en la esfera del bienestar y la seguridad tiene un doble significado: se refiere, en primer lugar al reconocimiento de la necesidad; en segundo lugar, al reconocimiento de la pertenencia.²⁰⁹

Introducción

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado no se limitan al tema de la gracia divina en tanto bien social a distribuir, tema del capítulo anterior, sino que también afectan los ámbitos de la seguridad y el bienestar de las personas que integran una sociedad determinada. Este capítulo, consagrado a esta cuestión, mostrará que, tal como lo plantea Walzer, la seguridad y el bienestar constituyen una esfera de interacción entre la Iglesia y el Estado. Para ello, en primer lugar, mostraremos por qué esta esfera es de igualdad compleja dentro de la teoría elaborada por Walzer. En segundo lugar, indagaremos sobre el papel del Estado en la distribución equitativa de la seguridad y el bienestar. En tercer lugar, haremos lo propio con el papel de la Iglesia en esa distribución. Dentro de esta tercera sección, recibirá atención especial el tema de la violencia como problema para la Iglesia, aspecto en que se tendrá en cuenta tanto el aporte sistemático de Walzer en su obra *Just and Unjust Wars* como la discusión que su posición suscitó entre los filósofos y

²⁰⁹ *SJ*, p. 78

teólogos. Luego, elaboraremos una hipótesis de cómo debiera ser la interacción entre Iglesia y Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar. El capítulo finalizará con unas observaciones críticas al planteo que Walzer hace de la justicia distributiva sobre todo en cuanto al papel que le cabe al Estado en esa distribución.

2.1. La justicia distributiva de la seguridad y el bienestar como igualdad compleja

Para Walzer, la pertenencia y la necesidad son aspectos esenciales de la seguridad y el bienestar de una sociedad. Los miembros de una comunidad política deben buscar, para mantener su identidad, la provisión comunitaria de la seguridad y el bienestar. Walzer hace énfasis en la importancia de la provisión comunitaria porque ella nos enseña el valor de la pertenencia. A modo de postulado inicial, dice Walzer: “La pertenencia es importante porque es lo que los miembros de una comunidad política se deben unos a otros, a nadie más en el mismo grado. Y la primera cosa que se deben entre sí es la provisión comunitaria de la seguridad y el bienestar.”²¹⁰ Walzer observa que esa declaración bien puede ser invertida: la provisión comunitaria es importante porque nos enseña el valor de la pertenencia.²¹¹ Por lo tanto, el axioma que elabora Walzer y que muestra la interacción de ambos factores es: “Una comunidad política [existe] para el bien de la provisión, la provisión para el bien de la comunidad: el proceso funciona en ambos sentidos, siendo acaso su característica más crucial.”²¹² Se observa que existe un camino de doble vía: la comunidad política existe y actúa para lograr el bien de la provisión y la provisión existe para el bien de la comunidad. Sin comunidad política no habría provisión para la comunidad y sin esa provisión no se lograría el bien comunitario.

Walzer insiste en la importancia del contrato social que siempre reinterpreta bajo un prisma comunitarista, insistiendo en las formas históricas que adquieren los bienes sociales de una comunidad. Dice que, desde las tres necesidades que son: la cultura, la religión y la política, “todas las otras cosas que necesitamos llegan a ser *necesidades socialmente reconocidas*, toman una forma histórica y determinada.”²¹³ Walzer distingue entre provisión comunitaria general y particular. La primera forma implica que los fondos públicos son invertidos para beneficiar a todos o a la mayoría de una comunidad determinada. La provisión es particular cuando se trata de entregar bienes a individuos. Walzer menciona la distinción técnica que los economistas han hecho sobre bienes públicos y privados, porque para él, la provisión general es siempre pública y, aún la mayoría de las formas de provisión particular tienen alcances comunitarios. Algunos

²¹⁰ *Ibid.*, p. 64. 64. Nótese que se trata de “provisión” (la palabra inglesa que usa Walzer es *provision*) y no de “previsión” (*prevision*) como vierte, equivocadamente, la traducción al español de FCE

²¹¹ *SJ*, p. 64

²¹² *Ibid.*,

²¹³ *Ibid.*, p. 65. Cursivas originales.

ejemplos de bienes provistos en forma general y particular son: el agua, los víveres, la salud, la religión y la justicia. La construcción de presas para el agua es una forma de provisión general y la distribución de agua a un vecindario es particular. Asegurar la entrega de víveres es general, mientras distribuirlos a los huérfanos y viudas es particular. En cuanto a la salud, garantizar la salud pública es general mientras el cuidado de los enfermos es particular. De manera especial interesa ver cómo distingue Walzer la provisión general y la particular para el caso del ámbito religioso que es uno de los nuestros ejes de estudio. Dice Walzer:

La construcción de templos y la organización de servicios religiosos es un ejemplo de provisión general designadas para satisfacer las necesidades de la comunidad considerada como un todo, pero la comunión con los dioses puede ser permitida sólo a los miembros particularmente meritorios (o podrá ser administrada privadamente en sectas secretas o no conformistas).²¹⁴

Se observa aquí una interacción entre lo general y lo particular de la vida religiosa. La comunidad en su totalidad debe proveer templos y organizaciones religiosas que satisfagan la búsqueda y necesidad de la comunidad pero el acceso concreto a las deidades propias de cada religión es un asunto particular. En cuanto al sistema de justicia distributiva es algo general pero “la distribución real de recompensas y castigos puede servir a las necesidades particulares de una clase dominante, o puede ser organizada, como comúnmente pensamos que debería ser, para dar a los individuos lo que ellos merecen individualmente.”²¹⁵

La seguridad y el bienestar forman una esfera en donde los dos elementos están íntimamente vinculados. Esa esfera es tan antigua como decisiva a la hora de establecer y practicar una justicia distributiva de igualdad compleja. Antigua porque, como argumenta Walzer, “la comunidad original es una esfera de seguridad y bienestar, un sistema de provisión, distorsionada sin duda alguna, por severas desigualdades en cuanto a la fuerza y al ingenio.”²¹⁶ La justicia es un bien general pero en cuanto a su distribución Walzer entiende que en muchos casos tenderá a favorecer a una clase dominante –terminología que aquí toma en préstamo del marxismo– pero que debería organizarse de manera que sean receptores los individuos que la merecen. La esfera de la seguridad y el bienestar pertenece a lo que Walzer llama “igualdad compleja”.²¹⁷

Para Walzer, es evidente que en la sociedad no todos los sujetos tienen exactamente las mismas posibilidades de obtener esos bienes sociales. La problemática que implica la

²¹⁴ *Ibid.*, p. 66

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 65

²¹⁷ Recuérdense el teorema elaborado por Walzer y que hemos consignado en la introducción: “*Ningún bien social X debería ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.*” *SJ*, p. 20. *Cursivas originales.*

seguridad y el bienestar de los ciudadanos de una nación determinada representa, entonces, una compleja relación de personas mediada por los bienes que comparten e intercambian. Una vez planteada la seguridad y el bienestar como una esfera de justicia distributiva de igualdad compleja, corresponde indagar en el papel que en dicha esfera le cabe al Estado.

2.2. El papel del Estado en la justicia distributiva de la seguridad y el bienestar

Es necesario definir el papel que juega el Estado en la distribución de la seguridad y el bienestar. Para Walzer el rol del Estado es central para satisfacer esas necesidades. Hay dos aspectos que el Estado debe reunir para satisfacer los víveres y ordenar el comercio: la coacción y el bienestar. En cuanto a lo primero, Walzer dice: “El Estado es una herramienta que no puede fabricarse sin acero. Y la coacción a su vez exige agentes de coacción.”²¹⁸ Esos agentes pueden ser oficiales, sacerdotes, soldados o burócratas que introducen distorsiones durante el proceso. De todos modos, no son esas distorsiones lo que fundamentalmente interesa a Walzer. Lo verdaderamente central, dice, radica en el carácter de la comunidad política. Walzer aclara: “En lugar de ello, [las deformaciones] lo que quiero enfatizar es que toda comunidad política es en principio un «Estado benefactor».”²¹⁹ Porque, argumenta, no hay comunidad política posible sin un sentido de obligación por parte de quienes la constituyen. El problema a resolver radica en la cantidad de seguridad y bienestar que los miembros necesitan, de qué tipo de seguridad y bienestar estamos hablando, cómo se deben distribuir y quiénes pagan esos servicios. Recurre, como es su metodología, a ilustraciones de la historia.

Walzer presenta dos casos: la Atenas de los siglos V y IV a. C. y una comunidad judía de la Edad Media. La amplitud de la provisión que se hacía en Atenas era muy considerable ya que implicaba la armada, el ejército, la muralla hasta el Pireo pero también la distribución de grano y aún los edificios públicos que eran templos edificadas con dineros públicos. En el caso de una comunidad judía de la Europa cristiana de la Alta Edad Media, era democrática, regida por una asamblea que se reunía en la sinagoga y en las cuales los rabinos desempeñaban un papel fundamental en la distribución del producto de impuestos. Describiendo con mayor detalle lo que allí sucedía, dice Walzer:

Las distribuciones particulares adoptaban usualmente la forma de un óbolo: de modo regular, distribución de alimento una o dos veces por semana, distribuciones menos frecuentes de ropa, asignaciones especiales para enfermos,

²¹⁸ *Ibid.*, p. 68

²¹⁹ *Ibid.*, p. 69

viajeros en aprietos, viudas, huérfanos, etc. –todo ello en una notable escala, dados el tamaño y los recursos de las comunidades–.²²⁰

Así era en la Edad Media pero ahora, en la modernidad es el Estado quien debe ejercer un rol fundamental en la justicia distributiva de la seguridad y el bienestar. Habitualmente se afirma que el Estado de bienestar surge a partir de la disponibilidad de superávit económico de su administración. Pero Walzer advierte que no hay superávit real hasta que las necesidades socialmente reconocidas no hayan sido cubiertas. Y, por otra parte, Walzer critica a quienes para beneficio propio se hacen de sumas significativas de dinero de manera tal que inciden para que las necesidades de los demás no sean satisfechas. De esas personas no duda en decir que “actúan como tiranos, dominando y deformando la distribución de seguridad y bienestar.”²²¹ El concepto de dominación, tal como hemos expuesto en la introducción, sigue siendo clave en la teoría de la justicia que elabora Walzer. El autor se propone reducir el predominio de unas personas como forma de evitar la tiranía. Ilustra la idea con el siguiente ejemplo tomado de la política:

No hay nada erróneo, por ejemplo, en el control que ejercen hombres y mujeres (los políticos) útiles y persuasivos sobre el poder político. Pero el uso del poder político para ganar acceso a otros bienes es un uso tiránico. De este modo se generaliza una vieja definición de la tiranía: de acuerdo con los autores medievales, el príncipe se convierte en tirano cuando se apodera de la propiedad o invade la familia de sus súbditos.²²²

Para evitar la tiranía Walzer propone una nueva definición del contrato social como “un acuerdo para redistribuir los recursos de los miembros en arreglo a una noción compartida de sus necesidades, y sujeto a continua determinación política de sus detalles.”²²³ Porque si ello no ocurre, se puede dar lo que se pretende evitar: la desigualdad, ya que: “En toda comunidad donde los recursos sean quitados a los pobres y otorgados a los ricos, los derechos de los pobres son violados.”²²⁴ Es aquí donde surge la necesidad del Estado como regulador y, sobre todo, como distribuidor de los bienes de modo que sea, efectivamente, “Estados de bienestar” como en la práctica debieran ser las democracias. Apela, entonces, al ejemplo más cercano para él: el Estado de bienestar estadounidense. Walzer admite que los Estados Unidos tienen en la actualidad uno de los más deficientes sistemas de provisión comunitaria, realidad que atribuye a las siguientes causas: el hecho de que la comunidad está informalmente organizada, los grupos étnicos y religiosos que por su parte realizan tareas de bienestar, la ideología que subyace en los comportamientos de los estadounidenses en el sentido de valerse por sí mismos y la debilidad de los

²²⁰ *Ibid.*, p. 84

²²¹ *Ibid.*, p. 86

²²² *Ibid.*, p. 19

²²³ *Ibid.*, p. 82

²²⁴ *Ibid.*

movimientos de izquierda. No obstante las deficiencias que Walzer observa en el Estado de bienestar estadounidense, lo pondera mientras, por otro lado, critica la perspectiva de Rawls y de quienes optan por un “Estado mínimo”.

En cuanto al Estado mínimo los partidarios del liberalismo postulan que el conjunto de provisiones –exceptuando la defensa– deberían dejarse en manos de los esfuerzos de particulares. La historia, argumenta Walzer, muestra que los seres humanos, si bien aspiran a la liberación, una vez alcanzada avanzan hacia la elaboración de un modelo de provisión social de las necesidades y ello sólo puede conseguirse mediante un Estado que “realmente sirva a los fines que afirma servir, y que lo haga para todos sus miembros.”²²⁵

En síntesis: Walzer considera a la seguridad y el bienestar como un binomio de bienes sociales que deben ser asegurados para toda la población de una sociedad o de un país determinado. Ambas dimensiones integran, para Walzer, una única esfera ya que se trata de un ámbito tan antiguo como lo es la comunidad misma. En efecto, la comunidad original ya era una esfera de seguridad y bienestar que implicaba la supervivencia y la búsqueda de bienestar a través de un esfuerzo común de sus integrantes. En la distribución de esos bienes el Estado desempeña un papel decisivo. Por tal razón, entiende que se trata del Estado de bienestar que toda democracia debe desempeñar en la práctica. Para Walzer es imperioso redefinir el contrato social para que sea un acuerdo moral para redistribuir los bienes necesarios entre los miembros de la sociedad. En forma clara, Walzer opta por el Estado de bienestar mientras critica la visión idealizante de Rawls y la perspectiva liberal del “Estado mínimo”. En las conclusiones veremos hasta qué punto es viable lo que Walzer postula en cuanto a las posibilidades reales y las dificultades que comporta su planteo.

2.3. El uso de la violencia por parte del Estado: ¿cuándo una guerra es justa?

El Estado tiene la responsabilidad de mantener la seguridad de los ciudadanos. Para ello, tiene en sus manos el monopolio de la fuerza al interior de su territorio. Pero, a su vez, en ocasiones debe intervenir hacia el exterior cuando la seguridad del Estado y los ciudadanos es amenazada. Surge así un tema clásico de la filosofía política y que tiene entre al español Francisco de Vitoria y al holandés Hugo Grocio entre sus primeros expositores.²²⁶ Aunque el tema de la guerra justa no forma parte de las esferas de la

²²⁵ *Ibid.*, p. 85

²²⁶ Francisco de Vitoria (1483/86/1546), fue un dominico español, autor de *De Jure belli Hispanorum in barbaros* (1532) (*Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*, México: Porrúa, 1996). El holandés Hugo Grocio (Grotius o de Groot, 1583-1645) escribió: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Textos de las obras “De Iure Praedae” y “De Iure Belli ac Pacis”*, edición bilingüe, trad. Primitivo Mariño Gómez, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Esta obra constituye el primer tratado sistemático sobre derecho internacional que continúa el pensamiento de Vitoria y argumenta que ese derecho procede del derecho natural, siendo independiente de la teología. En

justicia que plantea Walzer, su inclusión aquí obedece a dos razones principales: la primera, es que si se habla de seguridad del Estado, ello implica un rol *ad intra* del territorio que le corresponde y, también, su intervención ante la amenaza del exterior; en segundo lugar, por la actualidad del tema al que Walzer le otorga importancia decisiva. El problema es determinar bajo qué circunstancias puede el Estado usar de violencia e, inclusive, entrar en guerra. Los textos clave son: *Just and Unjust Wars* y los ensayos: “La posición moral de los Estados: respuesta a cuatro críticos” y “Exclusión, injusticia y Estado democrático” en *Guerra, política y moral*.²²⁷

El objetivo de *Just and Unjust Wars*²²⁸, –un voluminoso tratado sobre el tema de la guerra– es mostrar cuándo y en qué condiciones podemos decir que una guerra es justa. Walzer critica varias posiciones: el “realismo”, el pacifismo y el utilitarismo clásico.²²⁹ Debido a que la argumentación de Walzer es muy densa y se extiende a cuestiones no relevantes para nuestro trabajo, se hace preciso sintetizar su pensamiento en los siguientes siete aspectos:

En primer lugar, Walzer se ocupa de criticar a los que suscriben a una posición denominada “realista” que se basa en el principio enunciado en latín: “*inter arma silent leges*: cuando las armas hablan, callan las leyes.”²³⁰ Los que suscriben a esa perspectiva, afirman que en la guerra no hay lugar para el planteo moral y que reflexionar en esa perspectiva, carece de sentido por tratarse de relaciones internacionales. En oposición a Tucídides y Hobbes –*Historia de la guerra del Peloponeso* y *Leviatan*, respectivamente–, Walzer procura por medio de razonamientos basados en ejemplos históricos a fin de mostrar que juzgar las guerras y las conductas en ellas, constituyen temas tan difíciles que no se pueden tratar superficialmente. Señala que plantear y resolver éticamente el tema de la guerra es una empresa difícil pero se hace imperioso encarar, evitando facilismos e hipocresías pues, como señala al final del capítulo:

[...] lo cierto es que una de las cosas que la mayoría de nosotros queremos, incluso en la eventualidad de una guerra, es actuar, o dar la impresión de actuar,

este último ámbito, Grocio se ubicaba dentro de la tradición arminiana (de Jacobo Arminio), por lo tanto, en las antípodas de Calvino. Grocio argumenta sobre el uso de la fuerza por parte del Estado: “No hay Estado tan fuerte que no pueda alguna vez necesitar de la ayuda de la fuerza, ya sea para su comercio, ya para defenderse de la fuerza de otros muchos pueblos unidos contra él.” Hugo Grocio, *Op. Cit.*, 39. Grocio también establece que “no debe emprenderse la guerra sino para conseguir el derecho y que, una vez iniciada ésta, debe llevarse según la forma de derecho y de buena fe.” *Ibid.*, p. 41.

²²⁷ Michael Walzer, *Guerra, política y moral*, trad. Rafael Grasa, Barcelona: Paidós, 2001.

²²⁸ *Just and Unjust Wars*, 3ra. Edición, Nueva York: Basic Books, 1997. Aquí citamos de la versión en castellano: Walzer, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 29. En adelante: *GJI*.

²²⁹ Comenta Rafael Grasa: “sus razonamientos son clave en la medida en que le permiten reforzar el núcleo duro de la teoría de la guerra justa: a veces la guerra puede justificarse moralmente.” Introducción a *GJI*, p. IV.

²³⁰ *GJI*, p. 29. Cursivas originales.

moralmente. Y queremos eso, simplemente, porque sabemos lo que significa la moralidad (o, al menos, sabemos lo que se suele pensar que significa).²³¹

Este concepto implica que aún en la guerra y para la guerra, hay consideraciones morales que no es posible soslayar. Aún en los enfrentamientos bélicos hay aspectos que deben ser analizados desde la óptica moral.

En segundo lugar, la soberanía es un aspecto importante con respecto al derecho que tienen los Estados para protegerse y, en ocasiones, entrar en guerra. Para Walzer el reconocimiento de la soberanía “es el único modo que tenemos de establecer un terreno de juego en el que poder luchar por la libertad y (a veces) obtenerla.”²³² Refiriéndose al llamado “paradigma legalista” varias veces revisado, llega a la conclusión siguiente sobre la justicia de las intervenciones:

[...] es justo que se invadan Estados y que se comiencen guerras si se hace para apoyar movimientos secesionistas (una vez que hayan demostrado su carácter representativo), para contrarrestar anteriores intervenciones de otros Estados o para auxiliar a pueblos amenazados por la masacre.²³³

Se puede observar cómo Walzer intenta justificar las guerras por lo menos en dos de sus formas: apoyo a movimientos secesionistas, como lo fue la guerra Norte/Sur en los Estados Unidos, y cuando se trata de enfrentar las intervenciones de otros Estados. Con estas puntualizaciones, Walzer se esfuerza por demostrar que no todas las guerras son iguales. Que hay guerras que no se justifican y guerras que podemos considerar justas. En este sentido, una guerra justa es aquella que moralmente urge ganar. “Hay valores esenciales que están en juego: la independencia política, la libertad de la comunidad, la vida humana.”²³⁴ Insta a no confundir robos o agresiones personales con acciones bélicas. Asesinos son aquellos que toman como objetivos personas que no son combatientes. “El punto decisivo estriba en el hecho de que existen *reglas* para la guerra, pero no existen reglas para el robo (ni para la violación o el asesinato). La igualdad moral presente en el campo de batalla distingue al combate del crimen realizado en una sociedad nacional.”²³⁵ Deben distinguirse, por lo tanto, dos realidades: la guerra justa como enfrentamiento bélico

²³¹ *GJI*, p. 50

²³² *GJI*, p. 134

²³³ *Ibid.*, pp. 157-158

²³⁴ *Ibid.*, p. 160

²³⁵ *Ibid.*, p. 182. Más adelante Walzer cita el texto de Deuteronomio 21.10-14 donde se le dice a Israel que, cuando saliera a la guerra e hiciera prisioneros: “Si ves entre las cautivas alguna mujer hermosa que te atraiga, podrás tomarla por esposa. La llevarás a tu casa y harás que se rape la cabeza, se corte las uñas y se deshaga de su ropa de cautiva. Después de que haya vivido en tu casa y guardado luto por su padre y su madre durante todo un mes, podrás unirte a ella y serán marido y mujer.” Comenta Walzer: “está claro que aquí opera un concepto de la mujer cautiva que la considera como una persona que debe respetarse, pese al hecho de su cautiverio; de ahí el mes de duelo que debe transcurrir antes de ser utilizada sexualmente, el requisito del matrimonio y la prohibición de su conversión en esclava.” *Ibid.*, p. 191.

que tiene sus justificaciones y razones y, por otro lado, el derecho en la guerra, tema que será analizado luego por el propio Walzer.

En tercer lugar, Walzer dedica un capítulo aparte para la consideración del terrorismo, a fin de distinguir entre guerra justa y formal en la que hay derechos a respetar y el terrorismo. El propósito del terrorismo es socavar la moral de una nación, minando la solidaridad que debe caracterizar a una sociedad determinada. Agrega: “su método es el asesinato aleatorio de personas inocentes. Esa aleatoriedad es la característica dominante de la actividad terrorista.”²³⁶ A modo de ilustraciones históricas, cita los casos de los populistas rusos a comienzos del siglo XX, el IRA, la banda Stern, la campaña de asesinatos del Vietcong durante la guerra de Vietnam, dedicando una consideración especial al caso de la batalla de Argel y el punto de vista de Jean-Paul Sartre al respecto. Sartre justificó el terrorismo del Frente de Liberación Nacional Argelino (FLNA) en el prefacio a la obra de Franz Fanon *Los condenados de la tierra*. Walzer critica esa posición sartreana señalando una tendencia hacia lo que denomina “melodrama hegeliano” que evoca su enfoque del amo y el esclavo y pregunta: “¿la relación entre ambos individuos, el amo y el esclavo, es una relación necesaria? ¿Se necesita un europeo muerto para crear un argelino libre?”²³⁷ Y agrega: “Es difícil ver de qué modo podría la experiencia vicaria desempeñar un papel importante en un proceso de liberación personal (según lo describe un filósofo existencialista).”²³⁸ Para Walzer, no hay posibilidades de considerar la muerte de un europeo como si fuera un acto vicario, es decir, realizada en lugar del otro.

En cuarto lugar, Walzer se refiere a lo que denomina: “emergencia suprema” o “situación extrema”. Aunque de un modo general toda guerra es una emergencia y representa un punto de inflexión, hay momentos en que el desarrollo de una guerra se transforma en una “emergencia suprema”. La expresión está tomada de un discurso de Churchill en 1939. De manera particular interesa el tema porque se trata, a modo de ilustración, con el bombardeo a Hiroshima. Walzer recuerda los argumentos esgrimidos por Harry Truman para arrojar la bomba en la ciudad japonesa. Considera que la única justificación posible a ese ataque supremo “descansa sobre un cálculo utilitarista realizado sin la regla de cálculo [...]”²³⁹ En su crítica a ese hecho, Walzer sostiene que los estadounidenses tendrían que haber evaluado seriamente que matar a millones de hombres y mujeres era necesario desde lo militar para conseguir su conquista final. Y agrega: “también era moralmente necesario, para no matar a esas personas, llegar a un acuerdo que permitiera conformarse con menos.”²⁴⁰ Concluye con una fuerte sentencia: “En el verano de 1945, los victoriosos estadounidenses debían a los japoneses el

²³⁶ *GJI*, p. 269

²³⁷ *GJI*, p. 279

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 354

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 356

experimento de la negociación. Usar la bomba atómica, matar y aterrorizar a los civiles, sin tan siquiera intentar ese experimento, significó cometer un doble crimen.”²⁴¹ En otras palabras: al no intentar la negociación terminaron por matar no sólo a soldados sino también a civiles.

En quinto lugar, a modo de un *post scriptum*, Walzer responde a las visiones contrapuestas entre “no-violencia” y teoría de la guerra. Para él, el sueño de una guerra final que acabe con todos los conflictos, se corresponde con el mito del Armagedón²⁴²: la última batalla, luego de la cual se proyecta la visión del león reposando con el cordero, época idílica que alude, indirectamente, a las visiones milenaristas que surgieron en la apocalíptica judía antes de Cristo. Para Walzer estos mitos y visiones serían el fin de la historia al cual, por supuesto, no hemos llegado. La ideología de la no-violencia implica el no establecimiento de obstáculos que impidan el avance de un ejército enemigo o una ocupación armada. La tesis de la no-violencia podría lograr la abolición de una guerra por el hecho de que sus adherentes se niegan a combatir contra el agresor. Claramente Walzer se opone a esta opción de la no-violencia porque para él está signada por contradicciones y es inoperante. Critica una propuesta de Gandhi:

[...] al ofrecer su perverso consejo a los judíos de Alemania, consejo según el cual deberían elegir el suicidio antes que rebelarse contra la tiranía nazi. En este caso la no-violencia, sometida a condiciones extremas, degenera en una violencia dirigida contra uno mismo en vez de constituirse en violencia contra cualquiera de los que pretenden asesinar a uno, aunque no soy capaz de comprender cuál pueda ser el motivo que le hace adoptar ese rumbo.²⁴³

La tesis de la no-violencia puede convertirse en dos cosas: una forma disfrazada de rendición o “un modo minimalista de sostener los valores comunitarios tras una derrota militar.”²⁴⁴ A la ponderación de quienes suscriben a la no-violencia en el sentido de que no es una postura para cobardes²⁴⁵ sostiene que tal tipo de exhortación no es muy diferente a la arenga de un general y él prefiere esta segunda alternativa en vez de la “valiente” exhortación a la no-violencia. En síntesis y a modo de conclusión: Walzer piensa que la mejor alternativa a la no-violencia es el establecimiento de límites a la guerra ya que: “La limitación de la guerra es el comienzo de la paz”.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 357

²⁴² El término Armagedón viene de la literatura apocalíptica y aparece por única vez (*hápax legumena*) en Apocalipsis 16.16. Es una voz hebrea que significa “monte” o “región montañosa y deriva su nombre de Meguido” (o Valle de Jezreel). Con el tiempo llegó a significar “la batalla final”.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 436-437

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 438

²⁴⁵ En este sentido cita a Gene Sharp: “la acción no-violenta no es una actividad para cobardes. Requiere capacidad y determinación para proseguir la pugna, sea cual sea el precio en términos de sufrimiento...”, *Exploring Nonviolent Alternatives*, Boston, 1971, p. 66, cit. en *Ibid.*

En sexto lugar, Walzer se hizo eco de varios especialistas que fueron críticos a sus postulados sobre las guerras justas e injustas. Los críticos son: Richard Wasserstrom, Gerald Doppelt, Charles Beitz y David Luban.²⁴⁶ A ellos responde en: “La posición moral de los Estados: respuesta a cuatro críticos”. Recuerda el propósito por el cual escribió *Guerras justas e injustas*: elaborar una teoría sobre la guerra justa que “consiste en producir principios que, a pesar de aplicarse a tal o cual caso, no se reduzcan a estar permanentemente asociados al servicio de ningún credo político particular, ni al de ningún Estado o partido.”²⁴⁷ Uno de los temas de discusión es el de los Estados tiránicos tal como los plantea Walzer. Él mismo aclara que nada en su libro “pretendía sugerir que los ciudadanos están trabados por un lazo que les obligue a defender Estados de naturaleza tiránica (y desde luego no tienen obligación alguna hacia sus tiranos). Son tan libres de no luchar como de rebelarse.”²⁴⁸ Pero otra situación es cuando se trata de ejércitos extranjeros que invaden a Estados libres y que poseen territorio propio. Ya no es tan fácil estar a favor de una invasión o intervención. Más adelante, insiste en responder a este punto crucial, explicando: “Insisten en que la teoría expuesta en *Guerras justas e injustas* demuestra que yo considero legítimos a los Estados tiránicos. De hecho, lo que mantengo es que los funcionarios extranjeros deben actuar como si esos Estados fuesen legítimos; es decir, no deben declararles la guerra.”²⁴⁹ Para Walzer, no hay que confundir los derechos ya que, frente a los extranjeros, los ciudadanos de una nación tienen el derecho a tener su propio Estado mientras que esos mismos ciudadanos frente a los funcionarios de ese mismo Estado, “tienen derecho a la libertad política y civil. Sin el primero de esos derechos, el segundo carece de sentido [...]”²⁵⁰

Es importante aquí, consignar la evaluación que Jürgen Habermas hace tanto del planteo de Walzer como de sus críticos. Habermas sostiene que el derecho que afirma Walzer para la autodeterminación de los Estados tiene excepciones: apoyar un movimiento de liberación nacional, defensa de la integridad de una comunidad agredida y casos de esclavitud. Y dice que el quid de la reflexión de Walzer se cifra en que una intervención humanitaria contra los atentados a los derechos humanos por un régimen dictatorial es justificable, sólo si los mismos ciudadanos afectados se ponen en armas contra la represión política. Mientras Walzer entiende a la comunidad política como una comunidad de herencia cultural, sus críticos sostienen que la herencia cultural común no es el punto

²⁴⁶ Los textos a los que hace referencia Walzer son: Richard Wasserstrom, *Harvard Law Review* 92, diciembre de 1978; Gerald Doppelt, “Walzer’s Theory of Morality In International Relations”, en *Philosophy & Public Affairs* 8, Nro. 1; Charles R. Beitz, “Bounded Morality: Justice and the State in World Politics”, en *International Organization* 33 y David Luban, “Just War and Human Rights”, en *Philosophy and Public Affairs* 9, Nro. 2.

²⁴⁷ Walzer, “La posición moral de los Estados: respuesta a cuatro críticos”, en *Guerra, política y moral*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 59. En adelante: *GPM*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 65

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 68

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

de anclaje para la legitimidad del orden interno. Habermas señala que hay que tomar en consideración la complejidad social y política de las causas que generan guerras y que se precisan estrategias que fomenten una economía autosostenida, condiciones sociales soportables, participación democrática, estado de derecho y cultura de la tolerancia.²⁵¹

En séptimo lugar, la reflexión de Walzer sobre las guerras justas e injustas se reactualizó dramáticamente con hechos bélicos como la guerra de Irak. En una entrevista a Michael Walzer realizada por Juan Jesús Mora Molina²⁵² el filósofo estadounidense se explaya sobre las nuevas consecuencias de su teoría de la guerra justa. Particularmente sobre la “guerra preventiva contra el terrorismo” encarada por George W. Bush, afirma: “He sostenido desde hace bastante tiempo que la guerra preventiva, como respuesta a una amenaza distante e inconcreta, no tiene justificación.”²⁵³ Para Walzer, existían otras alternativas a la guerra “preventiva” tales como: diplomacia, alianzas o preparativos militares. Al preguntársele sobre el pacifismo como alternativa a la guerra justa, se expidió con mucha claridad, manteniendo su tesis ya enunciada en *Guerras justas e injustas*: el pacifismo no es una alternativa viable. Por el contrario, la única posibilidad es imponer límites a la guerra una vez que se ha declarado y por las razones válidas ya expuestas anteriormente. “El pacifismo nunca es una opción. Es más: se torna más oportuno luchar dentro de límites morales.”²⁵⁴ Y pregunta con crudo realismo: “¿Qué tipo de protección pueden otorgar los pacifistas a los hombres, mujeres y niños a punto de ser masacrados?”²⁵⁵

2.4. El papel de la Iglesia en la justicia distributiva de la seguridad y el bienestar

En el apartado anterior nos hemos referido al papel del Estado en la seguridad y el bienestar, analizando la argumentación que Walzer desarrolla en torno a las guerras justas e injustas. Ahora, veremos el papel de la Iglesia como institución religiosa en la misma esfera de la seguridad y el bienestar ya que ella también participa activamente en ese ámbito. Comenzamos con una consideración al éxodo como paradigma bíblico de liberación y la secuencia que ese paradigma supone desde el acto de liberación hasta la

²⁵¹ Jürgen Habermas, “Inclusión: ¿Incorporación o integración? Sobre la relación entre nación y estado de derecho y democracia” en: *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 107-135

²⁵² Juan Jesús Mora Molina, “Sobre la guerra. Entrevista a Michael Walzer”, *Revista Internacional de Pensamiento Político* I Época, vol. 1, 2006, pp. 149-157

²⁵³ *Ibid.*, p. 151. En otro artículo posterior, Walzer argumenta que hay tres pruebas que la administración Bush debería reunir: primera, debería tener preparado el dinero a invertir para la reconstrucción; segunda, debería dar una igual protección a los diferentes grupos étnicos y religiosos de Irak; tercera, debería estar preparada para ceder el poder a un legítimo gobierno independiente. “Just and Unjust Occupations”, *Dissent*, Winter 2004. <http://dissentmagazine.org/article/?article=400>. Accedido el 30 de diciembre de 2008.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 154

²⁵⁵ *Ibid.*

tierra prometida. Luego, nos referimos a los profetas de Israel como críticos sociales, tema al cual Walzer dedica su obra: *Interpretación y crítica social*.²⁵⁶ En tercer lugar, analizamos la discusión suscitada por el tema de las “guerras santas”, tanto en el caso de Inglaterra en el siglo XVII –tema de la tesis doctoral de Walzer– como de sus orígenes bíblicos, aspecto sobre el que posteriormente Walzer reflexionó ampliamente y en el cual, como se verá, entra en diálogo crítico con el teólogo John Yoder.

2.4.1. Violencia y liberación: el paradigma del éxodo

La violencia implica componentes éticos, teológicos y políticos que es necesario analizar con cuidado. Los cambios sociales se han dado muchas veces en la historia a través de revoluciones y violencias ejercidas contra el poder constituido, sea de reyes o emperadores. Es necesario distinguir las diferentes visiones que los teólogos tienen sobre el particular. Un punto de partida para esta sección es la interpretación que Walzer hace del éxodo bíblico en su: *Exodus and Revolution*. Es importante tomar en consideración el *Sitz im Leben* de esta obra de Walzer. El autor comenta que el tema surgió en ocasión de concurrir a una iglesia bautista en Montgomery, Alabama, en 1960. Era una pequeña iglesia en la que el predicador, basándose en el libro de *Éxodo*, se refirió a la lucha política de los negros sureños. El impacto que aquel sermón causó en Walzer fue inmenso y se podría explicar a partir del hecho de que a la sazón, Walzer se encontraba en plena investigación de la participación de los puritanos en la revolución de Inglaterra del siglo XVII, tema al que hemos hecho referencia en el capítulo anterior. Motivado por aquella experiencia Walzer encara, entonces, una nueva interpretación del éxodo bíblico en su significado político. Un hecho altamente significativo es que a lo largo de su exposición, Walzer recurre permanentemente a citas de teólogos de la liberación, mencionando varias veces al argentino José Severino Croatto y al peruano Gustavo Gutiérrez. Del primero, cita su trabajo traducido al inglés: *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, y del segundo, su obra más importante: *Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, es decir, la versión en inglés de *Teología de la liberación, Perspectivas*. Del segundo, Walzer cita la siguiente declaración sobre el significado del éxodo: “«Si tomamos el éxodo como nuestro tema, escribió el teólogo argentino Severino Croatto, «lo hacemos porque en la teología latinoamericana encontramos el punto central... y una luz inexhaustible.»”²⁵⁷

En forma clara y específica, Walzer formula el propósito e intención al escribir esta obra sobre el éxodo. Dice:

²⁵⁶ Michael Walzer, *Interpretación y crítica social*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

²⁵⁷ *ER*, p. 4

[...] mi intención fue dar un recuento de la historia política del relato del Éxodo, describir los medios en los cuales fue usado el relato, los propósitos a los que sirvió, a través de los años. [...] Yo deseo narrar el relato tal como figura en la historia política, leer el texto a la luz de sus interpretaciones, descubrir el significado que ha sido significativo. Deseo argumentar que los usos del texto no han sido violaciones ni invenciones o meras invenciones, y que el Éxodo como nosotros lo conocemos en el texto es plausiblemente comprendido en términos políticos, en liberación y revolución –aunque también es, en el texto, un acto de Dios.²⁵⁸

Para Walzer, el éxodo es un recuento de la liberación de un pueblo expresado en términos religiosos, pero también en una perspectiva terrena, secular e histórica. El libro se estructura en cuatro capítulos: la casa de esclavitud en Egipto, las murmuraciones en el desierto, el pacto para un pueblo libre y la tierra prometida. Las ideas clave del libro del Éxodo son esclavitud, opresión y pacto, aunque éste último sea brevemente descrito en el libro. Walzer destaca el tema del pacto en el pensamiento de Calvino y la teología reformada. Walzer recuerda que en 1537 en Ginebra, la victoria de Calvino y sus seguidores fue marcada por una ceremonia civil en la que juraron obedecer los diez mandamientos al mismo tiempo que las leyes de la ciudad. Aunque Calvino pudo no haber dado demasiada importancia al acto, “buscó cambiar la ciudad en una comunidad del pacto, reemplazar las costumbres, los hábitos, toda clase de fácil consentimiento en establecer medios, con explícito (si bien no necesariamente vehemente) acuerdo.”²⁵⁹ La importancia del concepto de pacto radica en que está unido a la responsabilidad y “por lo tanto, es una razón para la acción política.”²⁶⁰ Más que ningún otro patrón de la Biblia, “el pacto es una explícita incitación a la acción. «Ustedes están comprometidos: ahora hagan lo que Dios requiere».”²⁶¹

Walzer se ocupa de analizar el tema de la tierra prometida como destino del pueblo liberado de la esclavitud. El énfasis recae tanto en el carácter del pueblo (una “nación santa”) como en las promesas de Dios. Walzer apela a dobles opuestos: reino vs. Egipto, santidad vs. idolatría. El primer factor de cada binomio representa la promesa de Dios que requiere, a su vez, la cooperación humana. A raíz del hecho de que los israelitas nunca observaron plenamente las leyes divinas, la tierra nunca fue poseída plenamente. De manera sugestiva, Walzer compara la doble promesa de Dios –“leche y miel”– con el enfoque de Lenin de las dos formas de conciencia. La primera forma de conciencia perteneciente a las masas de obreros que, en el relato bíblico eran los esclavos de Egipto.

²⁵⁸ ER, pp. 6-7

²⁵⁹ ER, p. 89. Para más datos sobre la praxis pastoral y política de Calvino en Ginebra véase Marta García Alonso, *La teología política de Calvino*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 109-164; 183-198.

²⁶⁰ ER, p. 90

²⁶¹ ER, p. 96

La segunda forma es propia de la vanguardia revolucionaria que, en el éxodo estaba encarnada en Moisés. Comenta Walzer:

Uno puede descifrar un dualismo similar en el éxodo; verdaderamente, esta es la interpretación común del éxodo que, aunque no sea habitualmente expresado en el idioma leninista, fácilmente podría serlo. La promesa de leche y miel habla de la conciencia de los esclavos en Egipto. [...] La promesa de santidad, por contraste, habla de la conciencia de Moisés mismo y del pueblo elegido que se reúne alrededor de él en el desierto.²⁶²

Desde la perspectiva bíblica, el binomio “leche y miel” ha sido tema de diversas interpretaciones. Pablo Andiónach comenta que esa expresión (en hebreo: *rabat jalab udebash*) se convirtió en una forma clásica para describir la tierra prometida. Esas palabras aparecen unas veinte veces en el Antiguo Testamento, quince de ellas en el Pentateuco, una en Josué, cuatro en textos proféticos.²⁶³ Más adelante, el exegeta argentino evalúa varias interpretaciones: primera, como una referencia a abundantes pasturas, segunda, como interpretación simbólica o poética, tercera, que entiende la leche y la miel como alimentos de los dioses. Finalmente, ofrece su propia interpretación: “Consiste en entender la tierra aludida como un lugar donde con esfuerzo y dedicación al trabajo se pueden extraer los alimentos necesarios para la vida.”²⁶⁴

En cuanto a la designación de “un reino de sacerdotes y nación santa”, para Walzer no sólo es una de las claves para comprender la gesta del éxodo, sino que es una de las fuentes “de toda una serie de programas revolucionarios: la comunidad santa puritana, la república jacobina de la virtud y aún la sociedad comunista de Lenin.”²⁶⁵ A partir de ahí, Walzer aplica sus conceptos teóricos de igualitarismo negativo e igualdad positiva. La promesa de leche y miel representa una clase de igualitarismo negativo porque trabaja contra las iniquidades de la tiranía y la sujeción, los dominadores (capataces) y los esclavos. “La segunda promesa apunta a una igualdad positiva. En el reino de Dios, todos los israelitas serán sacerdotes; la nación como un todo será santa.”²⁶⁶ En la parte final del capítulo, Walzer se refiere a la resistencia que, entre judíos y cristianos, se ha evidenciado en cuanto a la política mesiánica. Los escritores cristianos tendieron a espiritualizar la escatología “describiendo una redención como un estado del alma, no del mundo.”²⁶⁷ Para los judíos, sin embargo, la redención tuvo un carácter político. “Esta es la razón por la que los revolucionarios cristianos, semejantes a los puritanos ingleses o los actuales teólogos

²⁶² ER, p. 102

²⁶³ Pablo Andiónach, *El libro del Éxodo*, Madrid: BAC, 2006, p. 73.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 75

²⁶⁵ ER, p. 109

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ ER, p. 123

de la liberación, son plausiblemente llamados judaizantes: ellos defienden la «carnalidad» de la promesa; ellos buscan un reino en el mundo.»²⁶⁸ En cuanto a la redención mesiánica, ha sido destacada por pensadores judíos como Maimónides (1135-1204), Raban Nachmanides (1194-1207) y Gershom Sholem (1897-1982). De estos tres pensadores, Walzer sólo se refiere a la interpretación de Maimónides que señaló que el Mesías “será una figura humana e histórica, exactamente como lo fueron Moisés y David, y el mundo al cual él venga, «continuará su curso acostumbrado.»”²⁶⁹ Esta es una de las varias tradiciones sobre la figura del Mesías.

Siguiendo los datos proporcionados por H. H. Fuller²⁷⁰ podemos decir que los comienzos de lo que se dio en denominar “esperanza mesiánica” se remontan a los profetas del siglo VIII a. C. como el Déutero Isaías y Miqueas (aprox. 740 a. C.) que, aunque no usan el título “Mesías” (del hebreo *mešiah* = ungido), se refieren a un libertador que será el rey ideal de línea de David.²⁷¹ El Déutero Isaías usa el concepto de “Siervo de Yahvé” como figura mesiánica. El exilio en Babilonia marca entonces el surgimiento de varias corrientes de esperanza mesiánica ya que, además de la tradicionalmente davídica, aparece la esperanza escatológica cuando Zorobabel es elevado al trono de Jerusalén.²⁷² La tradición continúa luego en la literatura apocalíptica del período intertestamentario donde surge el título “Hijo del Hombre”²⁷³ de modo que “la figura del *mašiah* o ungido se ha unido por completo con el suprahistórico Hijo de hombre.”²⁷⁴ Como se sabe, Jesús de Nazaret evitó el uso del término “mesías”, el que sustituyó precisamente por el de “Hijo del hombre”, aunque deben tenerse en cuenta algunas excepciones que aparecen en el evangelio de Juan, donde el título es transliterado al griego.²⁷⁵

²⁶⁸ *Ibid.* La razón que explica la espiritualización de la escatología cristiana ha sido claramente señalada por el propio José Severino Croatto cuando dice: “la helenización del mensaje bíblico nos hizo jugar mucho con el «otro mundo», entendido como el reino de lo inmortal y descarnado, y a la salvación de todos los males de este mundo. Las cosas se solucionarán *después*. Pero en un universo que nada tiene que ver con el presente.” *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, p. 170. Cursivas originales.

²⁶⁹ *ER*, p. 123.

²⁷⁰ R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid: Cristiandad, 1979, pp. 30ss.

²⁷¹ Véanse los siguientes textos: Isaías 7.10-16; 9.1-7; 11.1-9; Miqueas 5.1-4.

²⁷² Textos que hacen referencia al hecho son: Ageo 2.23; Zacarías 4.8-10; 4.7; 6.9-14.

²⁷³ Véanse Daniel 7.13; 9.25 ss.

²⁷⁴ Fuller, *op. Cit.*, p. 35. El autor también consigna el modo en que el concepto mesiánico reaparece en textos apocalípticos judíos como El Testamento de los Doce Patriarcas que, en su forma actual, refleja interpolaciones cristianas. En el descubrimiento de partes de esa obra en Qumram se encuentra por primera vez la expectativa de dos Mesías: uno, sacerdotal, de la tribu de Leví y otro, mesías rey de la tribu de Judá.

²⁷⁵ El uso de Hijo del Hombre se ve en pasajes como: Lucas 9.22; 21.27; Mateo 11.19, Las dos excepciones que aparecen en el evangelio de Juan son: 1.41 y 4.25.

Desde la perspectiva filosófica merece citarse el trabajo de Ernst Bloch que en *El principio esperanza*²⁷⁶ vincula Egipto, liberación y mesías, afirmando que sin Egipto no habría éxodo ni evidencia del mesianismo y si Egipto se hunde en el mar, queda entonces abierto un camino para la sagrada morada. El esquema que permite a Walzer sintetizar toda su exposición sobre el éxodo como paradigma de liberación es el siguiente:

opresión → liberación → contrato social → lucha política → nueva sociedad

Toda ésta secuencia²⁷⁷ es denominada: “proceso revolucionario”. De este modo, el libro de Éxodo es la primera descripción de política revolucionaria. De la historia del éxodo surge la política del éxodo. “La liberación no es un movimiento de nuestro estado caído al reino mesiánico sino de «la esclavitud, la explotación y la alienación de Egipto» a la tierra donde el pueblo pueda vivir «con dignidad humana».”²⁷⁸ En la perspectiva de Bloch no hay tal cosa como una “caída del hombre” de la cual es rescatado en el reino mesiánico sino que se trata de la liberación de todo tipo de esclavitud que derive en una plena humanización. Walzer termina con un esquema en el que resume la gesta del éxodo que, según su exposición, debe transformarse en el paradigma de todo proceso liberador: Primero, vivimos en Egipto, segundo, hay un lugar mejor que es “la tierra prometida”, tercero, el camino a la tierra prometida pasa por el desierto. “No hay otro camino que no sea juntarnos y marchar.”²⁷⁹

²⁷⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 3, Madrid: Trotta, 2007, p. 359. Para un análisis del mesianismo desde la perspectiva latinoamericana de la liberación véase José P. Miranda, *El ser y el Mesías*, Salamanca: Sígueme, 1973.

²⁷⁷ Véase ER, p. 133

²⁷⁸ ER, p. 149

²⁷⁹ *Ibid.* José Severino Croatto, citado varias veces por Walzer, ha escrito varios trabajos significativos sobre el tema del éxodo. Véanse: “Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas”, Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973 (traducción al inglés: *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, Nueva York: Maryknoll: Orbis Books, 1981, obra que cita Walzer en *Exodus and Revolution*, pp. 7, 9, 10, 32, 47, 48 y 160); “La alianza, compromiso de Yavé y fidelidad de Israel: a propósito de un estudio sobre Éxodo 34,10-27”, *Revista bíblica*, Nro. 43, Buenos Aires, 1981, pp. 81-98; “Sabréis que yo soy Yavé. Análisis literario y teológico de Éxodo 6, un proyecto de liberación”, *Revista bíblica*, Nro. 45, Buenos Aires, 1983, pp. 77-94. Para una visión conservadora y crítica de las lecturas latinoamericanas del éxodo representadas por la teología de la liberación, véase J. Mervin Breneman, “El éxodo como tema de interpretación teológica”, en *Liberación, éxodo y Biblia*, Miami: Caribe, 1975, artículo en el cual Breneman restringe la interpretación del éxodo al uso que se hace en el Nuevo Testamento, formulando de ese modo, lo que en hermenéutica se denomina “clausura de sentido”, en otras palabras, negando la circularidad hermenéutica. El círculo hermenéutico, que hunde sus raíces en la filosofía de Heidegger, implica que todo texto es una obra abierta a lecturas y relecturas que no agotan el significado pleno del mismo. Se trata de una hermenéutica del texto antes que una hermenéutica de autor que era lo que se privilegiaba en los estudios bíblicos tradicionales y dogmáticos. Ahora, se parte de que lo importante es lo que el texto nos dice aquí y ahora, en nuestra propia situación. Como explica Paul Ricoeur: “En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y viceversa, entre comprensión y explicación, constituye el círculo hermenéutico.” *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 195. Cursivas originales. El teólogo Juan Luis Segundo encara un ejercicio de aplicación del círculo hermenéutico a fin de diferenciar las actitudes de un teólogo cristiano clásico con un teólogo de la liberación que, partiendo de la sospecha

2.4.2. Los profetas como críticos sociales

El éxodo es el paradigma bíblico de la liberación con todo lo que supone como acción de un pueblo religioso en busca de seguridad y bienestar. También los profetas pueden ser considerados críticos sociales. En su libro *Interpretación y crítica social*²⁸⁰, Walzer continúa su indagación en las fuentes bíblicas para articular su pensamiento en torno al cambio social. Esa obra, publicada dos años después que *Exodus and Revolution*, destaca el papel del profeta de Israel como crítico social. El propósito del autor es ofrecer una estructura filosófica para comprender la crítica social como una práctica social, destacando el papel de los profetas de Israel. Walzer distingue los tres caminos más habituales e importantes para elaborar la filosofía moral: el descubrimiento, la invención y la interpretación. El primer sendero, el del descubrimiento, se conoce precisamente a través de la historia de la religión. Walzer conecta descubrimiento con revelación explicando que el descubrimiento es una consecuencia de la revelación porque cuando alguien asciende a una montaña o va al desierto a buscar a ese “Dios-que-revela” para traer su palabra estamos en presencia de alguien que descubrió la ley moral, a modo de revelación y que luego la da a conocer al pueblo.²⁸¹ Walzer enfatiza el tema de la revelación para afirmar que: “Como el mundo físico, como la vida misma, la moralidad es una creación; pero no somos nosotros sus creadores. Es Dios quien la hace y nosotros llegamos, con su ayuda y la de sus servidores, a conocer su existencia y luego a admirarla y estudiarla.”²⁸² Compara luego la búsqueda filosófica con la perspectiva religiosa que ha enunciado y dice: “Pero confieso que tengo menos confianza secular que en el anterior descubrimiento religioso. [...] Es probable que el descubrimiento filosófico no llegue a tener la novedad radical y la aguda especificidad de la revelación divina.”²⁸³ A modo de síntesis, la secuencia que establece Walzer es la siguiente: los profetas realizan una crítica social a partir de la revelación mientras los filósofos lo hacen desde su propia invención, pero aunque esos caminos son diferentes, ambos necesitan la interpretación. A la hora de evaluar las escuelas de filosofía moral, critica tanto al utilitarismo (Bentham) como a Rawls

hermenéutica, aplica los pasos propios del círculo hermenéutico a los textos bíblicos. Véase su ensayo “El círculo hermenéutico” en *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975, pp.11-45. En síntesis, cuando Breneman reduce el sentido del éxodo pura y exclusivamente a lo que significó en su momento diríamos “bíblico”, produce una clausura del sentido de modo que ya no hay posibilidades de nuevas lecturas que, a su vez, implican nuevas aplicaciones a situaciones existenciales e históricas nuevas.

²⁸⁰ Original: *Interpretation and Social Criticism*, Harvard: Harvard University Press, 1987. Traducción en castellano: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993. Esta es la versión que usaremos en esta investigación. En adelante: *ICS*.

²⁸¹ *ICS*, p. 10

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *ICS*, p. 12

y Habermas. El énfasis del argumento de Walzer radica en que las cuestiones morales, sean producto de revelaciones divinas o de creación de la filosofía, siempre requieren interpretación. “En otras palabras, la moralidad es algo sobre lo que tenemos que discutir. La discusión implica la posesión común, pero ésta no implica el acuerdo. [...] Ningún descubrimiento o invención pueden dar término a la discusión [...]”²⁸⁴

En cuanto al lugar donde deben situarse los críticos sociales, Walzer piensa que deben estar emocionalmente apartados de la intimidad y la calidez de la pertenencia, en otras palabras, ser desapasionados y, además deben ser imparciales y objetivos. El autor establece una sugestiva analogía entre un militante marxista y un misionero cristiano. El crítico social es parecido al misionero en el sentido de que, cuando llega a un país extraño, se encuentra con una situación de que los nativos tienen una cosmovisión que, el recién llegado, considera errónea desde su propio parámetro que trae, metafóricamente, en su “equipaje”. Y explica: “La comprensión es una consecuencia de la conversación, y la tarea primordial del recién llegado es misionera; ofrecer una descripción persuasiva de un nuevo mundo moral o físico.”²⁸⁵ Walzer insiste en la ineludible tarea de la interpretación de las normas morales a las que define como “artefactos sociales” constituidos por textos legales o religiosos, poemas épicos, cuentos morales, códigos de conducta o prácticas rituales. “En todas sus formas están sujetas a la interpretación, y se las interpreta de maneras apologéticas como críticas.”²⁸⁶

Tan importantes fueron los profetas en su rol de críticos sociales que Walzer no duda en afirmar: “Por cierto, fueron los inventores de la práctica de la crítica social, si bien no de sus propios mensajes críticos.”²⁸⁷ Una característica que destaca de los profetas es que no fueron inventores de sus mensajes sino que dependieron de mensajes previos ya que se fundamentaron en la Torah (ley). Cita como ejemplo las palabras de Miqueas: “¡Ya se te ha declarado lo que es bueno!” (Miq. 6.8^a). Precisamente, la Torah no es algo esotérico, oscuro, inaccesible, sino que, como dice el Deuteronomio: “Este mandamiento que hoy te ordeno obedecer no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance. [...] La palabra está muy cerca de ti; la tienes en la boca y en corazón, para que la

²⁸⁴ ICS., p. 36

²⁸⁵ ICS., p. 48. En su libro *La compañía de los críticos*, Walzer analiza lo que denomina “la corriente principal” de la crítica. Se refiere a los críticos que se ubican suficientemente próximos a su audiencia y que tienen la confianza suficiente como para no verse impulsados a utilizar lenguajes altamente especializados o esotéricos. En ese sentido, considera a los pensadores de la “teoría crítica” como uno de los más oscuros lenguajes de la crítica, pese a lo cual, Walzer consagra un capítulo al análisis del pensamiento de Marcuse. *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 18 y 19.

²⁸⁶ ICS, p. 51

²⁸⁷ ICS, p. 73

obedezcas.”²⁸⁸ Además de Amós, Walzer menciona también a Jonás como un profeta que encarna al crítico social apartado de la sociedad a la cual entrega su mensaje. La narrativa representa la discusión entre particularismo y universalismo en la historia de Israel pero también implica la tarea “de juzgar las relaciones de los pueblos unos con otros (y con «su» Dios) y el carácter interno de sus sociedades, que es exactamente lo que Jonás no hace.”²⁸⁹ Dos aspectos de los profetas que aparecen nítidamente en sus escritos son, por un lado, la solidaridad a la que apelan y, por otro, el carácter social de sus mensajes. Los profetas “no tienen interés en la salvación individual o en la perfección de sus almas. [...] Las malas y las buenas acciones son, unas y otras, experiencias sociales, y el profeta y sus oyentes se implican en ellas de acuerdo con el principio de solidaridad [...]”²⁹⁰ La crítica social que encara Amós, profeta del siglo VIII a. C.²⁹¹ El profeta señala la nueva servidumbre que se originó por la usura, las deudas y la confiscación. Walzer cita uno de los textos clave de Amós:

Oigan esto, los que pisotean a los necesitados
y exterminan a los pobres de la tierra.

Ustedes dicen:

«¿Cuándo pasará la fiesta
de la Luna Nueva
para que podamos vender grano,
o el día de reposo
para que pongamos a la venta el trigo?»

Ustedes buscan
achicar la medida
y aumentar el precio,
falsear las balanzas
y vender los desechos del trigo,
comprar al desvalido por dinero,
y al necesitado, por un par de sandalias.²⁹²

El ejemplo de Amós es ilustrativo del principio que Walzer expone: el carácter ineludible de la interpretación de las tradiciones éticas y la crítica social que los profetas

²⁸⁸ Deuteronomio 30.11, 14. Véase el uso que San Pablo hace de ese texto en Romanos 10 donde lo aplica al “evangelio” (palabra de fe) mientras en el contexto de Deuteronomio el tema es la ley o mandamiento y su obediencia.

²⁸⁹ *ICS*, p. 81

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 82

²⁹¹ Hans Walter Wolff dice que Amós es el profeta más antiguo de Israel con quien se inicia una nueva tradición en Israel. Antes, las tradiciones se reflejaban en narrativas, promesas a los padres de Israel y exhortaciones a la obediencia. *La hora de Amós*, trad. Faustino Martínez Goñi, Salamanca: Sígueme, 1984, p. 25.

²⁹² Amós 8.4-6

representaron. La profecía de Amós se constituye en una crítica social que desafía a los líderes, las convenciones, las prácticas rituales de una sociedad determinada. La crítica de Amós es hecha en nombre de valores reconocidos y compartidos por esa misma sociedad.²⁹³ El análisis de Walzer termina enfatizando el carácter particularista del mensaje de los profetas ya que, se trata de “la querrela de Dios con los hijos de Israel. En ello invierten su ira y su genio poético.”²⁹⁴ En las conclusiones nos ocuparemos de hacer las observaciones pertinentes al “carácter particularista” de los profetas que enfatiza Walzer y distinguiremos los méritos y las carencias de su enfoque sobre los profetas como críticos sociales, sobre todo si se los considera, como él lo hace, como voceros de la justicia divina.

2.4.3. La discusión sobre las “guerras santas”

La seguridad y el bienestar constituyen una de las esferas de la justicia distributiva en el planteo de Walzer. En esa esfera, como hemos visto, actúan tanto el Estado como la Iglesia. Para garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos el Estado hace uso de la fuerza que, en situaciones límite, implica la guerra frente a ataques internos o externos. Por su parte la Iglesia también plantea seguridad y bienestar para sus adherentes. En el caso de Israel, como acabamos de ver, esa búsqueda se materializaba a través del éxodo como paradigma de liberación, la “tierra prometida” en la que fluía “leche y miel”. Por su parte, los profetas como críticos sociales exhortaban a una ética que se concretara en justicia social que superara las desigualdades. Ahora, corresponde ver el papel que asume la Iglesia como entidad religiosa frente al tema de las “guerras santas”. En primer lugar, analizaremos el caso de los puritanos en Inglaterra y, posteriormente, nos abocaremos a la discusión del fenómeno de la “guerra santa” en Israel, donde examinaremos la polémica entre Walzer y el teólogo John Yoder.

2.4.3.1. Política y “guerra justa” en Inglaterra

²⁹³ *ICS*, p. 89

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 93 Walzer, para fundamentar su aserto sobre el particularismo de los profetas cita otro texto de Amós: “Sólo a ustedes los he escogido entre todas las familias de la tierra. Por tanto, les haré pagar todas sus perversidades.” Hans Walter Wolff tiene una perspectiva más universalista en su interpretación de Amós. Comentando el contenido del capítulo 1, donde Yavé critica a las naciones como Siria, Gaza, Tiro y Edom, dice: “Yahvé no se comporta con los pueblos extraños de una manera arbitraria, con el fin de seguridad la libertad de Israel. De una manera semejante a lo que ocurre con Israel, él es su justo juez.” *La hora de Amós*, Salamanca: Sígueme, 1984, p. 43. Y agrega: “Amós habla de Dios, cuya causa son las necesidades de todos los hombres, también de los pueblos extranjeros.” *Ibid.*, p. 44. De la misma opinión es J. A. Motyer, *El día del león. El mensaje de justicia del profeta Amós*, Buenos Aires: Certeza, 1980, p. 69.

En el capítulo 1 analizamos la comprensión que los puritanos tuvieron de la gracia divina en sus alcances sociales y políticos. Ahora, es necesario estudiar cómo ellos interpretaron el tema de la guerra en Inglaterra. Walzer dedica a esta cuestión un capítulo de *La revolución de los santos*, titulado “La política y la guerra”. Comienza afirmando lo que era una constante en los siglos XVI y XVII: la guerra en todas sus formas como rasgo común. Aplicando su teoría de la guerra justa, que nos hemos referido, Walzer dice: “La rebelión contra un tirano podría, por lo tanto, llamarse *justa* siempre que cumpliera con los tres requisitos tradicionales de la guerra justa: ser verdaderamente defensiva, librarse bajo el mando de una autoridad legítima y desarrollarse de manera restringida y más o menos ordenada, sin pillaje, violaciones ni asesinatos innecesarios.”²⁹⁵ Los calvinistas, tanto magistrados como nobles, se vieron involucrados en actos de resistencia y de rebelión, reactualizando de ese modo la teoría de la guerra justa. El carácter constitucional de la autoridad de los magistrados les conducía a pensar que su actividad bélica era legítima. Tal perspectiva hacía caso omiso de la teoría del filósofo español Francisco Suárez en el sentido de que los hombres no podían hacer guerras en nombre de Dios. Walzer cita la sentencia de Suárez que establece un factor limitante: “La guerra sólo es permisible para que un Estado pueda preservarse de ser molestado.”²⁹⁶ Para los reformados de Inglaterra, sin embargo, la guerra y la política tenían un propósito superior porque se emprendían en nombre de Dios para lograr la comunidad santa e instaurar la nueva Jerusalén. “La prosecución de estos objetivos llevó finalmente a los escritores calvinistas hasta la tradición alternativa medieval de la guerra santa o cruzada.”²⁹⁷ Así como una razón de Estado podía justificar la guerra, una razón religiosa –que sustentaban los puritanos– podía justificar la guerra religiosa. “La preservación de la Iglesia o el establecimiento del reino de Dios sobre la Tierra; éstas eran ocasiones para un conflicto armado análogas a la defensa de la seguridad del Estado dinástico, permanentemente amenazada.”²⁹⁸ La literatura teológica y narrativa se impregnarán de las ideas de guerra espiritual, el combate, la vida cristiana como militancia, Dios y Jesucristo bajo las imágenes de “el Señor es hombre de guerra” y Cristo capitán.²⁹⁹ La metáfora de la guerra tenía una doble referencia: una era cosmológica y otra mundana. La primera, se refería a la lucha de Miguel y sus ángeles contra el dragón.³⁰⁰ La segunda, era la imagen de un Dios belicoso

²⁹⁵ *LRS*, pp. 285-286. Cursivas originales.

²⁹⁶ Francisco Suárez, “El derecho de guerra”, cit. por Walzer, *Ibid.*, p. 286

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 291

²⁹⁹ Walzer menciona, entre otras fuentes, la novela *El peregrino* de John Bunyan, que describe la vida cristiana bajo la metáfora de un viajero que marcha hacia la ciudad celestial, huyendo del mundo pecaminoso.

³⁰⁰ Walzer no consigna la fuente bíblica de esta lucha. Se trata de una tradición que hunde sus raíces en la literatura apocalíptica. La epístola de Judas, que hace referencia a libros apocalípticos intertestamentarios, evoca este enfrentamiento cuando dice: “Ni siquiera el arcángel Miguel, cuando argumentaba con el diablo disputándole el cuerpo de Moisés, se atrevió a pronunciar contra él un juicio de maldición...” (v.

que usaba a hombres belicosos en la tierra convertida en campo de batalla. Citando textos puritanos de la época, dice Walzer:

[...] Dios “ama a los soldados por sobre todas las acciones”, proclamaba un predicador puritano, “[...] por sobre todas las acciones, honra el designio belicoso y marcial”. “Quien sea un cristiano profeso –declaró otro predicador– debe ser un soldado profeso; si no es soldado, no es cristiano.”³⁰¹

Yendo más allá de los postulados del jesuita español Francisco Suárez, los puritanos ampliaron el tema de la guerra santa afirmando que la lucha que encaraban era por la gloria de Dios. “Luchar por la gloria de Dios sobre la Tierra, por la difusión del Evangelio, para vengar a Dios de los idólatras; todas estas eran razones legítimas para la guerra a la que se instaba en los sermones puritanos.”³⁰² La argumentación teológica que justificaba la acción de los puritanos en la guerra, se inspiraba en conceptos de William Perkins que, a su vez, repetía argumentos del reformador escocés John Knox. Afirmaba Perkins: “«Dios es un Dios absoluto [...] y está, por lo tanto, por encima de la ley; puede ordenar, en consecuencia, aquello que la ley prohíbe.»”³⁰³

2.4.3.2. La discusión posterior sobre “guerras santas”

Las “guerras santas” constituyen un aspecto crucial en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por un lado, el Estado al tener el monopolio de la fuerza puede ejercerla cuando la seguridad del Estado se encuentra amenazada. Pero por otro lado, la institución religiosa –sea Israel o la Iglesia– en algunas ocasiones entra decididamente a ejercer un rol protagonista en acciones violentas que pretende justificar con la contradictoria expresión: “guerra santa”. Corresponde, entonces, analizar ahora en qué consiste la guerra santa de la conquista de Canaán.³⁰⁴

La controversia sobre la guerra santa en la década de los años 1990 se suscita tanto en círculos teológicos como en ámbitos filosóficos. Walzer es consciente de las dificultades

9). Para más información sobre la apocalíptica judía véanse: D. S. Russell, *Apocalyptic. Ancient and Modern*, Filadelfia: Fortress Press, 1978; Mathias Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid: Cristiandad, 1977 y Alberto F. Roldán, *Escatología. Una visión integral desde América Latina*, Buenos Aires: Kairós-Asit, 2002.

³⁰¹ LRS, pp. 295-296

³⁰² *Ibid.*, p. 300

³⁰³ William Perkins, *Works*, cit. en *Ibid.*, p. 301. El argumento es parecido al concepto de “estado de excepción”, central en la filosofía política de Carl Schmitt. Véase su *Teología política I*, en Héctor Orestes Aguilar, Prólogo y selección de textos, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2001, pp. 23ss. También la crítica de Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Adriana Hidalgo editora, 2007.

³⁰⁴ La conquista de Canaán implicó la entrada de Israel a la tierra prometida bajo el liderazgo de Josué. Véase libro de Josué que narra, después del cruce del río Jordán, la conquista de Jericó, Gabaón, Hebrón, Debir, Judá e Israel.

para justificar la guerra por motivos religiosos y ofrece su propia perspectiva sobre el tema. Walzer distingue los textos bíblicos que difieren entre sí como historias de la conquista de Canaán por parte de Israel.³⁰⁵ Comienza su reflexión, admitiendo que la conquista de Canaán es, para el lector moderno, el momento más problemático de la historia de Israel. Según el testimonio recogido por el libro de Deuteronomio, Dios dijo a Israel: “La propia maldad de esas naciones hará que el SEÑOR tu Dios las arroje lejos de ti. Así cumplirá lo que juró a tus antepasados Abraham, Isaac y Jacob.” (Dt. 9.5b). Para Walzer, hay dos versiones de la conquista: una, la que denomina “versión oficial”, que se encuentra narrada en Josué 1-11, sección que termina con la síntesis: “Así logró Josué conquistar toda aquella tierra, conforme a la orden que el SEÑOR le había dado a Moisés, y se la entregó como herencia al pueblo de Israel, según la distribución tribal. Por fin, aquella región descansó de las guerras.” (11.23). Un término clave en esos relatos es el vocablo hebreo *járem*, que literalmente significa “anatema” (Josué 6.18; 18.24), en otras palabras: algo que Dios declara prohibido y consagrado a Él para ser destruido totalmente. Sinónimos del término son: arrasar, condenar a muerte, exterminar. Una segunda versión de la conquista se encuentra en los primeros capítulos del libro de Jueces y, de acuerdo a ellos, la conquista de los israelitas se habría concretado a través de la infiltración de quienes invadieron el país absorbiendo a las naciones de Canaán. Esta segunda versión de la conquista no concluye como en caso de Josué con una proclamación de victoria sino más bien con una confesión de fracaso: “Los israelitas vivían entre los cananeos, hititas, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos. Se casaron con las hijas de esos pueblos, y a sus propias hijas las casaron con ellos y adoraron a sus dioses.” (Jue. 3.5, 6). Aunque Walzer no trata de juzgar sobre la verdad que transmite cada una de las versiones, considera que la segunda es más factible que la primera. A modo de conclusión, dice: “Hay, sin embargo, una doctrina de la guerra que, si no está explícitamente formulada como doctrina de la guerra santa, está claramente visible en los textos y concuerda con el segundo relato.”³⁰⁶

Por su parte John Yoder replica a Walzer criticando su perspectiva. Lo hace como teólogo menonita, es decir, seguidor de Menno Simons, líder del ala más coherente y pacifista del movimiento anabaptista del siglo XVI. En su artículo “Texts that Serve or Texts that Summon?” Yoder destaca los siguientes aspectos de la exposición de Walzer: uno, es el derecho de leer las historias antiguas de la guerra “santa” sin tomar en cuenta la posterior elaboración rabínica y la tarea de reconstrucción filológica encarada por Julius

³⁰⁵ Michael Walzer, “The Idea of Holy War in Ancient Israel”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, 1992, pp. 215-228.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 220. En un estudio más meticuloso sobre el tema, Roland De Vaux admite que el asentamiento en Canaán se efectuó parcialmente por infiltración pacífica en las regiones poco habitadas pero que también hubo acciones militares en regiones como Jorjma, Hebrón, Debir, Jericó, Gabaón y Yabín. *Historia antigua de Israel*, vol. II, trad. A. Domínguez y J. Valiente Malla, Madrid: Cristiandad, 1975, p. 193.

Wellhausen³⁰⁷; segundo, nos apropiamos de esos antiguos relatos como algo nuestro, lo cual parte de la definición de nuestra propia inhumanidad y, tercero, para nosotros son los humanistas posteriores al Iluminismo que confunden el hecho con el genocidio. El punto que más cuestiona Walzer es el *status* cúllico del *jarem*, por el cual las vidas y los bienes de un pueblo enemigo de Israel eran consagrados a Yahvé, es decir, ceremonialmente designados para el sacrificio. Yoder concuerda con Walzer en dar importancia a este problema, aunque para muchos es prueba evidente del etnocentrismo que caracterizaba el derecho de conquista. Y agrega una evaluación general de la posición de los teólogos: “La defensa de una «guerra justa» por la mayoría de los teólogos apela específicamente al imperativo divino de exterminar a los infieles, y a la ofensa de la idolatría como justificación para tal rigor letal de parte de Dios.”³⁰⁸ El argumento fundamental que tiende a exculpar a los padres de Israel es elaborado en estos términos: en realidad la conquista de Canaán no sucedió en términos de una “guerra santa” sino que más bien hubo un proceso gradual de infiltración más bien que una conquista. Yoder formula entonces tres observaciones puntuales a la argumentación de Walzer:

- a. Walzer usa el término “guerra limitada” para lo que realmente sucedió. Su concepto de “guerra justa” parece reflejar más bien un concepto moderno. “La historia alternativa que Walzer piensa en cuanto a lo que realmente sucedió desde Josué a Josías, se parece más a Maquiavelo o Mussolini que a Erasmo o Grocio.”³⁰⁹
- b. Walzer reduce el fenómeno de la guerra santa a la consagración y el sacrificio de vida y bienes que expresa el término *járem*. El texto de Josué 6.17 dice : “será destinada al exterminio como ofrenda al SEÑOR”, expresión que implica, en primer lugar, que se trataba de un evento cúllico, un ceremonial de consagración antes que de batalla. Para Yoder, en ningún sentido hay en la explicación de Walzer un esfuerzo por enfatizar la densidad cúllica de la experiencia semítica antigua. Esto es algo más profundo que los componentes por los cuales hacemos contemporáneamente comprensibles la política de una nación edificada sobre la ética de la sangre derramada.
- c. Walzer pierde de vista cómo surgió el estatuto de un reino “semejante a los otros pueblos” en las generaciones de Samuel a Salomón, lo cual cambió drásticamente el cuadro expuesto. Posteriormente, en tiempos de Jeremías, el “quietismo” expresado en “estén quietos y esperen la salvación del Señor” será más común que el síndrome de la guerra santa. En lugar de leer la versión de la conquista a través de lentes modernos, Yoder aboga por tomar

³⁰⁷ Julius Wellhausen (1844-1918), teólogo y orientalista alemán, se destacó en el campo de los estudios bíblicos, dando forma a la llamada “hipótesis documentaria”, por la cual el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) no deben ser atribuidos a un solo autor (Moisés), sino que representan un proceso de redacción a partir del uso de diferentes nombres de Dios. De ese modo se pueden distinguir cuatro distintas tradiciones: elohísta (de Elohim), Yavista (de Yahvé), sacerdotal y deuteronomista.

³⁰⁸ John Yoder, “Texts that Serve or Texts that Summon? A response to Michael Walzer”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, 1992, p. 230

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 232.

en cuenta que el lema de “estén quietos y vean la salvación del Señor” constituye el hilo conductor y coherente desde el cántico de María a la confianza en el milagro de Gedeón, del quietismo de Jeremías al rechazo de los zelotes desde Jochannan ben Zakkai y Jesús. En lugar de servirnos de los textos de la historia de Israel, ellos deberían enriquecernos en la fe.³¹⁰

La posición expuesta por Yoder sigue la misma lógica que ya expuso en *The Politics of Jesus*. Fiel a su legado menonita, suscribe al pacifismo. En esa obra, Yoder señala que una de las características de la historia del Antiguo Testamento está ligada a dos tradiciones: las batallas sangrientas libradas por Israel y, por otro lado, otras batallas libres de violencia en las que el pueblo de Dios reconoce que Dios le salva sin necesidad de su actuación violenta. Argumenta que tanto en la vida de Moisés como en los relatos de Josué y Jueces, las victorias se acreditan no al poder humano sino a la ayuda de Yahvé al pueblo. Sostiene que no es legítimo leer las guerras de Josué como documentos sobre la moralidad del acto de matar, admitiendo que, a pesar de que la narración de la conquista de Canaán está llena de derramamiento de sangre, lo que más llamaría la atención de los lectores piadosos en siglos posteriores sería la promesa de Dios a Israel de desalojar poco a poco a los ocupantes de la tierra.³¹¹

Aunque la argumentación de Yoder es atendible no entendemos por qué es ilegítimo leer las guerras narradas en Josué como documentos sobre la moralidad de la guerra. Da la impresión que varios de los argumentos esgrimidos por Yoder son formas de *petición de principio*. En otras palabras, no alcanzan a resolver el problema y sólo convencen en el caso de aceptar los presupuestos teológicos e ideológicos que los sustentan.

En su breve respuesta a estos cuestionamientos de Yoder, Walzer dice que él no pretende hacer reclamos sobre la verdadera historia de lo que sucedió porque ello probablemente no puede ser conocido. Pero se involucra con estas “antiguas historias” porque son parte constitutiva de la tradición política occidental todavía relevantes en los debates de los judíos de hoy. Y concluye: “Yo no deseo que los israelíes contemporáneos contemplen el *járen* o «estén quietos y vean la salvación del Señor.» Deseo que ellos negocien con los sirios.”³¹²

2. 5. La interacción entre Iglesia y Estado en la esfera de la seguridad/el bienestar

³¹⁰ *Ibid.*, p. 234

³¹¹ *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 81. (Hay versión en castellano por Ediciones Certeza, Buenos Aires-Downers Grove, 1985, con un título que no representa el original en inglés: *Jesús y la realidad política*).

³¹² Michael Walzer, “A Reply to John Yoder”, *Op. Cit.*, p. 235

Como hemos expuesto hasta aquí, tanto la Iglesia como el Estado tienen una responsabilidad en la distribución justa de la seguridad y el bienestar. El Estado tiene en sus manos el poder para dar seguridad frente a los ataques que se generan tanto desde el interior como del exterior de su territorio. La Iglesia, por su parte, también está interesada en la esfera de la seguridad y el bienestar, aspectos que hunden sus raíces en las tradiciones del éxodo y de los profetas. Pero la esfera de la seguridad y el bienestar, también se erige en un ámbito en el que interactúan la Iglesia y el Estado. Éste hecho implica la necesidad de delimitar claramente las áreas de interacción de ambas instituciones. Ambas procuran la seguridad y el bienestar de las personas pero actúan bajo principios y metas algo diferentes, no obstante lo cual, a veces colaboran entre sí. Por un lado, el Estado tiene la responsabilidad de velar por una adecuada distribución de los bienes sociales como la seguridad y el bienestar de los ciudadanos. Por ejemplo, en el área de la atención médica, tanto el Estado como la Iglesia deben interactuar desarrollando programas y acciones de un modo coordinado. Aunque en términos generales el Estado está abocado a la atención médica y la Iglesia al cuidado de las “almas”, ambas instituciones convergen en la búsqueda por implementar programas y acciones tendientes a ayudar a las personas a mejorar su calidad de vida. Es importante observar cómo Walzer plantea la interacción entre Iglesia y Estado en cuanto a la atención médica.

Walzer se refiere a la manera en que se realizaba la distribución de la atención médica en la Edad Media: el cuidado de las almas era público y estaba a cargo de las iglesias o sinagogas mientras que de los cuerpos era privado. Siempre en el escenario medieval, la cuestión de la vida eterna de las almas era una necesidad reconocida para la cual no se escatimaban esfuerzos a fin de dar una distribución amplia y equitativa. Cada cristiano y cada cristiana tenían las mismas posibilidades de salvarse y alcanzar la vida eterna. En cada aldea había iglesias, servicios religiosos, comunión, etc. Pero Walzer observa cambios fundamentales que se han producido en los tiempos modernos: “hemos perdido confianza en la cura de almas, y hemos incrementado nuestra fe, tal vez hasta la obsesión, en la cura de los cuerpos.”³¹³ Walzer muestra la trayectoria que ha seguido la cura de las personas en la historia: de la iglesia a la clínica y de la clínica al hospital. En este caso, “el cambio ha sido gradual: un lento desarrollo del interés comunitario por el cuidado médico, una lenta erosión del interés por el cuidado religioso.”³¹⁴ En otras palabras, del cuidado del alma, central en la Edad Media, se pasó en la Modernidad al interés por el cuerpo.

La profesión médica, como dice Walzer, se remonta a tiempos de Hipócrates, en el siglo V a. C. La creación del gremio tenía como finalidad excluir a los que practicaban la medicina en forma heterodoxa y regular el número de médicos para cada comunidad. En

³¹³ *SJ*, p. 87

³¹⁴ *Ibid.*

una referencia a las comunidades judías medievales, Walzer³¹⁵ dice que los médicos estaban al servicio de los ricos y generalmente estaban adscriptos a las casas de los nobles y a las cortes reales. Por estas realidades históricas, Walzer piensa que la profesión médica siempre ha estado impregnada de remordimientos de conciencia por parte de los médicos, ya que la lógica distributiva, por lo menos en teoría, implica que la atención médica debe ser proporcional a la enfermedad y no a la riqueza material del paciente.

Walzer también se refiere a la caridad como expresión religiosa de la tradición judeo-cristiana. En efecto, la caridad ha sido una especie de suplemento a los impuestos con los cuales el Estado socorre a los necesitados. Pero conforme fue desarrollándose en Occidente el Estado benefactor, la caridad fue teniendo menos espacio y posibilidades. Walzer afirma que el argumento en contra de la caridad es similar al argumento contra la mendicidad, la que se torna en un espectáculo que el caritativo extrae del pobre. Citando una máxima de Marcel Mauss: “La caridad hiera a quien la recibe”³¹⁶ sugiere la supresión del paternalismo inconsciente y dañino por parte del que da limosnas.³¹⁷ Siguiendo a Maimónides, Walzer afirma que ayudar a los menesterosos mediante rehabilitación, capacitación, subsidios para pequeñas empresas, son expresiones de la comunidad para superar los flagelos de la pobreza y la mendicidad. Las instituciones religiosas pueden constituirse en un brazo para la puesta en práctica de las políticas sociales tendientes a superar los flagelos. Es por eso que, a modo de enunciado programático, dice Walzer:

Es igualmente importante que cualquier programa de provisión comunitaria deje espacio para diversas formas de autoayuda y asociación voluntaria. El objetivo es la participación en actividades comunitarias, la realización concreta de la pertenencia. Pero no se trata de que primero se supere la pobreza y que después, ya obtenido eso, los que antes eran pobres se unan a la vida política y cultural del resto de la comunidad; Más bien, la lucha contra la pobreza (y contra toda clase de necesidad extrema) es una de esas actividades en la cual multitud de ciudadanos ricos y pobres y no tan pobres, debieran participar por igual.³¹⁸

2.6. Observaciones críticas

³¹⁵ *SJ*, p. 86

³¹⁶ Marcel Mauss, *The Gift*, Nueva York, 1967, p. 63, cit. en *Ibid.*, p. 92

³¹⁷ Esta crítica a la caridad ha sido desarrollada por la teología y la ética social protestante latinoamericanas en las últimas décadas. Se ha distinguido entre “ayuda social” y “acción social”. La primera, consiste en un mero auxilio a las personas carentes de bienes vitales: comida, ropa, etc. La acción social implica un accionar más decidido y profundo en las causas que provocan la mendicidad. Véanse: VV. AA. *Responsabilidad social del cristiano*, Montevideo: ISAL, 1964; Pedro Arana Quiróz, *Providencia y revolución*, Lima: El Estandarte de la Verdad, 1970; Stephen Charles Mott, *Ética y cambio social*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995; C. René Padilla, *Misión integral*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1987; David J. Bosch, *Misión en transformación*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.

³¹⁸ *SJ*, pp. 92-93

En este capítulo hemos analizado las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la seguridad y el bienestar según la teoría de la justicia elaborada por Walzer. En esa esfera, tanto el Estado como la Iglesia desarrollan papeles fundamentales. El Estado, para dar seguridad a los ciudadanos de fuerzas internas y externas hace uso de la fuerza. Esto plantea el difícil problema de la guerra justa. Pero también la Iglesia participa del área de la seguridad y el bienestar, lo cual implica tratar el controversial tema de la “guerra santa”. Walzer ha apelado a las fuentes bíblicas para abordar el tema de la seguridad y el bienestar, destacando al éxodo como paradigma de liberación y a los profetas de Israel como críticos sociales. Corresponde ahora elaborar una serie de observaciones críticas a su planteo.

En primer lugar, Walzer plantea que no hay una justicia universal que se pueda aceptar como válida para toda la humanidad y que son las comunidades quienes definen qué es la justicia en cada caso particular. En otras palabras, no hay criterios sustantivos que permitan definir de manera universal lo que se entiende por *justicia*. En cada caso, son las comunidades particulares que, según sus propios criterios y tradiciones definen lo que entienden por justicia y distribución equitativa de los bienes. Pese a este claro posicionamiento, el autor recurre con mucha frecuencia a la fundamentación bíblica y teológica de la tradición religiosa, sea de Israel (los profetas) o del cristianismo (los puritanos). Pero, precisamente, en la perspectiva histórica del judaísmo y del cristianismo, la justicia no es una cuestión que se resuelve por la mera interacción de las comunidades, sino que presupone una fundamentación universal, ya que parte del presupuesto de que Dios ha hablado y, por lo tanto, su revelación sobre la justicia es de naturaleza universalista. No se entiende, entonces, cómo Walzer puede recurrir a los profetas como críticos sociales de las injusticias que, como voceros divinos, tenían un concepto teológico de la justicia que no era producto de la deliberación del pueblo. En su obra *Interpretación y crítica social*, Walzer destaca el papel de los profetas como críticos enérgicos de las injusticias sociales que se vivían en el seno del pueblo de Israel y pondera la “revelación” como una fuente mucho más fidedigna que la mera discusión filosófica para determinar los valores éticos. Tal planteo de la cuestión suscita la pregunta relacionada con el modo en que Walzer toma en consideración la revelación. En otras palabras, apela a una forma de justicia universal para fundamentar una justicia particular. Desde la perspectiva judeocristiana –a la que tanto recurre Walzer– la justicia se corresponde con el carácter de Dios y ella, como explica Stephen Mott:

Precede, está por encima y trasciende la teocracia israelita, y es la base para la ética social cristiana contemporánea. Esto sucede porque se basa en el carácter de Dios como rey del universo (Sal. 99.1-4). Dios “es el que hace justicia y derecho a *todos* los que padecen violencia (Sal. 103.6). Dios se levantó “para hacer justicia, y salvar a *todos* los oprimidos *de este mundo*. (Sal. 76.9, cf. Jer. 9.24). Los beneficiarios no son solamente los israelitas (o cristianos) oprimidos. Hay un Dios

y, por consiguiente, una sola justicia para todas las personas en todos los tiempos.³¹⁹

En la tradición de Israel y del judaísmo tardío –posterior al exilio en Babilonia– siempre ha existido una tensión entre el particularismo y el universalismo. La primera tendencia resaltaba el papel de Israel en los planes de Dios como si ese pueblo fuera un fin en sí mismo. Por el contrario, el universalismo planteaba que Israel era un medio para un fin mayor. En términos de William Sanford La Sor: “La elección de Israel no era un fin, sino más bien un medio para un fin. Israel fue elegido para que el mundo –el mundo gentil que no conocía al verdadero Dios– pueda tener luz, pueda ver y pueda comprender el gran amor redentor de Dios.”³²⁰

En segundo lugar, el tratamiento que Walzer hace del papel del Estado en la justicia distributiva es algo débil y escueto. Como dice Kent Van Til:

Mientras Walzer ha escrito importantes obras sobre cuestiones tales como la teoría de la guerra justa y otros asuntos que involucran al Estado, su tratamiento del rol del Estado en cuestiones de justicia distributiva es mínimo. En sí misma, la propuesta de Walzer no trata la naturaleza del Estado, ni su relación con el individuo. Propone que el pueblo determine cómo los varios tipos de bienes deben ser distribuidos dentro de sociedades particulares, pero deja sin aclarar la relación entre el individuo y el Estado.³²¹

En tercer lugar, los ejemplos que Walzer escoge para fundamentar su perspectiva si bien constituyen un recurso legítimo de argumentación sobre la justicia distributiva de la seguridad y el bienestar, en su gran mayoría son tomados de contextos históricos y culturales muy distintos a la sociedad actual. En efecto, Walzer abreva no sólo en las tradiciones de Israel sino también en el judaísmo y el cristianismo de la Edad Media, es decir, recurre a contextos históricos y culturales muy ajenos a la realidad contemporánea. Mientras en otras esferas –como el trabajo y la pertenencia– ofrece ejemplos actuales, en

³¹⁹ Stephen Charles Mott, *Op. Cit.*, p. 61. Cursivas originales. A este respecto, es oportuno citar la crítica de Joshua Cohen: “El comunitarista nos dice que la justicia consiste en seguir nuestros valores compartidos, que «una sociedad dada es justa si su vida sustancia es vivida de un determinado modo – esto es, de un modo respetuoso de las comprensiones compartidas de los miembros» (313). Yo sugiero que esta recomendación es o vacía, o bien conservadora. Joshua Cohen, “El Comunitarismo y el Punto de Vista Universalista”, Revista *Ágora*, Nro. 4, verano 1996, p. 76. Por su parte el teólogo Walter Rauschenbusch, líder del *Social Gospel* en Estados Unidos en los comienzos del siglo XX, siguiendo líneas neokantianas dedica el primer capítulo de *Christianity and the Social Crisis* a los profetas hebreos como las raíces del cristianismo, destacando el carácter social de su ética social, su moralidad pública y su liderazgo a favor de los pobres. *Christianity and the Social Crisis*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, pp. 1-43. Finalmente, Walter Brueggemann afirma que la tarea del ministerio profético consistió en propiciar, alimentar y evocar una presencia y una percepción de la realidad que fuesen alternativas al entorno cultural dominante. *La imaginación profética*, Santander: Sal Terrae, 1986, p. 12.

³²⁰ William Sanford La Sor, *Israel. A biblical view*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 18

³²¹ Kent A. Van Til, “Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres”, *Calvin Theological Journal*, vol. 40, Nro. 2, noviembre 2005, p. 285

lo que se refiere a la seguridad y el bienestar, las ilustraciones son extraídas de situaciones, contextos y culturas más cercanas a la nuestra caracterizada por la globalización y la posmodernidad. Hubiera sido importante que ofreciera otros ejemplos tomados de realidades más cercanas geográfica e históricamente, sobre todo en temas tan relevantes como son la seguridad y el bienestar de los ciudadanos.

En cuarto lugar, un tema ausente en todo el tratamiento de la esfera de la seguridad es la ideología de la “seguridad nacional” que tanta influencia ejerció en la historia reciente de América Latina. Creada por los Estados Unidos, esta ideología derivó en procesos de intervención del gobierno estadounidense en países latinoamericanos justificados, precisamente, por esta ideología de la seguridad nacional. Lamentablemente no se encuentra ninguna referencia al tema, sobre todo cuando se trata de una esfera tan definida como es la seguridad del Estado.

En último lugar, si bien el planteo de Walzer sobre la “guerra santa” y las “guerras justas e injustas” implica un gran esfuerzo por encarar estos temas intrínsecamente conflictivos, más allá de constituir un enfoque más realista al tema que supere el idealismo del “pacifismo”, no parece enteramente satisfactoria, dejando preguntas sin resolver. Rafael Grasa³²² dice al respecto que en este punto Walzer es algo limitado, ya que sólo analiza la rendición incondicional mientras que algunos conflictos armados de los últimos años (segunda guerra del Golfo Pérsico, guerras de Bosnia y Kosovo) presentaron problemas respecto a diferentes acuerdos de paz y, además, abundan los ejemplos de conflictos que se han reanudado después de un alto el fuego o de la firma de acuerdos de paz. Uno de los problemas se relaciona con la legitimidad de extrapolar de la Biblia el concepto de “guerra santa” para aplicarlo a situaciones de la historia posterior. Un ejemplo de la historia es la participación puritana en la guerra en Inglaterra y, en lo que se refiere a las guerras entre naciones, la interpretación walzeriana del *ius post bellum*³²³ en el sentido de que el fin de las guerras y negociación de la paz deben ser entendidos como ausencia de combates o inicio de la reconstrucción resulta algo escueta. La importancia de ese concepto en que el mismo puede restringir el número de “guerras justas” y sería un medio para estigmatizar la conquista y desanimar las cruzadas políticas extranjeras, restringiendo, precisamente, el número de guerras justas. Los acontecimientos de las guerras del Golfo, la invasión a Afganistán, la guerra en Irak³²⁴ y el conflicto en Medio

³²² Rafael Grasa, Introducción a *GJI*, p. VIII.

³²³ Gary J. Bass, “Jus Post Bellum”, *Philosophy & Public Affairs* 32, Blackwell Publishing, INc., Nro. 4, pp. 384-412.

³²⁴ Estas guerras han sido analizadas por Sheldon Wolin en su obra *Democracia S. A.*, donde el teórico de Princeton describe a los Estados Unidos como un imperio que representa un *Superpoder* como una forma invertida de totalitarismo e intenta dominar al mundo cultural, económica y militarmente. Sheldon S. Wolin, *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires: Katz editores, 2008.

Oriente entre israelíes y palestinos³²⁵, tornan acuciante la reflexión y aplicación de ese principio.

Capítulo 3

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la educación

*Si fuera verdad que las escuelas siempre sirven para reproducir la sociedad tal como ella es [...] y nada más, no tendría sentido hablar de una justa distribución de bienes educativos.*³²⁶

Introducción

En los capítulos anteriores hemos analizado las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las esferas de la gracia divina –con su incidencia en lo social y político– y de la seguridad y el bienestar, donde el uso de la violencia por parte del Estado y de la Iglesia recibió especial consideración. En este capítulo analizamos las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la esfera de la educación. A tal fin, en primer lugar exponemos el punto de vista de Walzer sobre el rol del Estado en esa esfera. Corresponde preguntarnos en qué sentido ese ámbito implica tanto una igualdad simple como una igualdad compleja y cuáles son los bienes educativos a distribuir. En segundo lugar, examinamos el papel que la Iglesia desarrolla en el ámbito de la educación mostrando dos ejemplos: el modelo de Calvino y el modelo estadounidense. Ambos casos no reciben un tratamiento directo por

³²⁵ A modo de ilustración de la actualidad del tema, es oportuno citar las expresiones del embajador de Israel en Argentina a propósito de los bombardeos de Israel a los palestinos a la franja de Gaza en enero de este año: “No tenemos Guerras Santas, tenemos Guerras Justas, en defensa de nuestras casas y de nuestra población”, afirmó hoy el embajador de Israel en Argentina, Daniel Gazit, en el marco de un acto de apoyo al Estado que gobierna Simón Peres convocado por la Organización Sionista Argentina (OSA), con el apoyo de la AMIA y la DAIA. *Crítica de la Argentina*, edición en Internet, 8 de enero de 2009.

³²⁶ Michael Walzer, *SJ*, p. 197

parte de Walzer pero, dado que son importantes como medios ilustrativos de la justicia distributiva en la educación, nos parece importante analizarlos, usando el mismo método hermenéutico de Walzer. También apelaremos al aporte del pedagogo Thomas Popkewicz, que en sus investigaciones sobre las reformas educativas en Estados Unidos destaca los componentes teológicos, particularmente calvinistas, que hay en la educación en ese país. En tercer lugar, como hemos hecho en el capítulo anterior, intentamos determinar la interacción entre Iglesia y el Estado en el ámbito de la educación, aspecto para el cual es de utilidad no solamente el texto clave *Spheres of Justice* sino también algunos segmentos de *On Toleration*. En cuarto lugar, analizamos las relaciones entre educación, justicia y libertad. En esta sección nos parece importante establecer una breve comparación entre la visión de Walzer y la perspectiva de John Rawls, a fin de señalar las coincidencias y divergencias entre ambos filósofos sobre esas relaciones. En quinto lugar, nos referimos a la justicia educativa en la distribución de plazas. En sexto término, analizamos cómo se distribuyen equitativamente las asignaciones de cargos docentes y directivos. Finalizamos con unas observaciones críticas al planteo que Walzer elabora de la educación como esfera de la justicia distributiva.

3.1. El rol del Estado en la justicia distributiva de la educación

3.1.1. Importancia de la educación como esfera de justicia distributiva.

A diferencia de lo que ocurre con las esferas de la gracia divina y de la seguridad y el bienestar, cuya incumbencia por parte del Estado y de la Iglesia es fácil de determinar, en el caso de la esfera educativa no lo es tanto. En efecto, mientras la gracia divina es un bien de naturaleza espiritual y, por ende, de carácter religioso aunque con incidencia en lo sociopolítico y la seguridad y el bienestar corresponde más al ejercicio del Estado, la educación parece ser un ámbito en el cual interactúan ambas instituciones. En *Spheres of Justice*, Walzer estructura el capítulo sobre la educación del siguiente modo: comienza por destacar la importancia de las escuelas, luego, presta atención a la escolaridad básica como autonomía e igualdad, encara después un análisis de las escuelas especializadas para finalizar con el tema de la asociación y la segregación.

Walzer destaca la relevancia de la educación para la sociedad y su importancia en la formación de las generaciones, afirmando:

Toda sociedad humana educa a sus hijos, a sus miembros nuevos y futuros. La educación expresa lo que quizás sea nuestro deseo más profundo: continuar,

persistir, pervivir a pesar del tiempo. Es un programa para la supervivencia social, y de tal manera siempre se refiere a la sociedad para la cual ha sido planeado.³²⁷

Es difícil resaltar con mayor énfasis y claridad la importancia de la educación: Walzer sostiene que la sociedad humana educa tanto a sus miembros actuales como futuros, porque a través de la educación la misma sociedad puede perpetuarse a través del tiempo, en otras palabras, diseña un legado que puede transferirse de generación en generación permitiendo entonces la supervivencia social. Sin educación no habría sociedad ni posibilidades de desarrollo alguno a través de la historia.

La educación como fenómeno social es un ámbito en que la justicia distributiva resulta insoslayable y que no puede ser una mera reproducción de la sociedad donde se desarrolla. Como explica Walzer:

Si fuera verdad que las escuelas siempre han servido para la reproducción de la sociedad tal y como ésta es –con las jerarquías establecidas, las ideologías prevalecientes, la fuerza de trabajo existente– y para nada más, no tendría sentido hablar de una justa distribución de los bienes educativos.³²⁸

Las escuelas no están destinadas a la mera reproducción de la sociedad tal como es sino que inciden en ella, transformando valores, costumbres y prácticas.³²⁹ Los bienes que, dentro del ámbito de la educación deben ser distribuidos son, fundamentalmente: plazas de estudio, autoridad en las escuelas, grados y promociones, tipos y niveles de conocimiento. Se trata de bienes sociales que cada comunidad humana define a su modo y transmite a las generaciones futuras mostrando una inextricable relación entre justicia social y justicia educativa. Walzer afirma que el llamado de la institución escolar a la sociedad es legítimo y necesario porque en ella está en juego, la supervivencia de la sociedad como tal.³³⁰ El autor subraya el aporte que hace la escuela a la sociedad ofreciendo una educación que tienda a la concepción de la justicia social. En otros términos, la justicia educativa es una forma de justicia social. Walzer pone énfasis en el carácter especial de la escuela, en la relación maestro-alumno y en la disciplina que implica la enseñanza. La vida humana se desarrolla en la conjunción del espacio/tiempo. En esa conjunción la educación toma la forma de capacitación, preparación, ensayo, ceremonias de iniciación y cosas por el estilo. De ese modo, la educación diseña no sólo el futuro de las personas sino también su presente.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 197

³²⁹ Véanse al respecto Pierre Bourdieu, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid: Popular, 2001 y *Capital cultural, escuela y espacio social*, México: Siglo XXI, 2008, obras en las cuales el sociólogo francés analiza los complejos mecanismos a través de los cuales la institución escolar contribuye a reproducir la distribución del capital cultural, estructurando de ese modo el espacio social.

³³⁰ *Ibid.*, p. 198

Recurriendo una vez más a su concepto de “tiranía” o “dominio”, que hemos expuesto en la introducción, Walzer denomina “intromisiones tiránicas” en la comunidad educativa a los siguientes factores: la precariedad de libertad académica, la dependencia de los maestros con respecto a los que patrocinadores y funcionarios de la educación, los privilegios de los alumnos procedentes de las capas superiores de la sociedad, los prejuicios y hábitos de sumisión y autoridad que los maestros y los alumnos trasladan a las aulas. Esas modalidades educativas acentúan la inequidad social y perjudican la búsqueda de la igualdad, objetivo al que apunta la teoría de la justicia propuesta por Walzer.

La educación consiste en un proceso de enseñanza/aprendizaje. Se trata de un espacio de experiencias y consecuencias educativas en el cual la escuela es un lugar intermedio entre la familia y la sociedad. Algunas cuestiones que surgen cuando se plantea un proyecto educativo son las siguientes: ¿Cuáles niños son admitidos en las escuelas y bajo qué condiciones? ¿Quiénes son lo que concurren efectivamente a las escuelas? ¿Cómo son las escuelas? ¿Qué se estudia en ellas? ¿Por cuánto tiempo? ¿Con qué finalidades? Para responder estas cuestiones Walzer apela a un ejemplo histórico: la “casa de los jóvenes” aztecas en el escenario del México antiguo. A esa escuela asistían especialmente los varones y se les impartía instrucción en “«el manejo de las armas, de las artes y los oficios, de la historia y la tradición, y en la observancia religiosa común».”³³¹ Pero también había otra educación más elitista a la que concurrían los niños selectos de familias plebeyas. Esta educación era más austera, más rigurosa y más intelectual. Los maestros eran de la clase sacerdotal. En ambos casos, según interpreta Walzer, se trataba de la reproducción social en su forma directa. Esos ejemplos muestran que aún en culturas precolombinas se materializaba un tipo elitista de educación y, por otro lado, tanto en la instrucción general como en la especial, se tendía a la reproducción social de manera directa.

3.1.2. Educación e igualdad simple

Walzer distingue dos niveles de educación: la escolaridad básica y la educación especializada. En el primer nivel, los programas educativos no han sido otra cosa que variaciones sobre un mismo tema y los educandos se han desarrollado papeles convencionales opuestos: dominadores y dominados, sacerdotes y legos, clases privilegiadas y clases plebeyas. “En cualquier caso, las escuelas han sido mayormente instituciones de élite, dominadas por el nacimiento y la sangre, o por la riqueza, el género, o el rango jerárquico, dominando a su vez sobre cargos religiosos y políticos.”³³² Nadie

³³¹ *Ibid.*, p. 200

³³² *SJ*, p. 201

debería ser privado del acceso a la educación básica y de ser introducido en la “doctrina” vinculada al acto de gobernar. En este sentido, admite que quienes detentan el poder exigen reservar la enseñanza de esa doctrina sólo para ellos y sus descendientes. Pero, a menos que ellos se dividan conscientemente entre dominadores y dominados, la doctrina debería ser enseñada a toda persona que desee y sea capaz de adquirirla. Walzer cita el concepto de Aristóteles en *La política*³³³ en el sentido de que, si en el Estado hubiese una clase que sobrepasara a todas entonces los maestros debieran dedicarse exclusivamente en esa clase. Pero dado que esa suposición es difícil de sostener, la educación debe ser dada a todos, sin exclusiones.

A los efectos de ilustrar el principio de que nadie debiera ser excluido de la educación básica, Walzer presenta un relato talmúdico: “Hillel sobre el tejado”. La narrativa hace referencia a un joven que ganó dinero cortando leña apenas logró lo suficiente para mantener su vida pero sin posibilidades de pagar las cuotas de admisión a los cursos. Era tal su interés que Hillel³³⁴ en una noche fría de invierno se subió al techo de la academia para mirar lo que acontecía dentro de ella. Se quedó dormido y la nieve cubrió su cuerpo. Al advertir lo que pasó, los académicos lo admitieron para estudiar sin tener que pagar las cuotas. La moraleja es: “Satisfacer las necesidades educativas sin considerar la vulgar irrelevancia de la clase social y el ingreso [...]”³³⁵ Ampliando el concepto, se trata de la calidad de la educación como forma de provisión que implica que ella no puede depender de la posición social de los niños o de los recursos económicos de los padres. Cuando las escuelas se tornan exclusivas, ello se debe a que han sido capturadas por una élite social, desnaturalizando su función social. Tanto el Estado como la Iglesia (o la sinagoga) insiste en que las escuelas sean inclusivas y en las cuales se preparen los futuros ciudadanos, sea para desempeñarse en la vida política o religiosa. Esto es importante como una forma de distribución equitativa que es ahora determinada por aquello para lo cual existe la escuela. Citando una vez más a Aristóteles³³⁶ afirma que el sistema educativo de un Estado tiene que ser el mismo para todos. Esto le permite a Walzer ubicar a este tipo de educación como una forma igualdad simple. Explica:

Esto es igualdad simple en la esfera de la educación, y mientras la simplicidad se pierde pronto –ya que ningún sistema educativo puede ser “el mismo para todos”– de todas maneras fija las políticas de una escuela democrática. La simple igualdad

³³³ Aristóteles, *La política*, 1332b [1]

³³⁴ Dicho sea de paso, hubo un rabino llamado Hillel que representó en tiempos de Jesús una escuela muy renombrada que estaba en las antípodas de la que representaba Shammai. En asuntos éticos, como el divorcio, Hillel era mucho menos riguroso que Shammai.

³³⁵ *Ibid.*, p. 202. Walzer cita aquí a R. H. Tawney, *The Radical Tradition*, New York, 1964, p. 69

³³⁶ Aristóteles, *La política*, 1332b [1]

de los alumnos tiene correlación con la igualdad simple de los ciudadanos: una persona/un voto, un niño/una plaza en el sistema educativo.³³⁷

La igualdad simple en la esfera de la educación está vinculada a la necesidad de que todo futuro ciudadano reciba formación. Pero la necesidad no es el único criterio para la distribución del conocimiento. De parte del alumno, como lo reflejó el relato de Hillel, también debe haber interés y capacidad. Walzer es consciente de que, en la práctica, no todos los niños se interesan por los mismos temas con el mismo grado de intensidad y con las capacidades para aprehender esos conocimientos. Porque, tarde o temprano, esas diferencias se van a percibir en el mismo proceso de enseñanza/aprendizaje. En todo caso, sugiere:

La finalidad no es reprimir las diferencias sino más bien posponerlas, de modo que los niños aprendan primero a ser ciudadanos –y trabajadores, gerentes, comerciantes y profesionales después. Todos estudian las materias que un ciudadano debe conocer. La escolaridad deja de ser el monopolio de unos cuantos, deja de exigir automáticamente rango y cargo.³³⁸

Valiéndose de una investigación de William Cummings: *Education and Equality in Japan*, Walzer destaca cuatro características de la educación en ese país: las escuelas se organizan orgánicamente con un mínimo de diferenciación interna; los maestros se esfuerzan para llevar a todos los alumnos hasta un nivel común; el plan de estudios es exigente y se corresponde con la tasa de aprendizaje del alumno promedio y la relativa igualdad del aprovechamiento cognoscitivo que atenúa la propensión de los niños a clasificarse unos a otros.

3.1.3. Educación e igualdad compleja.

Pero si bien la educación comienza con la igualdad simple, que se concreta en la educación básica, no se agota allí. La justicia educativa también implica una igualdad compleja. La igualdad simple consiste en un trabajo común para un fin común es la que se distribuye equitativamente entre los niños a fin de que adquieran un *corpus* de conocimientos común para todos. Pero esa igualdad, argumenta Walzer, se torna inadecuada para otras etapas educativas con arreglo a intereses y capacidades de los alumnos.

En cuanto a la educación profesional o especializada, el interés por ella no puede ser considerado como único criterio distributivo ni tampoco debe serlo la capacidad. Porque existen muchos individuos interesados y con capacidad. Para Walzer, los estudiantes deben calificar para acceder a una educación especializada para lo cual es necesario “un

³³⁷ *SJ*, pp. 202-203

³³⁸ *SJ*, p. 203

proceso de selección destinado a localizar dentro del conjunto de los ciudadanos futuros un subconjunto de «expertos» futuros.³³⁹ La educación especializada es un ámbito en el que se da el monopolio de los talentosos. Walzer admite que ese monopolio es legítimo porque las escuelas no pueden evitar establecer distinciones entre los estudiantes, promoviendo a algunos y rechazando a otros. El único límite para ese monopolio es que las diferencias que se encuentren y se hagan valer deben ser intrínsecas al trabajo y no al *status* social que el mismo implica.

En lo concerniente al papel del Estado en la educación, lamentablemente, a diferencia de lo que Walzer expuso en la esfera de la seguridad y el bienestar, no es mucho lo que aporta. Insiste en que la educación es materia de provisión comunitaria como una especie de beneficencia. Afirma que en un Estado democrático moderno, los ciudadanos adquieren las prerrogativas y obligaciones de la civilización, pero su educación los prepara sólo para ser votantes y soldados o presidentes y generales. Considera imposible la democracia sin un programa público de educación continua. Pero más allá de estas sugerencias no aporta mucho en términos de definir más clara y profundamente el papel del Estado en la justicia distributiva de la educación. Admitiendo que se trata de un problema distributivo de difícil resolución, dice:

Yo he de argumentar que, dadas ciertas condiciones sociales, existe una solución preferencial a este problema, una forma de igualdad compleja que mejor se aviene con el modelo normativo de la escuela, por una parte, y con los requisitos de la actividad política democrática, por la otra. Pero no existe una solución única.³⁴⁰

Sólo al final del capítulo, Walzer define un poco mejor el rol del Estado cuando dice:

[...] el Estado tiene mucho que ver con la educación. Exige la asistencia a la escuela, establece el carácter general del plan de estudios, supervisa los procesos de certificación. Si, a pesar de ello, las escuelas han de tener alguna fuerza interna en absoluto, es necesario que existan límites a la injerencia estatal: límites fijados por la integridad de las cuestiones académicas, por el profesionalismo de los maestros, por el principio de la consideración equitativa y por un esquema asociativo que prevea la actividad política democrática pero que no sea dominada por los poderes que pueden llegar a constituirse por las ideologías prevalecientes.³⁴¹

Estas observaciones puntuales muestran que, mientras el Estado tiene prerrogativas indelegables en su incidencia en la educación, también tiene límites que debe respetar. De lo contrario, la actividad educativa puede tornarse en una herramienta idónea para la consolidación de una ideología dominante, tal como ha ocurrido en regímenes dictatoriales.

³³⁹ *SJ*, p. 210

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 216

³⁴¹ *Ibid.*, p. 226

3.2. El rol de la Iglesia en la justicia distributiva de la educación

Ahora, corresponde estudiar el rol de la Iglesia en la justicia distributiva de la educación. Nos abocaremos a dos modelos: el de Calvino y el de la educación estadounidense, construida sobre las bases del primero. Así como el calvinismo inglés fue el trasfondo para el análisis de la esfera de la gracia divina en el ámbito político, nos parece importante ver esa influencia para el tema de la educación.

3.2.1. La educación en Calvino

Por sobre todas las cosas, el reformador Juan Calvino fue un educador.³⁴² Su actitud positiva hacia la educación y las ciencias en general, surge de sus propias declaraciones en la *Institución*. Por caso, cuando se refiere al poder de Dios que resplandece en la creación, Calvino dice que tanto sabios como ignorantes pueden admirar la sabiduría de Dios y agrega:

No me refiero solamente a los secretos de la naturaleza que requieren particular estudio, como son la astrología, la medicina y toda la ciencia de las cosas naturales; me refiero también a los que son tan notorios y palpables, que el más inculto y rudo de los hombres los ve y los entiende, de suerte que es imposible abrir los ojos sin ser testigo de ellos. Es verdad que los que han entendido, o al menos gustado, las artes liberales, con esta ayuda pueden entender mejor los misterios secretos de la divina sabiduría.³⁴³

³⁴² Nacido en Noyon, Picardía, Francia, el 10 de julio de 1509, Juan Calvino perteneció a una familia noble vinculada a la Iglesia católica. En 1523 su padre, Gerardo Calvino, lo envía a París con otros jóvenes nobles para realizar estudios, inscribiéndose en el colegio de la Marche, pasando luego al colegio Montaigu. Sus primeros estudios se centraron en la gramática y el latín. Luego estudia filosofía, lógica, metafísica, moral y retórica. También entra en contacto con los padres de la Iglesia como San Agustín – sin dudas el que más lo influyó– San Bernardo, San Juan Crisóstomo, entre otros. Estos conocimientos luego se pondrán de manifiesto en sus escritos. Su temprana vocación fue la de escritor, razón por la cual publica un comentario a *De Clementia* de Séneca, por lo que algunos llaman a ese período el del “Calvino humanista”. Pero los estudios que acaso le marcarían más para su futuro como teólogo, fueron los realizados entre 1528 al 1531 en Orleans y luego en la Universidad de Bourges centrados en el Derecho. Tanto fue así, que se puede decir que la función de Calvino fue legislativa ya que, como afirma J. Carbonnier, al mismo tiempo que Calvino practicaba la teología, continuaba ejerciendo el derecho, por lo que puede decirse que fue no sólo pastor en Ginebra sino también su legislador. J. Carbonnier, “Droit et théologie chez Calvin”, *Berner Universitätsschriften*, 13, 1965, p. 3, cit. por Marta García Alonso, *La teología política de Calvino*, p. 27.

³⁴³ *Institución de la Religión Cristiana* Libro I, v. 2, p. 14. El interés de Calvino por la educación puede verse no sólo en el estudio de las ciencias naturales, las leyes y el arte, sino también en su involucramiento social referido a los problemas de la educación en Ginebra. André Biéler señala que Calvino “interviene en varias ocasiones ante las autoridades para obtener aumentos salariales, por ejemplo, a favor del personal docente. El Consejo decide alojamientos familiares para los pastores, y

Además de escribir comentarios a casi todos los libros de la Biblia³⁴⁴, de la *Institución de la Religión Cristiana* –su obra sistemática– y los catecismos, Calvino creó la Academia de Ginebra. Siguiendo los datos históricos que proporciona Henry Van Til³⁴⁵ desde su arribo a Ginebra en 1536 Calvino tuvo la idea de fundar una Academia. Pero no pudo concretar su anhelo hasta que descansó de las luchas que libró contra sus enemigos, cosa que ocurrió alrededor del año 1555. Finalmente, inauguró la Academia en 1559 siendo su primer rector Theodoro Beza. Las primeras materias fueron hebreo, griego y filosofía.³⁴⁶ Es imposible hacer demasiado énfasis en la importancia que Calvino dio a la formación humanística y científica en la Academia de Ginebra.³⁴⁷ Los estudios desarrollados por Calvino en la Academia representaban contenidos equilibrados entre teología, artes y ciencias.³⁴⁸ El programa educativo representó una búsqueda de excelencia académica y una metodología pedagógica de vanguardia. Coetzée sintetiza su importancia en los siguientes términos:

La Academia sirvió como modelo para el establecimiento de instituciones similares en todos los países donde el calvinismo encontró adeptos... Esto era debido al hecho de que Calvino y sus seguidores tenían un programa de acción común de amplia perspectiva y alcance, no meramente doctrinal, sino también político, económico, social y educacional. Su programa común y su visión social demandaban la educación para todos –incluso educación gratis para todos– como un instrumento para el bienestar de la iglesia y del Estado.³⁴⁹

Calvino pide además, en algunos casos, que el Estado se responsabilice por los huérfanos.” *El humanismo social de Calvino*, trad. Antonio Césari Galés, Buenos Aires: Editorial Escatón, 1973, p. 54.

³⁴⁴ Las excepciones parecen ser dos: Apocalipsis y 2 Juan.

³⁴⁵ Henry R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, Grand Rapids: Baker House, 2001, pp. 114-115

³⁴⁶ Ampliando la referencia al impacto que la Academia de Ginebra tuvo para otros países, Mariano Ávila Arteaga dice que a partir de la fundación de esa Academia, pronto empezaron a duplicarse en Europa los centros de estudios superiores que desarrollaron la visión de Calvino, preparando a la Iglesia para su misión en la sociedad. Una misión que estaba íntimamente relacionada con el propósito de su acción redentora en la historia, de modo que el ser humano trabajara para la renovación de la vida humana a fin de que llegara a ser una expresión de su paz y su justicia. “La reforma calvinista y su vigencia para una educación liberadora”, *Boletín Teológico*, año 25, Nro. 52, Lima: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993, p. 228.

³⁴⁷ Se ha discutido mucho sobre la relación de Calvino con el humanismo. Denis Crouzet que la desconfianza que parece deslizar Calvino en cuanto al humanismo, ha llevado a numerosos historiadores a plantear el falso problema de saber si él fue un humanista o un antihumanista. El problema, argumenta Crouzet, radica en que el humanismo en su tiempo, constituía una pluralidad casi infinita de experiencias cognitivas, morales y religiosas del que ninguna persona de fe podría sustraerse. *Calvino*, Barcelona: Editorial Ariel, 2001, p. 30. Sobre la naturaleza del humanismo, Alister McGrath dice que hasta el tiempo del renacimiento no era un término usado, aunque la palabra italiana *umanista* (*sic*) se puede encontrar con cierta frecuencia. La palabra se refería al maestro de universidad que se dedicaba a los *studia humanitatis* = el estudio de la humanidad, o artes liberales, tales como la poesía, la gramática y la retórica. *A Life of John Calvin*, Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 53.

³⁴⁸ Véase Mariano Ávila Arteaga, “La reforma calvinista y su vigencia para una educación liberadora”, *Boletín teológico*, Año 25, Nro. 52, Lima: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993, pp.227-238

³⁴⁹ J. Chr. Coetzée, *Juan Calvino, profeta contemporáneo*, Grand Rapids: ISELF, 1973, p. 214. cit. en *Ibid.*, p. 228. La importancia de la creación de la Academia radica en haber sido, como dice Jack Arnold, la primera universidad protestante –*status* que alcanzó a poco tiempo de ser fundada– donde cientos de

La actitud positiva hacia las ciencias por parte de Calvino se puede apreciar en algunos hechos del calvinismo posterior que recoge McGrath³⁵⁰: en un estudio sobre la membresía de la *Académie des Sciences* de París entre los años 1666-1883, los protestantes superaban ampliamente en número a los católicos; aunque los calvinistas fueron minoría en el sur de los Países Bajos en el siglo XVI, la mayoría de los científicos dedicados a ciencias naturales eran de ese origen; la más temprana membresía de la Royal Society of London estaba dominada por los puritanos y tanto en ciencias físicas como biológicas los calvinistas fueron mayoría en los siglos XVI y XVII.³⁵¹

Siguiendo las coordenadas interpretativas de Walzer en cuanto a la educación como esfera de la justicia distributiva, se puede decir que Calvino dio importancia tanto a la educación básica de acceso para todos que implicaba una “igualdad simple” como también a la educación especializada, en la cual podría percibirse cierta forma de “igualdad compleja”. Veamos ahora cómo se concretó esa perspectiva en el suelo estadounidense.

3.2.2. La educación en Estados Unidos

Es importante hacer aquí una referencia a la comprensión de la educación por parte de los reformados de Estados Unidos, ya que no sólo es el país que fue el resultado de la inmigración de los calvinistas ingleses sino que también es el escenario donde vive y reflexiona Michael Walzer. Las semillas de la conexión íntima entre el presbiterianismo y la educación hay que encontrarlas en las colonias del siglo XVII en dos grupos de calvinistas: los puritanos comprometidos con la fe reformada y los calvinistas escoceses que dieron forma a las Colonias Medias.³⁵² Tomando como punto de partida la soberanía de Dios, la totalidad de la vida de las personas y la vida de la comunidad debían tener el mismo propósito: servir a Dios a través de la obediencia a su voluntad y glorificarle en

jóvenes fueron entrenados tanto en teología como en ciencias humanas. “John Calvin: the Second Reform in Geneva to Death. Reformation Men and Theology”, *Magazine Online*, Volume 1, Number 8, April 19 to April 25, 1999, p. 1 http://thirdmill.org/newfiles/jac_arnold/CH.Arnold.RMT.8.html Accedido el 10 de enero de 2009. Tan importante fue la creación de las universidades protestantes en Europa, comenzando por la de Ginebra, que se ha dicho que así como sin humanismo no habría Reforma, tampoco sin universidades ese movimiento hubiera surgido y permanecido en la historia, ya que los profesores universitarios crearon y sostuvieron la Reforma Protestante a través de su primer siglo de vida.

³⁵⁰ Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 254.

³⁵¹ Como un ejemplo específico de la recepción que Newton tuvo por parte de miembros de la Royal Society, McGrath cita el caso de Richard Bentley (1662-1742) que ofreció una serie de conferencias en 1692 basándose en los *Principia Mathematica* de Newton. Consigna una carta del propio Newton a Bentley en la que declara que cuando escribió su tratado acerca del sistema tuvo la idea de que tales principios pudieran ser considerados por hombres que creen en una Deidad y nada le regocijaba más que su obra fue útil para tal propósito. *Ibid.*, p. 255.

³⁵² Aquí seguimos el análisis histórico de David C. Hester, “Education”, en D. G. Hart (editor), *Dictionary of Presbyterian & Reformed Tradition in America*, Phillipsburgh: InterVarsity Christian Fellowship, 1999, pp. 88-90

todas las cosas. Los presbiterianos de Estados Unidos insistieron en una alta educación para sus clérigos. Una institución fundamental fue la “escuela dominical”³⁵³, que se originó a partir de 1790 y se fundamentó sobre las bases del modelo británico de escuelas para trabajar entre chicos pobres y sirvió para proveer una educación elemental y cuidar a los niños.³⁵⁴ El movimiento condujo a la creación en 1824, de la American Sunday-School Union. La influencia de la religión en la educación fue notable hasta la primera mitad del siglo XIX. Al fin de ese siglo, después del período de la Guerra Civil comenzó a emerger una división informal entre escuelas públicas y escuelas dominicales, de acuerdo con la primera enmienda de la Constitución de modo que las escuelas dominicales tomaron la responsabilidad de la educación religiosa mientras las escuelas estatales dieron una educación general en una atmósfera que intentaba evitar el sectarismo.

Desde la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX, la influencia religiosa en los *campus* universitarios ha disminuido al calor de una sociedad pluralista. En esta etapa es importante tomar en cuenta la influencia de filósofos americanos como John Dewey, que se dedica a analizar la educación desde una óptica vinculada al pragmatismo. Dewey consagró su investigación al estudio del vínculo que existe entre filosofía y educación al punto de que muchas de sus obras tienen como tema la educación como puede observarse: *The School and Society* (1899), *Democracy and Education* (1916) y *Experience and Education* (1938). Para Dewey, era importante que las verdades se verificaran en la experiencia. La educación para la democracia implicaba que la escuela se convirtiera en una institución como un lugar para la formación de la vida del niño, formándolo para que sea un miembro de la sociedad a la cual pudiera llegar a contribuir. Para Dewey, el pensamiento debía estar al servicio de la acción. En *Reconstruction in Philosophy*³⁵⁵, Dewey se refiere a la educación poniendo en cuestionamiento que la educación sea una mera preparación para la vida, una especie de aprendizaje para adquirir determinadas herramientas que más tarde serán útiles al individuo. Como si la educación fuese, simplemente, una cosa preliminar para algo más importante en el futuro. A esto, responde Dewey:

³⁵³ La expresión “Sunday School” hace referencia a la función educativa que las iglesias protestantes desarrollaban en sus iglesias los días domingos como parte de su servicio a la sociedad. El centro neurálgico de la enseñanza radicaba en el estudio de la Sagrada Escritura. Era una forma de catequesis.

³⁵⁴ En Argentina resultó emblemática la figura del pastor William Morris. Nació en Cambridge, Inglaterra, el 16 de febrero de 1864. En 1872 llegó al Paraguay con su padre y tres hermanos, trasladándose al año siguiente a la provincia de Santa Fe. Se radica en Buenos Aires 1886, en el barrio de la Boca, ganándose la vida pintando barcos. Al ver la pobreza y la indigencia, alquiló un conventillo y abrió un comedor para niños de la calle. En 1889 fue ordenado predicador de la Iglesia Metodista de la Boca

desarrollando una importante función docente y de acción social entre los niños pobres. Su personalidad impactó tanto que existe una película titulada “Cuando en el cielo pasen lista”, protagonizada por Narciso Ibañez Menta y con dirección de Borcosque, que relata su vida y obra.

³⁵⁵ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt and Co., 1920.

La educación consiste en obtener del presente el grado y el género de crecimiento que encierra dentro de sí. La educación es función constante, independiente de la edad. Lo mejor que puede decirse de un proceso educativo cualquiera, como, por ejemplo, del período formal escolar, es que capacita al sujeto para seguir educándose; que lo hace más sensible a las condiciones de crecimiento y más hábil para aprovecharlas. La adquisición de la destreza, la posesión del conocimiento, el logro de cultura no son fines; son señales de crecimiento y medios para continuarlo.³⁵⁶

En el pensamiento de John Dewey las creencias religiosas se reivindican en tanto ayudan a satisfacer las exigencias espirituales de los seres humanos y la verdad se convalida como un concepto verificable en la experiencia.³⁵⁷ Su adhesión al cristianismo pasó por varias etapas: comenzó por la aceptación de una forma de “evangelio social”, luego abandonó esa perspectiva a la cual volvió a recurrir denominando al maestro “el anunciador del verdadero reino de Dios.”³⁵⁸ El pensamiento de John Dewey ejerció influencia en la cultura estadounidense aunque, como indica Robert Westbrook³⁵⁹, esa filosofía fue objeto de fuertes ataques durante el decenio de 1950 por parte de los adversarios de la educación progresista. Estos lo hicieron responsable de todos los errores de enseñanza pública estadounidense. Al mismo tiempo, los fundamentalistas convirtieron a Dewey el chivo expiatorio ya que ellos estaban preocupados por lo que consideraban era una disminución en el nivel intelectual de las escuelas y lo que ello suponía frente a la amenaza del comunismo.

Como puede observarse, en la cultura americana existe una tensión entre el pragmatismo –representado en este caso por Dewey– y las ideas religiosas que influyeron en la génesis de la nación. Por tal razón, aunque desde mediados del siglo XIX y el XX se haya producido una disminución de su influencia, ésta de ninguna manera desapareció del imaginario social. Thomas Popkewitz en sus estudios sociológicos sobre la educación estadounidense afirma que las ideas teológicas todavía ejercen cierto influjo en las reformas educativas.³⁶⁰ Es oportuno observar cómo influyen los contenidos teológicos en el inconsciente colectivo, en los procesos pedagógicos y en las reformas educativas.

³⁵⁶ John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, trad. Amando Lázaro Ros, Buenos Aires: Aguilar, 1955, p. 249

³⁵⁷ Así lo interpreta Luis Rodríguez Aranda, *Ibid.*, prólogo, p. 9. De una perspectiva similar es la obra de William James, *The Will to Believe*, Nueva York: Longmans, Green, 1897, que el propio autor consideró como una especie de sermón sobre la justificación por la fe, en el sentido de la defensa del derecho a adoptar una actitud creyente en materias de religión, sin que ello signifique la coacción del entendimiento.

³⁵⁸ John Dewey, *Early Works of John Dewey*, “My Pedagogic Creed”, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972, vol. 5, p. 95.

³⁵⁹ <http://www.educar.org/articulos/JohnDewey.asp>, p. 14

Accedido el 13 de enero de 2009

³⁶⁰ Thomas Popkewitz, *Sociología de las reformas educativas*, Madrid: Morata, 2000, pp. 121ss.

En primer lugar, el pedagogo estadounidense se refiere al “cuidado del alma” como el *locus* privilegiado para la administración social de la libertad.³⁶¹ El autor destaca el surgimiento de nuevas “historias de salvación” que se combinaron con cosmologías religiosas que habían sido secularizadas y que fueron oportunamente analizadas por Max Weber. Las dimensiones morales y religiosas se unieron entonces a las nociones de individualidad y racionalidad científica propias del liberalismo. Pero la salvación del “alma” ya no es una cuestión futura y del más allá, sino que se transporta al más acá de la historia. La salvación individual expresada en el axioma medieval “salva tu alma”, pasó a ser ahora redefinida en términos de salvación “en el más acá” y alineada con la idea de progreso.³⁶² A su vez, esa búsqueda de salvación del alma surgía de una tradición mesiánica de redención que es específicamente occidental, aunque heredera del judaísmo y, por lo tanto, de Oriente próximo. El mayor aporte para esa nueva visión de la salvación del alma fue dado por el cristianismo que cambió los elementos de resignación y fatalismo por la esperanza y el futuro. La historia dejó de ser cíclica para tornarse lineal, introduciéndose un movimiento dialéctico que reconoce los pasos de: crisis, crucifixión y resurrección.³⁶³

En segundo lugar, los conceptos teológicos vinculados a la educación no se reducen sólo al tema del alma y la redención. También tienen que ver con el pecado. Los estadounidenses reproducían las ideas cristianas de sus ancestros europeos, para el caso, ingleses, que consideraban que el niño era portador de todo tipo de males ya que estaba contaminado con el “pecado original”. En consecuencia, los programas educativos debían orientarse hacia la protección del niño, coadyuvando para el logro de una vida de pureza (en términos teológicos, la obtención de la “santidad”).

En tercer lugar, se diferenció lo privado de lo público, lo cual implicó las vinculaciones entre ideas políticas, Estado y religión. Concretamente, las libertades asociadas al liberalismo, la tolerancia religiosa, la libertad de culto motivaron que el Estado hiciera esfuerzos por influir en las comunidades. La educación se tornó en un mecanismo utilizado por el Estado para organizar sus programas de pacificación, disciplina y formación. Popkewitz señala que los primeros científicos sociales se ocuparon de combinar los imperativos éticos de la Iglesia con los del Estado a fin de producir el progreso social. Resulta significativo que el autor cite el movimiento del *Social Gospel*, creado para atraer a figuras intelectuales y actividades sociales con el fin de que encaminaran la ética cristiana al terreno de la política y la planificación de un cambio social. Aunque Popkewitz no lo menciona, es importante consignar cómo se originó el *Social Gospel*. El movimiento está

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p. 126.

³⁶³ *Ibid.*, nota 4.

asociado al nombre de Walter Rauschenbush.³⁶⁴ Americano de padres alemanes, fue pastor en lo que se dio en llamar “la cocina del Infierno”, ubicada en los suburbios de Nueva York. Rauschenbush intentó poner en acción las ideas que sobre el Reino de Dios había creado el teólogo alemán Albrecht Ritschl. En efecto, Ritschl, un neokantiano, entendía que el Reino de Dios era la concreción de las acciones de los seres humanos inspirados por el amor. Pero fue Rauschenbush que dio forma concreta a esas ideas, al promover la acción social de la Iglesia tendiente a una transformación total. En su obra *Christianity and the social crisis*, Rauschenbush establece los fundamentos teológicos de su proyecto. Hay que entender el contexto histórico concreto en que surge: fuerte industrialización, arribo de inmigrantes, depresiones, trabajos violentos. Nuevas teorías económicas y el estudio de la sociología emergieron como un desafío al reinado del *laissez faire* individualista y el darwinismo social. En el libro citado, Rauschenbusch busca las raíces históricas del cristianismo que él encuentra en los profetas hebreos que pugnaban por una religión ética y por lo tanto social. Su moralidad era pública y no privada. Mostraron simpatía hacia los oprimidos y con una esperanza en la perfección social. De allí pasa a elaborar el tema de los propósitos sociales en Jesús. Buscando una nueva interpretación del Evangelio, Rauschenbush define a Jesús no como un reformador social sino más bien como un iniciador religioso. El Reino de Dios fue el objetivo de Jesús que Rauschenbush considera que pasó por ciertos cambios en su comprensión pero que retuvo su esencia social. La ética de Jesús buscaba que se encarnara en la nueva sociedad y él fue indiferente a lo ritual e insistió en la moralidad social. Termina afirmando la conciencia revolucionaria de Jesús sobre la cual aclara:

Había una conciencia revolucionaria en Jesús; no, por supuesto, en el uso común de la palabra “revolucionaria” la cual se conecta con violencia y derramamiento de sangre. Pero Jesús sabía que había venido a traer fuego a la tierra. Tanto como amó la paz, supo que el resultado real de su obra no sería paz sino espada.³⁶⁵

Rauschenbush también admite que el cristianismo primitivo tuvo un ímpetu social en el cual jugó un importante papel la segunda venida de Cristo y la esperanza milenial. En lo que denomina “Cristianismo social”, Rauschenbush intuye la presencia de un nuevo tipo de cristiano inserto en las realidades sociales y políticas. Sobre las relaciones entre Iglesia

³⁶⁴ Algunos textos de Walter Rauschenbusch donde expone su teología son: *A Theology for the Social Gospel*, Nashville: Abingdon Press, 1917; *Christianity and the Social Crisis*, Nueva York: The Macmillan Co., 1912; *Social Principles of Jesus*, Nueva York: The Association Press (traducción al castellano: *Los principios sociales de Jesús*, Buenos Aires: La Aurora, 1947. Obras donde se analiza la teología social de Rauschenbusch son: Paul M. Minus, *Walter Rauschenbusch: American Reformer*, Nueva York: Macmillan Publishing Co, 1988; Robert T. Handy, (editor), *The Social Gospel in America 1870-1920: Gladden, Ely, Rauschenbusch*, Nueva York: Oxford University Press, 1966.

³⁶⁵ Walter Rauschenbush, *Christianity and the Social Crisis*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, p. 85. La obra fue publicada por primera vez en 1907 por Macmillan Co.

y Estado, Rauschenbusch³⁶⁶ puntualiza que ambas instituciones subraya la importancia de la colaboración entre ambas. Y señala con claridad:

Cuando la Iglesia implanta la religión, impulsa de ese modo hacia la justicia y enseña las convicciones morales al pueblo, coopera con el Estado creando los más delicados y valiosos elementos del bienestar social y el progreso; pero si entrada en la política para obtener fondos del tesoro público o la política sostiene su doctrina y su ritual, inyectaría una fuerza divisiva y corrosiva en la vida política. La maquinaria de la Iglesia y el Estado deben estar separados [...] Su objetivo común es transformar la humanidad en el reino de Dios.³⁶⁷

En las antípodas del *Social Gospel* que era un brazo del “liberalismo teológico”³⁶⁸ surgió el liberalismo como movimiento reaccionario que se opuso a la ciencia y a las dimensiones sociales del Evangelio. Toma su nombre de una serie de textos publicados en los Angeles, California, en el año 1907 titulados *The Fundamentals*. No satisfechos con las propuestas y orientaciones del liberalismo teológico y del *social gospel*, los fundamentalistas intentaron volver a lo que denominaban “fundamentos de la fe”, reivindicando las clásicas doctrinas cristianas sobre Jesucristo, la salvación, la Biblia, la segunda venida de Cristo, etc. Salvo excepciones, los fundamentalistas se tornaron contrarios al *social gospel*. Una de esas excepciones en el movimiento primigenio fue Charles Erdman, quien publica en uno de los volúmenes de *The Fundamentals*, una comparación entre el cristianismo y el socialismo y sostiene que, aunque de ninguna manera se puede asociar el cristianismo con el socialismo, es nuestro deber extraer las dimensiones sociales del mensaje y práctica de Jesús porque, dice de modo elocuente: “uno como cristiano puede aceptar el nacimiento virginal de Cristo y pese a ello ser un pirata en lo social.”³⁶⁹ Pero salvo estos casos un tanto aislados, en general la tónica del fundamentalismo fue contraria al Evangelio social y fue tomando distancia de sus lineamientos. Podríamos decir que con el Neo-evangelicalismo se retomó la búsqueda de las dimensiones sociales del Evangelio hasta el punto de que, aún las iglesias de cierto corte fundamentalista en América Latina, tienen asumida la acción social como parte de la misión cristiana en el mundo.³⁷⁰ Una instancia clave para esta nueva perspectiva fue el

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 380

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Este movimiento teológico se originó con Friedrich Schleiermacher en Alemania. Representó un intento por dialogar con los intelectuales del siglo XIX que cuestionaban la religión, los milagros y la autoridad de la Biblia. Schleiermacher, contemporáneo de Hegel, desarrolla una teología al calor del movimiento romántico, ubicando a la fe en un campo no accesible para la crítica: el sentimiento de absoluta dependencia de Dios.

³⁶⁹ Charles Erdman usa para “pirata” la palabra *buccaneer*. (bucanero). Véase su artículo: “The Church and Socialism”, *The Fundamentals*, Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1909.

³⁷⁰ Congreso celebrado en Lausana, que produjo el “Pacto de Lausana” en 1974 y que incluye la acción social como parte de la misión de la Iglesia.

llamado *Pacto de Lausana*, celebrado en esa ciudad suiza en 1974. En uno de sus enunciados, dice:

Aunque la reconciliación con el hombre no es lo mismo que la reconciliación con Dios, ni el compromiso social es lo mismo que la evangelización, ni la liberación política es lo mismo que la salvación, no obstante afirmamos que la evangelización y la acción social y política son parte de nuestro deber cristiano. Ambas son expresiones necesarias de nuestra doctrina de Dios y del hombre, de nuestro amor al prójimo y de nuestra obediencia a Jesucristo. El mensaje de la salvación implica también un mensaje de juicio a toda forma de alienación, opresión y discriminación, y no debemos temer el denunciar el mal y la injusticia dondequiera que existan. Cuando la gente recibe a Cristo, nace de nuevo en Su Reino y debe manifestar a la vez que difundir Su justicia en medio de un mundo injusto. La salvación que decimos tener, debe transformarnos en la totalidad de nuestras responsabilidades, personales y sociales. La fe sin obras es muerta. Hech. 17:26,31; Gén. 18:25; Isa. 1:17; Sal. 45:7; Gén. 1:26,27; Sant. 3:9; Lev. 19:18; Luc. 6:27,35; Sant. 2:26-26; Juan 3:3,5; Mat. 5:20; 6:33; 2 Cor. 3:18.³⁷¹

En síntesis: en la historia de la educación en los Estados Unidos se pueden percibir las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la presencia de conceptos teológicos. En una primera época, los elementos teológicos eran muy decisivos en los programas de educación pero luego, bajo influencia de filosofías más pragmáticas, como la de John Dewey, esa fuerza fue disminuyendo. No obstante, eso no significó la total desaparición de las ideas teológicas en la educación, por el contrario, siempre estuvieron presentes las ideas de pecado original, búsqueda de salvación del alma, santidad y preparación para la vida social. Uno de los cambios introducidos en esas nociones teológicas fue en cuanto a la salvación del alma que, de una salvación supraterránea (“salva tu alma del infierno”) mutó hacia una salvación del aquí y ahora. Dentro de esta revisión histórica se destaca la influencia del pensamiento de Walter Rauschenbusch que, a través de su *Social Gospel* bucea en las tradiciones de Israel y de las enseñanzas de Jesús para buscar las raíces sociales del Evangelio. Rauschenbusch destaca la función educadora de la Iglesia que, aunque separada del Estado como institución, debe colaborar con él, propendiendo a una formación integral que produzca ciudadanos con valores éticos y de justicia. Para Rauschenbusch, la Iglesia y el Estado tienen una finalidad que las supera: la humanidad. Ambas instituciones deben llegar a encarnar el ansiado reino de Dios, en el cual la justicia es su estandarte más visible. Si bien el fundamentalismo rechazó estas ideas, el movimiento de Lausana recupera esa dimensión postulando, entre los aspectos de la misión de la Iglesia, el cambio social y político, para el cual la educación es un medio insoslayable.

³⁷¹ Pacto de Lausana, artículo 5 b. http://www.comimex.org/08_lausana.shtml

3.3. La interacción entre Iglesia y Estado en la educación

Hasta aquí hemos visto el papel del Estado y de la Iglesia en la esfera de la educación. El primero, es responsable de distribuir los bienes educativos aplicando lo que Walzer denomina: “igualdad simple” e “igualdad compleja”. La primera, referida a la educación básica. La segunda, corresponde a la educación especializada y superior. En cuanto a la Iglesia, siguiendo la estrategia interpretativa de Walzer, hemos señalado algunos aspectos del papel de la Iglesia en la educación tanto en Calvino como en Estados Unidos, país fuertemente influido por el calvinismo puritano. Ahora, intentamos determinar cómo se deben interrelacionar ambas instituciones en la aplicación de la justicia distributiva de la educación. Deberán definirse qué elementos de la educación deben ser comunes a ambas entidades y qué otros corresponden exclusivamente a la Iglesia y bajo qué circunstancias. El problema es complejo y de difícil resolución porque mientras el Estado debe garantizar la educación laica y en libertad para todos, la Iglesia debe tener la posibilidad de instruir a sus fieles e influir en la sociedad pero respetando la conciencia de los ciudadanos y el pluralismo de valores. En una breve sección dentro de su obra *On Toleration*, Walzer se refiere a la interacción entre Estado e Iglesia en la educación. Sostiene que todos los regímenes domésticos enseñan sus propios valores y virtudes y, seguramente, esa enseñanza compite con los hijos de otros padres o de otras comunidades. Pero la competencia debe ser útil para enseñar la “mutua tolerancia”.

Los maestros del Estado deben tolerar, digo, la instrucción religiosa fuera de sus escuelas, y los maestros de religión deben tolerar que el Estado organice la instrucción en educación cívica, historia política, ciencias naturales y otros temas seculares. Los chicos presumiblemente aprenden algo acerca de cómo la tolerancia obra en la práctica y –cuando los creacionistas, por ejemplo, desafían la instrucción del Estado en biología– también algo de inevitables tensiones.³⁷²

El ejemplo de las ciencias naturales, que Walzer menciona como un ámbito conflictivo de la enseñanza se torna manifiesto con la renovada discusión sobre la oposición evolucionismo vs. creacionismo. Desde los sectores más fundamentalistas en Estados Unidos se lucha por eliminar la enseñanza del evolucionismo en las escuelas o, por lo menos, exigir que el creacionismo sea enseñado como otra alternativa a la visión científica del tema. Cabe recordar que esta discusión fue una de las más virulentas en el pasado, que originó, entre otros motivos, el surgimiento del fundamentalismo estadounidense, típicamente anticientífico. Todavía subsiste la controversia entre creacionismo y evolucionismo. En el siguiente pasaje se introduce la hipótesis creacionista:

³⁷² *On Toleration*, p. 72

Esta es la contraparte de la evolución. Es la declaración de que Dios hizo el universo entero, y creó este planeta y todas las formas de vida que lo habitan en seis días literales, tal y como lo revela Génesis. La creación especial de Adán y Eva, y su subsecuente caída en el pecado, son la base para requerir de salvación para la humanidad—esta salvación es otorgada únicamente a través de Jesucristo. La ciencia verdadera en ningún momento es enemiga de lo que la Biblia relata. Encontramos que las leyes físicas que rigen al universo fueron puestas por Dios para mantener en orden y funcionamiento a Su creación. Una gran cantidad de científicos notables realizaron sus investigaciones y lograron grandes descubrimientos gracias a que entendían que el principio operativo del universo es Dios.³⁷³

La argumentación fundamentalista es simple: la evolución está en las antípodas de la creación. Dios creó todas las cosas y todas las formas de vida en seis días literales. La ciencia verdadera no es enemiga de lo que la Biblia relata. Las leyes físicas que rigen el universo han sido puestas por Dios. Finalmente, se pondera la gran cantidad de científicos notables que, para hacer sus investigaciones, han postulado a Dios como principio operativo del universo. No es este el lugar para encarar una crítica pormenorizada a estos postulados. Pero nos permitimos señalar algunas consideraciones básicas: La evolución es una teoría científica válida como tal. No necesariamente se opone a la idea de un Dios creador, existiendo algunas formas de “evolucionismo teísta” como la que fuera liderada por el jesuita, filósofo y científico Teilhard de Chardin.³⁷⁴ El presupuesto de que Dios creó en seis días literales es no tomar en cuenta que la Biblia no ofrece datos científicos sino que mucho de su lenguaje es meramente descriptivo y no explicativo.³⁷⁵ Una institución religiosa ubicada dentro de un fundamentalismo teológico anticientífico tiene dos caminos posibles en la educación de sus fieles: seguir férreamente adherida a posturas anticientíficas o, por el contrario, admitir que no hay posibilidad de concordancia fácil entre lo que las hipótesis científicas y las expresiones bíblicas que pertenecen a un lenguaje precientífico. El problema no consiste en enseñar una postura religiosa en las escuelas confesionales sino proponer el creacionismo como alternativa científica a la evolución. Como dice Amy Gutmann:

Enseñar el creacionismo como una teoría científica implica enseñar a los niños a aceptar la postura religiosa que considera que las palabras de la Biblia son la verdad revelada por Dios como una explicación científica del origen de las especies. Por otra parte, en una clase de biología, enseñar el creacionismo como

³⁷³ Ruby Villarreal, “Un vistazo a la verdad de la creación”, <http://www.creationism.org/spanish/creacion.htm>. Accedido el 14 de enero de 2009

³⁷⁴ Una de sus obras clave es: *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont Pairó, Buenos Aires: Orbis, 1984.

³⁷⁵ Además, si la existencia del sol —“una lumbrera mayor”— fue creado recién en el cuarto día que, se sobreentiende, marca las horas, cabe preguntar de qué duración eran los días anteriores.

una doctrina religiosa y no como una teoría científica está tan fuera de lugar como enseñar el padrenuestro.³⁷⁶

Los ejemplos presentados por Gutmann son harto elocuentes: no se pueden mezclar los lenguajes científico y religioso. Uno, corresponde al campo de la investigación que somete a pruebas las hipótesis que elabora. El otro, al lenguaje bíblico que es precientífico y mítico.

Otro campo de conflicto en la educación surge del campo de la bioética que plantea interrogantes de difícil resolución que apuntan al comienzo y el fin de la vida. En otros términos, tienen que ver con temas como control de natalidad, la inseminación artificial, el alquiler de úteros, bancos de semen y, por otra parte, la eutanasia. En estas cuestiones, también surgirán divergencias entre la educación estatal y la confesional. En el caso del control de natalidad, particularmente la Iglesia católica ha sido muy tenaz en su rechazo de todo método que considera “antinatural”, proponiendo a sus fieles solamente métodos que denomina “naturales” como es el de los días agénésicos (o infértiles) de la mujer.³⁷⁷ Como axioma o punto de partida, establece que toda relación sexual debe estar abierta a la procreación, porque de otro modo es antiética. Pero, al mismo tiempo, admite que los fieles católicos tengan relaciones en los días en que la mujer no puede quedar embarazada. Este ejemplo pone en evidencia la problemática entre una enseñanza confesional y la enseñanza pública. Así como una escuela religiosa tiene la libertad de enseñar una postura oficial de la Iglesia sobre control de natalidad, el Estado tiene también la libertad de enseñar posiciones más acordes con los avances científicos y el pluralismo.

3.4. Educación y libertad

La educación no es sólo un ámbito en el cual interseccionan la Iglesia y el Estado sino que también implica la necesidad de creación de espacios de libertad para desarrollarla. Este es el tema al que ahora nos abocamos. En este sentido, es importante ver cómo relaciona Walzer la educación con la libertad en un mundo multicultural, aspecto que aparece recurrentemente en sus textos. Pero, a su vez, consideramos útil contrastar su

³⁷⁶ Amy Gutmann, *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 134.

³⁷⁷ Véanse al respecto las encíclicas: *Humanae Vitae* y *Evangelium Vitae* de los papas Paulo VI y Juan Pablo II, respectivamente. Guillermo Hansen, inspirándose en Walzer, considera que el objetivismo cognitivo, la repulsa al pluralismo y la perspectiva legalista son expresiones de intolerancia que se patentizan en el catolicismo integrista con una militante oposición a temas propios de la educación sexual. Guillermo Hansen, “Tolerancia, democracia y fundamentalismo (s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio”, *Cuadernos de teología*, Volumen XXVII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2008, p. 121. Por otra parte, cabe consignar que el protestantismo se ha manifestado siempre mucho más abierto a cuestiones como el control de nacimientos, admitiendo todo tipo de método, siempre y cuando no sea abortivo. Véanse al respecto: André Dumas, *El control de los nacimientos en el pensamiento protestante*, Buenos Aires: La Aurora, 1968, José Grau, *Sexo y Biblia*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1973.

punto de vista con el de John Rawls, el otro teórico de la justicia que representa una visión más liberal.³⁷⁸

3.4.1. La perspectiva de Michael Walzer

Aquí se esbozará cómo puede lograrse un equilibrio entre la Iglesia y el Estado para la implementación de una educación en libertad. El problema que se plantea es el modo pueden coadyuvar ambas entidades en el diseño e implementación de una educación que responda a las sociedades actuales caracterizadas por la búsqueda de justicia y libertad en un ámbito de pluralismo. En “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”³⁷⁹ Walzer trata el tema de la tolerancia, en la que están en juego diferencias culturales y religiosas que afectan el modo de vida de otros. Se trata de grupos que entran en competencia entre sí, en la búsqueda de conversos o de adeptos. Sostiene que hay cuatro modelos de sociedades tolerantes: los grandes imperios multinacionales como lo fueron Persia y Roma; el “Estado binacional o trinacional” como los casos de Bélgica, Suiza, Chipre, Líbano o Bosnia; los Estados-nación; y la sociedad conformada por inmigrantes. En el primer caso, la autonomía imperial tendía a encerrar a los individuos en sus comunidades y mantenerles en el ámbito de una única identidad étnica o religiosa. En segundo caso, los diferentes grupos “deben tolerarse unos a otros y elaborar juntos los términos en los que se debe llevar a cabo su coexistencia.”³⁸⁰ En el caso del Estado-nación, la tolerancia no se ejerce respecto de grupos sino más bien de los miembros de los grupos. Se trata de: “minorías sobre las que normalmente se manejan estereotipos y a las que se permite (de hecho se espera que deseen) formar asociaciones voluntarias, crear organizaciones de ayuda mutua, escuelas privadas, sociedades culturales, editoriales, etc.”³⁸¹ En este modelo, se ve claramente que las asociaciones y organizaciones pueden crear escuelas privadas para difundir su propio *ethos* que no siempre coincidirán con el modelo de enseñanza estatal. El cuarto caso, es el de sociedades conformadas por inmigrantes que han dejado atrás su tierra, su patria, sus costumbres y se insertan en un nuevo lugar. Se agrupan en búsqueda de consuelo, formando pequeños grupos en ciudades, estados y regiones. Los diferentes grupos deben aceptar los distintos puntos de vista de cada uno de ellos y, en lo que se refiere a la educación, dice Walzer:

³⁷⁸ John Rawls (1921-2002), fue profesor en la Universidad de Harvard llegando a ser reconocido como uno de los teóricos más importantes de la filosofía política en vertiente liberal. Algunas de sus obras son: *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971; *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, 1993 y *Justice as Fairness*, Harvard: Harvard University Press, 2001.

³⁷⁹ Michael Walzer, “La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”, *Isegoría/14*, (1996), pp. 37-53

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 42

³⁸¹ *Ibid.*, p. 43

En principio, en las escuelas públicas se enseñan la historia, la ética o las normas cívicas imperantes en el Estado, ya que se entiende que éste no sólo constituye una identidad nacional, sino que posee, asimismo, una identidad política. La historia y la cultura de los diferentes grupos o bien no se enseña en absoluto, o bien (como está ocurriendo últimamente en ciertas zonas de los Estados Unidos) se imparte en dosis equivalentes, de forma “multicultural”.³⁸²

Precisamente el multiculturalismo, un fenómeno muy visible en los Estados Unidos, implica la necesidad de que las ayudas estatales se repartan en forma igualitaria para todos los grupos sociales, incluyendo las ayudas para la educación a través de cuotas y subsidios.

Cuando Walzer enfoca las relaciones entre educación y libertad, su pensamiento se hace receptor del liberalismo clásico. Dice que la libertad y la tolerancia constituyen el núcleo del liberalismo estadounidense.³⁸³ Las escuelas de Estados Unidos enseñan a niños procedentes de todas las diferentes étnias y religiones a ser liberales en este sentido. El liberalismo también es una cultura política sustantiva que tiene sus orígenes en la historia protestante inglesa. Por lo tanto, las escuelas no pueden ser neutrales al respecto. Pero admite que esos hechos “han conducido a algunos grupos que no son protestantes ni ingleses a hacer un llamado para una educación multicultural que presumiblemente no requiere la sustracción de la historia liberal del curriculum sino el agregado de otras historias.”³⁸⁴

3.4.2. La perspectiva de John Rawls

John Rawls no sólo debe ser ubicado dentro de la corriente liberal sino que también en las concepciones deliberativas de la democracia, ya que se refiere a los modos de razonar y a la búsqueda de consensos. En este sentido, su propuesta es definida por él mismo como un “constructivismo político”, el cual, dice: “descansa en su vínculo con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad que una sociedad democrática tiene de garantizar la posibilidad de un consenso entrecruzado acerca de sus valores políticos fundamentales.”³⁸⁵ Rastreando en los orígenes de las ideas democráticas y republicanas modernas, Rawls admite el papel importante que jugó el movimiento de la Reforma Protestante que abrió el juego hacia el ejercicio de la libertad religiosa que, en sus

³⁸² *Ibid.*, p. 45

³⁸³ Véase *On Toleration*, p. 74

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ John Rawls, *El liberalismo político*, trad. Antonio Domènech, Barcelona: Crítica, 2004, p. 121. En adelante: *LP*.

comienzos, fue definida en términos de “tolerancia”. Pero a su juicio, esa apertura hacia la libertad propuesta por la Reforma³⁸⁶, logró su objetivo “puertas adentro”, sin llegar a dejar su sello en la sociedad en general.

El gran problema que encara Rawls es cómo lograr una sociedad estable y justa, compuesta por ciudadanos libres e iguales, cuando están profundamente divididos por escuelas filosóficas, doctrinas religiosas y posturas morales diversas y hasta opuestas. Y, además, cómo vivir democráticamente en una sociedad marcada por el pluralismo y los problemas raciales, étnicos y de género. Para dar una respuesta a estas problemáticas, Rawls procura salir del marco teórico trascendental y metafísico que influyó en la concepción del liberalismo clásico, proponiendo entonces a la “justicia como equidad” a manera de pivote a partir del cual replantear el problema de la vida en sociedades democráticas.

En lo que se refiere específicamente a la educación, Rawls le otorga un lugar importante como proceso formativo para la vida del individuo en la sociedad, proponiendo una educación para la libertad y la igualdad. Veamos los conceptos más sobresalientes de su planteo.

En primer lugar, Rawls reconoce el valor de la educación porque provee al individuo un sentido de su dignidad. Dice:

[...] el valor de la educación no debería ser evaluado sólo en términos de eficiencia económica y bienestar social. La igualdad si no es el más importante rol de la educación para capacitar a una persona a gozar la cultura de su sociedad y tomar para en sus asuntos, y por este medio proveer a cada individuo de un sentido de su propia dignidad.³⁸⁷

Para Rawls, la educación no sólo debe estar diseñada para lograr el bienestar económico y social de los individuos sino para proveerles un sentido de su dignidad como personas.

En segundo lugar, en cuanto a la distribución de los recursos para la educación, Rawls³⁸⁸ sostiene que no deben distribuirse sola o necesariamente de acuerdo a la posibilidad de su retorno en términos de habilidades productivas sino también de acuerdo a su dignidad que enriquece la vida personal y social de los ciudadanos. En esa distribución, Rawls puntualiza la necesidad de tomar en cuenta a los menos favorecidos. Entiende que en una sociedad que progresa, esta última consideración llega a ser cada vez más importante.

³⁸⁶ El texto clave sobre la libertad producido en la Reforma, es el opúsculo de Martín Lutero: *La libertad cristiana*, Buenos Aires: La Aurora, 1983 en la que el reformador alemán desarrolla dos ideas que plantea dialécticamente: “*El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos.*” P. 50. Cursivas originales.

³⁸⁷ John Rawls, *A Theory of Justice, Revised Edition*, Cambridge, Massachusetts, 1999, p. 87

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 92

En tercer lugar, Rawls discute las vinculaciones entre educación y convicciones morales. Dentro de su análisis de la “autonomía y objetividad”, Rawls propone una concepción moral que sea independiente de contingencias naturales y circunstancias sociales accidentales. Entiende que en una sociedad bien organizada nadie debiera oponerse a la instrucción moral que inculca un sentido de justicia. Pero aclara que las instrucciones morales no deben ser resultado de un adoctrinamiento coercitivo. Ninguno de los ideales, principios y preceptos deben aprovecharse de la debilidad humana. El sentido de justicia que tiene una persona no debe ser resultado de un mecanismo psicológico compulsivo, instalado por quienes detentan cierta autoridad y diseñan roles para hacer avanzar sus propios intereses. A modo de definición, dice: “Así, la educación es educación para la autonomía.”³⁸⁹ Esta perspectiva se inscribe dentro de la corriente kantiana que privilegia la autonomía del ser humano. El propio Rawls admite este hecho ya que él mismo dice que al elaborar estos conceptos, sigue “la interpretación kantiana de la justicia como equidad”.³⁹⁰

En cuarto lugar, Rawls reflexiona sobre la educación que toma en cuenta y respeta las diferencias. Distingue cuatro tipos de diferencias: a. diferencias de capacidades y pericias morales e intelectuales; b. diferencias de capacidades y destreza físicas; c. diferencias en las concepciones del bien sostenidas por los ciudadanos (pluralismo razonable); d. diferencias de gusto y preferencias. Esas diferencias, tomando como axioma que todos poseen la misma capacidad para ser miembros de la sociedad, no deben ser usadas como pretexto para la injusticia. Debe haber una “equitativa igualdad de oportunidades educativas”³⁹¹ que facilite a todos los ciudadanos el acceso a una educación adecuada para su desempeño en la sociedad.

En quinto lugar, Rawls muestra una gran preocupación por la influencia negativa de las sectas religiosas en la educación. Al preguntarse si la justicia es equitativa con las concepciones del bien, Rawls afirma que muchos estilos de vida pasan la prueba de la permanencia en la historia. El liberalismo que él propone, debe reconocer un trasfondo equitativo para las diferentes y aún antagónicas concepciones del bien, incluyendo determinadas doctrinas que afirman valores religiosos. El problema surge cuando las sectas religiosas “se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar una vida en común al margen de las influencias indeseadas de ese mundo. Surge entonces un problema acerca de la educación de sus hijos y de las exigencias que el estado puede hacer.”³⁹² En estos casos, el liberalismo político exigiría lo siguiente:

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 452

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ John Rawls, *LP*, p. 217.

³⁹² *Ibid.*, p. 233

[...] que la educación de los hijos incluyera cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y civiles, de modo que, por ejemplo, llegaran a saber que existe en su sociedad la libertad de conciencia, y que la apostasía no es un crimen legalmente perseguible [...] Además, su educación debería prepararles también para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; también debería estimular en ellos las virtudes políticas generándoles el deseo de respetar los términos equitativos de la cooperación social a la hora de relacionarse con el resto de la sociedad.³⁹³

Puede observarse que Rawls no se opone a la educación religiosa siempre y cuando esa formación no implique aislar a los hijos de la sociedad moderna. En todo caso, la educación que reciban debe prepararles para funcionar adecuadamente en una sociedad pluralista en la cual conviven personas de diferentes cosmovisiones. En *La justicia como equidad*, Rawls repite el mismo principio subrayando que la educación de los hijos debe darse dentro de una concepción política:

El interés del Estado en su educación radica en su papel como futuros ciudadanos y se centra, pues, en cosas tan esenciales como que obtengan la capacidad de entender la cultura pública y en participar en sus instituciones, que sean económicamente independientes y miembros autosuficientes de la sociedad a lo largo de toda su vida, y que desarrollen sus virtudes políticas; todo ello entendido desde un punto de vista político.³⁹⁴

Este último aspecto nos conduce a ver, en sexto lugar, las vinculaciones entre educación y concepción política. Para Rawls, una sociedad bien ordenada satisface la condición de plena publicidad de sus actos. Aunque la publicidad por sí sola no pueda garantizar la ausencia de ideología, con ella se consiguen muchas cosas: la gente conoce los principios de la justicia política que satisfacen sus instituciones y, si se acepta la justicia como equidad, se tienen motivos razonables para aceptar esos principios. “Para nuestros propósitos, una consecuencia importante de la condición de publicidad es que confiere a la concepción política un papel educativo.”³⁹⁵ Se parte del presupuesto de que hay un hecho general que surge de la sociología política de sentido común: las personas que crecen en una sociedad bien organizada se formarán una concepción de sí mismos como ciudadanos, desde la cultura pública y de las concepciones de la persona y la sociedad que están implícitas en ella. “Puesto que la justicia como equidad se ha elaborado con ideas intuitivas fundamentales pertenecientes a esa cultura, este papel le es central.”³⁹⁶

³⁹³ *Ibid.*, pp. 233-234

³⁹⁴ John Rawls, *La justicia como equidad*, trad. Andrés de Francisco, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 210

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 167

³⁹⁶ *Ibid.*

3.4.3. Coincidencias y divergencias entre ambos enfoques.

Al comparar a Rawls con Walzer, surgen coincidencias y diferencias. Ambos procuran elaborar una teoría de la justicia que sea útil para las sociedades actuales. Tanto Rawls como Walzer coinciden en la búsqueda de igualdad y libertad como metas a alcanzar a partir de la aplicación de sus propuestas. Pero hay ciertas diferencias. Rawls se inscribe dentro de una tradición liberal y poskantiana mientras Walzer representa, como hemos visto, una perspectiva comunitarista y socialista democrática que, sin embargo, recoge los valores esenciales del liberalismo. Por un lado, Rawls procura aislar el tema de la justicia distributiva y la equidad de sus orígenes teológicos y metafísicos que considera superados en la sociedad de hoy. Por ello es que no encontramos en su exposición demasiadas referencias a las cuestiones religiosas. En la introducción a *El liberalismo político*, puntualiza que su propósito es establecer un fundamento no religioso para la política. Admite la importancia que tuvo la Reforma en el origen histórico del liberalismo en los siguientes términos: “*el origen histórico del liberalismo político (y del liberalismo en general) es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII.*”³⁹⁷ Pero pese a ese reconocimiento, entiende que ya no representa un marco teórico adecuado para el liberalismo político en las sociedades actuales. Y plantea las siguientes preguntas:

*Como antes observé, el problema del liberalismo político es entonces el siguiente: ¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? [...] ¿en qué términos equitativos puede establecerse una cooperación social entre ciudadanos caracterizados como libres e iguales y, sin embargo, divididos por un conflicto doctrinal profundo, ¿cuáles son la estructura y el contenido de la concepción política requerida, si es que en verdad tal concepción política es posible?*³⁹⁸

A partir de estas cuestiones, Rawls recurre entonces a la tradición de Hume y, sobre todo de Kant, para intentar el desarrollo de una justicia como equidad que surja no de reflexiones teológicas sino, como sostuvieron esos pensadores: de un “*orden moral que surge de alguna manera de la naturaleza humana misma, como razón o como sentimiento, y de las condiciones de nuestra vida en sociedad.*”³⁹⁹ Encara, entonces, un enorme esfuerzo de elaboración filosófica que permita fundamentar la justicia como equidad a partir de los procedimientos y no de la aplicación de ciertos principios teológicos universales. Dentro de un liberalismo político para las nuevas sociedades, Rawls reconoce

³⁹⁷ LP, p. 20. Cursivas originales.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 21. Cursivas originales.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 23. Cursivas originales.

que la educación representa una instancia clave. A modo de síntesis propone: que la educación provea al ser humano un sentido de su dignidad como persona; que a la hora de repartir los bienes educativos se tengan en cuenta a los menos favorecidos; que las convicciones morales no sean resultado de un adoctrinamiento coercitivo ya que la verdadera educación es para la autonomía; que las diferencias en términos de capacidades o destrezas de las personas no sean usadas como pretexto para la injusticia ya que debe haber una equitativa igualdad de oportunidades educativas; la educación religiosa tiene su lugar pero debe advertirse el peligro de las “sectas” que se oponen a la cultura del mundo moderno y que impide que los hijos de las familias involucradas reciban una educación en los derechos civiles y constitucionales. Es importante que esos hijos tomen conocimiento de la existencia de la libertad de conciencia y de que la apostasía ya ha dejado de ser un crimen. Finalmente, la educación que propone Rawls está estrechamente vinculada a la concepción política y propende a la libertad de los ciudadanos.

En cuanto a Walzer, manifiesta el mismo temor hacia el peligro de las sectas religiosas y su fundamentalismo, tal como hemos observado en el análisis de *On Toleration*. Pero, a diferencia de Rawls –que da a entender que la influencia de lo religioso ya ha sido superada– Walzer rescata los valores de la religión ha tenido en Occidente, particularmente a través del judaísmo y el cristianismo, de modo más específico en este último caso, del protestantismo británico y estadounidense. Esos valores y esas tradiciones tienen todavía un lugar importante en el imaginario social de las comunidades, aspecto que Walzer resalta. Otro rasgo que distingue a Rawls de Walzer es que mientras éste último está más interesado por la tolerancia en sociedades multiculturales, Rawls pone el énfasis en las libertades individuales y está preocupado por los componentes negativos de las “sectas religiosas”.

En síntesis: la interacción entre Iglesia y Estado en la esfera de la educación implica la necesidad de articular un programa de formación que logre el difícil equilibrio entre justicia y libertad, que sea el fruto del diálogo respetuoso entre Iglesia y Estado estableciendo núcleos comunes y respetando aspectos que, en su esencia, son patrimonio particular de cada religión. Ambas deben colaborar en la formación de ciudadanos que, más allá de sus convicciones religiosas coadyuven en la formación de una sociedad justa y equitativa que da oportunidades de educación a todos. Se trata de implementar una nueva educación que, en términos del pensador francés André Biéler implica:

[...] una iniciativa educativa que trate con el desarrollo común de las naciones y la creación de ciudadanos dedicados al desarrollo de la comunidad emergente en el mundo. El desarrollo de un verdadero sentido de ciudadanía del mundo requiere

antes que todo el reconocimiento de la legítima existencia de una sociedad plural a escala internacional.⁴⁰⁰

Corresponde ahora analizar la justicia educativa con relación al papel del Estado en la distribución de las plazas disponibles para el alumnado y el otorgamiento de los cargos directivos y docentes.

3.5. Justicia educativa en la distribución de plazas

El papel del Estado para lograr una justicia distributiva en el campo de la educación es irrenunciable. El Estado debe promulgar leyes conducentes a facilitar el acceso al estudio para todas las capas sociales de la nación, privilegiando a quienes poseen menos recursos para ello. Debe, también, incrementar su presupuesto educativo para el sostenimiento del sistema a todos los niveles y en todos los aspectos: personal docente, programas, edificios, equipamiento, bibliotecas, etc. Y, finalmente, debe velar para que las plazas educativas estén abiertas y satisfagan las demandas de quienes necesitan recibir educación para un mundo cada vez más especializado y competitivo. Walzer subraya que, en principio, los bienes educativos no debieran ponerse a la venta. Pero de hecho, eso es lo que sucede, entre otras razones, porque se trata de bienes escasos.⁴⁰¹ Por lo cual, propone que la venta puede ser tolerable siempre y cuando no produzca enormes ventajas sociales.

Aquí, como en otras áreas de provisión comunitaria, mientras más fuerte sea el sistema público más tranquilos podemos estar con respecto al empleo del dinero dentro de tal sistema. Tampoco hay muchos motivos para preocuparse por esas escuelas privadas que ofrecen educación especializada, siempre y cuando ofrezcan becas de manera abundante y existan rutas alternativas hacia cargos públicos y privados.⁴⁰²

3.6. Justicia educativa en la asignación de cargos

⁴⁰⁰ André Biéler, *The Politics of Hope*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 133.

⁴⁰¹ Jon Elster define que un bien es escaso cuando no hay suficiente cantidad para satisfacer las demandas de una sociedad en creciente expansión. La escasez puede ser natural, casi natural o artificial. La primera, es cuando no hay nada que alguien pueda hacer para aumentar la oferta. La escasez casi natural surge cuando la oferta podría incrementarse hasta el punto de satisfacer la necesidad mediante acciones voluntarias de los ciudadanos y, finalmente, es artificial cuando el gobierno pone a disponibilidad de cuantos lo necesiten un beneficio determinado. Las vacantes de estudio corresponderían, en este caso, a una escasez artificial. *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargos necesarios*, Barcelona: Gedisa, 1994, p., 33

⁴⁰² *SJ*, p. 219

La justicia distributiva de la educación tiene que ver también con los mecanismos mediante los cuales se asignan cargos directivos y docentes para las escuelas, institutos y universidades. La equidad en las nominaciones para esos cargos se relacionan con aspectos tan claros como evidentes: llamados a concursos sin distinciones de ideologías, religión, etnicidad o clase social. Los cargos docentes deben ser desempeñados por quienes demuestren la mejor formación, independientemente de esos factores mencionados que militan en contra de la equidad. En el caso concreto de países como la Argentina, tan fuertemente marcada por el clientelismo político, es fundamental el rol del Estado para velar sobre los modos en que se procede a un llamado a concurso, a fin de que el otorgamiento de un cargo no implique favorecer a quienes están alineados con el gobierno de turno antes que tomar en cuenta la formación profesional y la idoneidad de los postulantes. Esto evitaría lo que el siguiente peligro señalado por Walzer:

Cualquier subordinación adicional de la escolaridad a propósitos políticos menoscaba la fuerza de la escuela, el éxito de su mediación, y con ello el valor de la escolaridad como un bien social. En última instancia, que los alumnos y los maestros se van sometidos a la tiranía de la política, redundaría en un deterioro de la igualdad y no en su ampliación.⁴⁰³

Walzer también se refiere a esta dimensión de la justicia distributiva en la educación cuando, dentro de la quinta esfera referida a “el cargo”, Walzer toma distancia de un liberalismo que deja todo en manos de los individuos quienes no deben ser obstaculizados en la búsqueda de su lugar en la estructura social según sus facultades. Dice Walzer:

No obstante, este resultado feliz requiere, de hecho, el trabajo positivo del Estado; administración de exámenes, establecimientos de criterios para la capacitación y la certificación, regulación de procedimientos de búsqueda y selección. Sólo el Estado puede contrarrestar los efectos particularizadores de la discreción individual, del poder del mercado, del privilegio corporativo y garantizar a cada ciudadano oportunidades iguales que puedan ser medidas con parámetros universales.⁴⁰⁴

3.7. Observaciones críticas

Hasta aquí, hemos analizado la educación como una esfera de la justicia en la cual interactúan la Iglesia y el Estado. En esa esfera, cada institución desarrolla su propio modelo educativo que, en ocasiones, entra en conflicto con el otro. La exposición

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 226

⁴⁰⁴ *SJ*, p. 132

desarrollada por Walzer se basa en relacionar la educación básica con la igualdad simple y la educación superior con la igualdad compleja. También hemos hecho referencia a la educación en Calvino con la creación de la Academia de Ginebra y la influencia teológica de sesgo reformado que se dio en los Estados Unidos por lo menos hasta los años 1950. Corresponde ahora formular algunas observaciones críticas al planteo de Walzer.

En primer lugar, la articulación que Walzer hace de las distintas esferas de la justicia parte del axioma de que las mismas son autónomas entre sí. Esa autonomía permite la pluralidad de modo que la justicia se transforme en un principio de radical aplicación. Tal autonomía, sin embargo, no parece tan absoluta y se pueden advertir ciertas superposiciones. Para el tema de la educación, aunque es una esfera en sí misma, el tema también aparece en la quinta esfera, referida al cargo.

En segundo lugar, Walzer admite que dentro de cada esfera distributiva se pueden encontrar diferentes comprensiones de los bienes sociales.⁴⁰⁵ Reconoce que en ocasiones las perspectivas de los miembros de una comunidad histórica no siempre coinciden y que en la actualidad puede haber un número creciente de Estados donde las sensibilidades y visiones no sean compartidas de modo automático. A pesar de que Walzer admite este problema, como dice Tyler Roberts⁴⁰⁶ se necesita una mayor elucidación y análisis del problema. Surgen preguntas que tienen que ver con lo que sucede cuando no hay comprensiones compartidas con respecto al valor de la diversidad cultural y la autonomía local. Y, también, si hay una simple comprensión a la cual podamos apelar para determinar de qué modo los bienes educativos podrían ser distribuidos en escuelas públicas.

En tercer lugar, aunque la argumentación de Walzer es clara y coherente, los ejemplos con que intenta ilustrar sus principios son tomados de contextos históricos y geográficos distantes. En efecto, se refiere a la educación en la casa de los jóvenes aztecas, un relato talmúdico y el ejemplo de la educación en Japón. Por tal razón, nos hemos visto impulsados a complementar su visión de la educación, analizando el modelo de Calvino y las características de la educación en Estados Unidos, sobre todo por la importancia que Walzer otorga a las tradiciones protestantes, particularmente calvinistas. Un trabajo pendiente sería analizar la problemática similar que surge del análisis de la educación en países con influencia católica romana, como es el nuestro.

En cuarto lugar, otro aspecto crucial es la determinación de los límites de quienes detentan el poder político y económico y ejercen influencia en los programas educativos en una nación determinada. La exposición de Walzer no dice nada sobre cómo establecer los límites de la injerencia del Estado en la educación a fin de que ella sea plenamente accesible para todos, en otras palabras, para materializar una distribución de la justicia en

⁴⁰⁵ *SJ*, pp. 28-29

⁴⁰⁶ Tyler T. Roberts, "Michael Walzer and the Critical Connections", *Journal of Religious Ethics*, vol. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Knoxville, Fall 1994, p. 342

este ámbito. Como hemos visto, la educación pública tuvo tres dimensiones conceptuales: el “monopolio estatal en la educación”, que respondía a la influencia de la concepción socialista; la principalidad del Estado en la educación, que aceptaba la educación privada pero como supletoria de la función del Estado; y la principalidad del Estado en el sentido de adjudicador de responsabilidades y, a su vez, limitativo del Estado educador. El concepto de educación pública entra en crisis a partir de la decadencia del Estado de bienestar, hecho que no parece ser tomado en consideración por parte de Walzer.

En quinto lugar, el desarrollo de la argumentación de Walzer destaca la participación de la sociedad civil para lograr una justicia distributiva y, a la vez, subraya el papel del Estado de bienestar en el logro de tal objetivo. El tema tiene que ver con las difíciles relaciones entre Estado y sociedad civil y constituyen, como señala Ramón Feenstra⁴⁰⁷ una de las preocupaciones principales de Walzer en su filosofía. Se trata de una relación compleja y dialéctica en la cual la sociedad democrática necesita del Estado y este último necesita de la primera. A pesar de la claridad expositiva y la innovación propuesta por Walzer “en el análisis de la relación entre Estado y Sociedad Civil obvia que el primero goza de una institucionalización y una fuerza de la que carece el segundo y que hace difícil una fácil retroalimentación entre ambos espacios como propone su teoría.”⁴⁰⁸ Esa misma debilidad se puede advertir en la relación entre Iglesia y Estado en el área de la educación.

En sexto lugar, si bien Walzer se esfuerza por distinguir entre las esferas de la justicia como estrategia para que no haya dominación de unos sobre otros, parece imposible no integrar de alguna manera esas esferas a la hora de su implementación política. Como señala Paul Ricoeur:

La reticencia del autor a decirnos más resulta de la postura mayor de su obra, que está en la vigilancia de las fronteras, como si la preocupación por fundar, o integrar el vínculo social más vasto, ocultara la tarea de combatir los monopolios y las tiranías, como si, pero esto ya es mi interpretación personal, toda la empresa de fundación estuviera condenada a hacer pérfidamente el juego a la magia de la conversión. Pero, ¿una teoría exclusivamente preocupada por diferencias las esferas puede evitar la cuestión de la integración de estas esferas en un mismo cuerpo político?⁴⁰⁹

Para la esfera de la educación, esta observación del filósofo francés implicaría un esfuerzo adicional por parte de Walzer para integrar esa esfera con otras como la membresía, el bienestar, el oficio, el trabajo el poder político y el dinero. Un indicio de la necesidad de integración la hemos visto cuando al tratar la esfera de “el cargo” dice que el

⁴⁰⁷ Ramón A. Feenstra, “El concepto de sociedad civil en el pensamiento de Michael Walzer”, *Jornades de Foment de la Investigació*, Universitat Jaume, p. 6.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 9

⁴⁰⁹ Paul Ricoeur, *Lo justo*, 2da. Edición, trad. Agustín Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós editores, 2003, p. 132

Estado tiene un trabajo positivo en la administración de exámenes, los criterios de entrenamiento y certificación, aspectos que corresponden, esencialmente, a la educación.⁴¹⁰

En séptimo y último lugar, Walzer se posiciona en un comunitarismo que, a diferencia del liberalismo clásico (John Locke) o contemporáneo (John Rawls), critica la tendencia de reducir al Estado a una mínima expresión en el campo educativo, preocupándose casi exclusivamente en el individuo. Por lo tanto, al mismo tiempo que privilegia la participación comunitaria, aboga por una participación activa del Estado a fin de hacer posible una justicia distributiva en la que se evite el totalitarismo y el dominio de unos sobre otros en esa esfera. Todo el planteo tiene como meta final que la educación sea un bien social que no se torne en una mera reproducción de la sociedad tal como es, sino que incida sobre ella con vistas a su transformación en una sociedad solidaria e integradora.

Conclusión

En el presente trabajo hemos investigado las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer. La misma tiene como eje central las esferas de la justicia en las cuales se distribuyen los bienes sociales tal como son definidos por las comunidades a lo largo de la historia. Nos hemos centrado en tres esferas: la gracia divina, la seguridad y el bienestar y la educación. Al finalizar esta investigación podemos sintetizar las siguientes conclusiones.

⁴¹⁰ *SJ*, p. 131

En primer lugar, en la esfera de la gracia divina las relaciones entre Iglesia y Estado son analizadas por Walzer a partir de un enfoque histórico de lo que sucedió en la revolución de Inglaterra del siglo XVII, en la cual los puritanos calvinistas tuvieron un rol protagónico indiscutible. Por tal razón, fue necesario indagar en el modo en que Martín Lutero y Juan Calvino entendieron la “gracia de Dios” en su vinculación con lo social y lo político. Ambos reformadores fueron claros en separar la Iglesia del Estado y, tanto el uno como el otro, remitieron ambas instituciones a la soberanía y al gobierno de Dios. En las cuestiones políticas, Calvino tiene un pensamiento mucho más rico y comprensivo que Lutero en cuanto al papel del Estado en la sociedad, considerándolo como una manifestación de la “gracia general” de Dios. Si bien no puede afirmarse que Calvino desarrolla plenamente una “teoría política” en términos modernos, su impronta como abogado y su formación en humanidades le permite vincular mejor que Lutero a la Iglesia con el Estado desarrollando en Ginebra una praxis política de vastos alcances. El aporte de Calvino a la política ha sido estudiado ampliamente, destacándose el modo en que el reformador francés fue articulando su pensamiento político hasta materializarlo en Ginebra. A diferencia de los anabaptistas de su época, la política para Calvino es una manifestación de la gracia general de Dios que ordena la vida social y política. El problema de la gracia divina surge cuando una mayoría religiosa –como fue el caso de los puritanos ingleses– se constituyen en “monopolizadores de la gracia”, posición de liderazgo que fácilmente torna a la institución religiosa en intolerante para con los “herejes” o “disidentes”. Por tal razón, a la Iglesia le cabe el desafío de ser tolerante en un mundo cada vez más pluralista. La separación entre Iglesia y Estado en los regímenes modernos tiene como uno de sus objetivos negar el poder político de las instituciones religiosas a partir de la presunción de que, potencialmente, ellas son intolerantes. Por otra parte, en esa esfera de gracia divina surge un desafío mutuo tanto para Iglesia como para el Estado. Se trata, concretamente, de cómo se vinculan, se complementan y respetan entre sí ambas instituciones frente a lo que Rousseau denominó “religión civil” ya que, como señala Walzer, la intolerancia también puede surgir en ese ámbito sobre todo si se toma en cuenta que ella no está destinada a substituir la religión sino ser un medio idóneo para la socialización.

Entre las críticas que hemos esbozado al planteo de Walzer sobre la esfera de la gracia divina se destacan dos: la primera, consiste en que mientras Walzer postula a las esferas como ámbitos autónomos de distribución de la justicia, en su exposición no puede evitar poner de manifiesto la interacción de las esferas. Por ejemplo, en la gracia divina también entran las esferas de lo político, la membresía, la seguridad y el bienestar, por lo cual queda en evidencia la superposición de esferas distributivas que implica que la igualdad compleja elaborada por Walzer exige una revisión para dar cabida a un análisis interesférico de la justicia. La otra crítica apunta a que a pesar de que Walzer da

importancia al impacto de las tradiciones religiosas en el pensamiento social y político de Occidente, en sus textos no parece que las comunidades religiosas actuales reflejen un poder viviente.

En segundo lugar, la esfera de la seguridad y el bienestar es analizada por Walzer como una forma de igualdad compleja en la cual el Estado tiene un papel protagónico ya que su responsabilidad es garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos. Para ello, Walzer propone un Estado fuerte ya que sin coacción no es posible lograr la seguridad y el bienestar. Un tema importante que ha surgido de la investigación sobre el particular, se relaciona con el uso de la violencia por parte del Estado tanto para la seguridad interna como para la externa. En este último caso, ha sido importante discutir el tema de la guerra justa que es uno de los tópicos que hemos desagregado de su obra *Just and Unjust Wars*, donde plantea que una guerra es justa cuando están en juego la independencia política, la libertad de la comunidad y la vida humana. Walzer rechaza el pacifismo porque puede tornarse en una rendición disfrazada y no otorga ninguna protección a los hombres, mujeres y niños que son víctimas de las guerras. La Iglesia también tiene un papel en la esfera de la seguridad y el bienestar. En esta cuestión el pensamiento de Walzer se remonta a la tradición del Antiguo Testamento, destacando el éxodo como paradigma de liberación. Ese paradigma es tomando por Walzer a partir del aporte de la teología de la liberación, particularmente de Gustavo Gutiérrez y José Severino Croatto. Para Walzer, el éxodo significa un modelo de proceso revolucionario en el cual se invita a un pueblo esclavizado a encarar la salida desde una situación de opresión hacia la “tierra prometida” pasando por el desierto. Este enfoque de Walzer sobre el éxodo se complementa con su estudio de los profetas de Israel como críticos sociales y el tratamiento de las “guerras santas”.

El enfoque de Walzer sobre los profetas es legítimo e iluminador ya que destaca el mensaje de los profetas que critican las injusticias sociales y la explotación de los pobres por parte de los ricos. Pero hay una dificultad que surge al contrastar la teoría de la justicia que elabora y el ejemplo de los profetas ya que, mientras Walzer sostiene que no hay principios universales de justicia sino que cada comunidad humana define los bienes sociales a distribuir con equidad, recurre a los profetas de Israel que representan una justicia universal que surge de la revelación de Dios y que no es fruto de la discusión de un grupo humano determinado. En otras palabras: mientras Walzer sostiene que no hay principios universales de justicia recurre a un modelo que expresa exactamente lo contrario. En cuanto a las guerras santas, se destaca la discusión realizada entre Walzer y el teólogo John Yoder. Este último, inscripto dentro de la corriente menonita y, por lo tanto, pacifista, cuestiona el abordaje que Walzer hace de la conquista de Canaán. El tema de la guerra santa plantea a la Iglesia un serio problema que consiste en aceptar la violencia como medio de cambio social y político. El caso estudiado por Walzer es el de la

revolución inglesa del siglo XVII que tuvo a los puritanos como sus protagonistas que usaban un lenguaje e imágenes propios de la guerra: Dios como hombre de guerra, Cristo como capitán, la vida cristiana como combate y militancia. Pero el tema de la guerra no se limita a una cuestión meramente histórica, sea de la “guerra santa” de Israel en la conquista de Canaán o la revolución inglesa impulsada por los puritanos. Se extiende a los tiempos actuales en los cuales la “guerra preventiva” llevada a cabo por Estados Unidos en Irak plantea un serio problema a ser dilucidado desde la filosofía política, cosa que de un modo seminal realiza Walzer al pronunciarse en contra. La esfera de la seguridad y el bienestar también se constituye en un ámbito de interacción de la Iglesia y el Estado que obliga a ambas instituciones a delimitar claramente sus esferas de acción que, clásicamente, ha consistido en conceder al Estado la atención médica y a la Iglesia el cuidado del alma. En su planteo sobre esa interacción, Walzer indica que las instituciones religiosas pueden constituirse en un brazo para la puesta en práctica de las políticas sociales lideradas por el Estado.

En tercer lugar, hemos analizado la esfera de la educación. Walzer se refiere a la igualdad simple y la igualdad compleja en la distribución justa de los bienes educativos. La primera está referida a la escolaridad básica mientras la segunda se vincula a la educación especializada. La aplicación de la equidad en la distribución de los bienes educativos implica, en la práctica, que nadie debería ser privado del acceso a la educación básica. Todo futuro ciudadano tiene el derecho de recibir una formación básica que el Estado debe garantizar considerando esa necesidad como único criterio. Pero la educación no finaliza en el estadio elemental o básico sino que continúa con los niveles de especialización para los cuales es necesario implementar una igualdad compleja. En este caso no hay que tener en cuenta solo el interés o la capacidad de los aspirantes, dado que pueden ser muchos. Los estudiantes deben calificar para acceder a una educación especializada generándose un inevitable “monopolio de los talentosos”. En todo caso, el límite para ese monopolio será que las diferencias que se encuentren y se privilegien deben ser intrínsecas al trabajo y no al *status* social que el mismo implica. Walzer resalta el papel del Estado en la educación ya es el que establece el carácter general de los planes de estudio, supervisa los procesos de certificación aunque, a su vez, esa injerencia debe ser limitada por la integridad de las cuestiones académicas, el profesionalismo de los maestros, el principio de consideración equitativa y un esquema asociativo que provea la actividad política y democrática. Por su parte también la Iglesia participa de la esfera de la educación, hecho que hemos ilustrado con el modelo que Calvino implementó en Ginebra y la educación desarrollada en Estados Unidos, Calvino crea la Academia de Ginebra como una forma de educación que representaba un equilibrio entre teología, artes y ciencias. Significó una innovación pedagógica de vanguardia que superaba esquemas medievales y que, no se reducía al horizonte doctrinal, sino que también se interesaba en

lo político, lo económico y lo social, insistiendo en una educación gratuita para todos destinada al bienestar tanto de la Iglesia como del Estado.

En lo que concierne a la educación en los Estados Unidos hemos destacado el lugar de la “escuela dominical” en la formación básica de los niños y la influencia de la religión en la primera mitad del siglo XIX. Una figura clave en la educación americana fue el filósofo John Dewey, cuyo pensamiento fue influyente hasta la década de los años 1950 cuando recibe fuertes críticas por parte de los adversarios de la educación progresista. En tiempos recientes, el pedagogo Thomas Popkewitz ha investigado las reformas educativas en ese país, llegando a la conclusión de que todavía las ideas teológicas ejercen cierto influjo en el imaginario social estadounidense. En forma tangencial, Popkewitz hace referencia a la importancia que tuvo el *Social Gospel*, movimiento religioso liderado por Walter Rauschenbush que, siguiendo las orientaciones del teólogo alemán Albrecht Ritschl, de tendencia kantiana, procuró instaurar el reino de Dios a través del involucramiento social y político de la Iglesia. Las ideas de Rauschenbusch se anticiparon a las teologías de la liberación y al “Pacto de Lausana” de 1974, en el cual las iglesias evangélicas del mundo se pronunciaron a favor de una misión que no se reduce a la mera evangelización sino que también incorpora la liberación social y política.

La esfera de la educación también se constituye en un campo de conflicto en la interacción de la Iglesia y el Estado. Este último debe garantizar la educación laica y en libertad para todos. La Iglesia debe tener la posibilidad de instruir a sus fieles y de generar sus propias instituciones educativas pero debe hacerlo respetando la conciencia de los ciudadanos y el pluralismo de valores. El conflicto surge cuando en el campo de las ciencias naturales o las ciencias biológicas se tratan temas como la evolución y el creacionismo. Desde los sectores fundamentalistas ha surgido una tendencia marcadamente anticientífica que postula al creacionismo como una alternativa al evolucionismo. En este caso, el problema radica en convertir la Biblia en un texto científico cuando en rigor se trata de un libro cuyo lenguaje es precientífico y mítico. Lo mismo sucede en el campo de la bioética con temas tan actuales como controversiales: el comienzo de la vida, el control de la natalidad y la inseminación artificial. Este campo de controversia implica que mientras la Iglesia debe respetar al Estado en sus programas de educación, el Estado también debe tolerar que la Iglesia enseñe a sus fieles sus propios puntos de vista que, a veces, pueden divergir de la enseñanza general. Se trata, en todo caso, de una mutua tolerancia entre ambas instituciones. Finalmente, la educación debe constituirse en un ámbito de libertad en el cual la Iglesia y el Estado coadyuven para el diseño y la implementación de una educación que responda a las necesidades actuales: justicia, libertad y pluralismo. En este sentido, tanto la teoría de Walzer como la de John Rawls resultan coincidentes aunque con ciertos matices diferentes, ya que mientras este último enfatiza las libertades individuales, Walzer está más interesado en la tolerancia en

sociedades multiculturales, el papel de la comunidad y la importancia de los valores religiosos. La justicia educativa se plasma en aspectos concretos: la distribución de plazas y la asignación de cargos docentes y directivos. Como observaciones críticas al planteo de Walzer sobre la educación, debemos decir que los ejemplos que presenta para ilustrar sus principios son tomados de una historia y una geografía muy lejanas a la actualidad y su exposición no dice nada en cuanto a establecer los límites del Estado en la educación.

La teoría de la justicia planteada por Michael Walzer representa un enorme esfuerzo por esbozar una práctica de la justicia que tienda a ser equitativa y evite la dominación de unas personas sobre otras. El eje central de su planteo radica en la pluralidad de esferas de justicia como un modo de evitar que las personas dominen a las otras en todos los ámbitos de la realidad social. Al pluralizar las esferas de distribución de los bienes sociales Walzer postula una democratización de los bienes sociales de manera equitativa.

Michael Walzer ha sido estudiado ampliamente en los círculos académicos mundiales como un representante del comunitarismo. No obstante, es difícil encontrar análisis que definan adecuadamente la interacción de la Iglesia y el Estado en la justicia distributiva de los bienes sociales analizando la importancia que él le ha dado a la religión y a la teología en sus varias expresiones. El presente trabajo ha intentado llenar en algo esa laguna, ya que a pesar de que las esferas de distribución sean numerosas –once en el planteo de Walzer– en la distribución frecuentemente tienen un papel fundamental la Iglesia y el Estado. Se trata de instituciones que han sido separadas teóricamente desde la Reforma Protestante y el liberalismo pero tal separación de ningún modo significa desconocer que interactúan entre sí en todas las esferas, particularmente la gracia divina, la seguridad/el bienestar y la educación. El problema radica en que una Iglesia que represente la mayoría religiosa en una sociedad puede tornarse fácilmente en una religión intolerante y, a su vez, un Estado que no reconoce la libertad en todas sus manifestaciones deviene en totalitario. La justicia distributiva de los bienes sociales requiere de la interacción respetuosa y equilibrada de la Iglesia y el Estado para el bien de la sociedad como un todo. La presente investigación ha tenido como objeto explorar las dificultades de esas relaciones tal como aparecen de modo explícito o implícito en la teoría de la justicia elaborada por Michael Walzer.

BIBLIOGRAFÍA

A. Textos de Michael Walzer (en orden cronológico)

- (1965) WALZER, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study of the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press (*La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires: Katz editores, 2008)

- (1970). *Obligations. Essays on Disobediencia, War, and Citizenship*, Harvard: Harvard College (*Obediencia y desobediencia civil en una democracia*, Buenos Aires: Edisar, 1976)
- (1977). *Just and Unjust Wars*, Basic Books (*Guerras justas e injustas*, Barcelona: Paidós, 2001)
- (1977). "The Obligation to Disobey", *Ethics*, vol. 77, Nro. 3, pp. 163-175
- (1983). *Spheres of Justice*, Basic Books, (*Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1997)
- (1985). *Exodus and Revolution*, Basic Books (*Exodo y revolución*, Buenos Aires: Per Abbat, 1985)
- (1987). *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press (*Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993)
- (1988). *The Company of Critics*, Basic Books (*La compañía de los críticos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993)
- (1992) Michael Walzer, "The Idea of Holy War in Ancient Israel", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, 1992, pp. 215-228.
- (1992). "A Reply to John Yoder", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, 1992, pp
- (1994). *Tick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press (*Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza, 1994)
- (1994). "Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting", *Journal of Religious Ethics*, Nro. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Knoxville, 1994, pp. 401-405
- (1995). (en colaboración con David Miller). *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford: Oxford University Press (*Pluralismo, justicia e igualdad*, Buenos Aires: FCE, 1997)
- (1995). "The Idea of Holy War in the Ancient Israel", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, pp. 215-228
- (1996) "La crítica comunitarista del liberalismo", *Revista Ágora*, Nro. 4, verano de 1996, pp. 53-71.
- (1996) "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural", *Isegoría/14*, (1996), pp. 37-53
- (1997). *On Toleration*, Yale University Press, 1997 (*Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998)
- (2001). *Guerra, política y moral*, traducción e introducción Rafael Grasa, Barcelona: Paidós
- (2004). *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*, Madrid: La Balsa de la Medusa. (original alemán 1999)
- (2004). "Just and Unjust Occupations", *Dissent*, Winter 2004. <http://dissentmagazine.org/article/?article=400>. Accedido el 30 de diciembre de 2008.
- (2006). "Sobre la Guerra. Entrevista a Michael Walzer", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 1, pp. 149-157

B. Textos que interpretan el pensamiento de Walzer sobre el tema:

- ARRIBAS, Sonia. "Democracia y valores sociales: una diagnosis sobre nuestras sociedades (sobre la labor interpretativa de Michael Walzer)", *Reflexão*, vol. 24, 1999, pp. 67-80

- BOUNDS, Elizabeth M. "Conflicting Harmonies. Michael Walzer's Vision of Community", *Journal of Religious Ethics*, Nro. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Knoxville, 1994, pp. 355-374
- COHEN, Joshua. "El Comunitarismo y el Punto de Vista Universalista", *Revista Ágora*, Nro. 4, verano 1996
- COMANDUCCI, Paolo. "La igualdad liberal", Ponencia presentada en la facultad de derecho de la Universidad de Buenos Aires, 7 de agosto de 1995. *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*.
www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N2-
- ESCAMEZ, Sebastián. Modelos de tolerancia." http://portal.uam.es/portal/page/portal/UAM_ORGANIZATIVO/Departamentos/CienciaPoliticaRelacionesInternacionales/publicaciones%20en%20red/working_papers/archivos/43_2005.pdf
- FEENSTRA, Ramón A. "El concepto de sociedad civil en el pensamiento de Michael Walzer", *Jornades de Foment de la Investigació*, Universitat Jaume.
- GATIS, José. "La teoría política de Juan Calvino", <http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf>, pp. 3 y 4. Accedido 31 de octubre de 2008
- GRASA, Rafael. "Introducción a Michael Walzer", en Michael Walzer, *Guerra, política y moral*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Paidós, 2001
- GUTMANN, Amy. "La justicia a través de las esferas", en David Miller y Michael Walzer (compiladores), *Pluralismo, justicia e igualdad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 1997
- KOZLAREK, Oliver. "Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?", *Signos filosóficos*, I.1, junio de 1999, pp. 226-234
- KUPFER, Sara M. *Michael Walzer's Moral Critique of American Foreign Policy in the Context of the Pos-War American Foreign Policy Debate*, Thesis of Master of Arts, College of Arts and Science of Ohio University, 2003
- MARQUES, Edgard. "Pluralismo cultural e justiça social: Uma critica ao comunitarismo de Michael Walzer", *Reflexão*, vol. 24, Nro. 73, 1999, pp. 53-60
- MARRAMAIO, Giacomo. *Cielo y tierra*, trad. Pedro Miguel García Fraile, Barcelona: Paidós, 1998
- MARRAMAIO, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires: Katz editores, 2006
- MILLER, David y Michael Walzer (compiladores). *Pluralismo, justicia e igualdad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 1996
- MORA MOLINA, Juan Jesús. "Sobre la guerra. Entrevista a Michael Walzer", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 1, 2006, pp. 149-157

- MORA MOLINA, Juan Jesús. "Sobre la guerra. Entrevista a Michael Walzer", *Revista Internacional de Pensamiento Político* | Época, vol. 1, 2006, pp. 149-157
- MORENO, Álvaro y Fernando García, "El Estado comunitario. Una aproximación a las bases filosóficas", *Cuadernos de economía*, Nro. 39, 2003,
- MYER, Robert. "How Complex is Complex Equality", Loyola University, Political Science Department: www.mpsa04.proceeding.82909.pdf
- MYER, Robert. "How Complex is Complex Equality", Loyola University, Political Science Department: www.mpsa04.proceeding.82909.pdf
- NAVARRETE POBLETE, Jorge. "Michael Walzer y 'Igualdad Compleja'", www.red21col/Articulos/tro1.pdf. Accesado el 27 de mayo de 2008. 12.30 hs.
- NAVARRETE POBLETE, Jorge. *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*, Santiago: Universidad Bolivariana, 2006
- ROBERTS, Tyler T. "Michael Walzer and the Critical Connections", *Journal of Religious Ethics*, Nro. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Knoxville, 1994, pp. 333-353
- STASSEN, Glen. "Michael Walzer's Situated Justice", *Journal of Religious Ethics*, Nro. 22.2, Georgetown: Georgetown University, Brown University, Emory University, University of Virginia, University of Tennessee, Knoxville, 1994, pp. 375-399
- VAN TIL, Kent A. "Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres", *Calvin Theological Journal*, vol. 40, Nro. 2, noviembre 2005
- YODER, John. John Yoder, "Texts that Serve or Texts that Summon? A response to Michael Walzer", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Nro. 2, 1992, p. 230

C. Otros textos citados

- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*, trad. Antonio Piñero, Madrid: Trotta, 2006
- AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. Flavio Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008
- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta, Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid: Trotta, 2006
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Adriana Hidalgo editora, 2007
- AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. México: FCE, 2001
- ALFAYA, Javier. Prólogo a Thomas Mann, *La montaña mágica*, volumen I, trad. Mario Verdaguer, Madrid: El Mundo, Unidad Editorial S.A., 1999
- AMOR, Claudio. "Civitas y religión civil en Rousseau", *Devs Mortalis*, Nro. 7, Buenos Aires: Centro de Estudios de Filosofía Política y Social, 2008, pp. 161-177
- ANDERSON, Jack. . "John Calvin: the Second Reform in Geneva to Death. Reformation Men and Theology", *Magazine Online*, Volume 1, Number 8, April 19 to April 25, 1999, p. 1

http://thirdmill.org/newfiles/jac_arnold/CH.Arnold.RMT.8.html Accedido el 10 de enero de 2009.

- ANDIÑACH, Pablo. *El libro del Éxodo*, Madrid: BAC, 2006
- ARANA QUIRÓZ, Pedro. *Providencia y revolución*, Lima: El Estandarte de la Verdad, 1970
- ARANDA FRAGA, Fernando. Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls”, *América y la idea de la nueva humanidad*, Córdoba: Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Tomo IX, 2003, pp. 295-304
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, 2007
- ARISTÓTELES. *La política*, 1332b [1] Buenos Aires: Centro Editor de Cultura, 2003
- ARJONA MEJÍA, Rubén. *De la sumisión a la revolución. La influencia de Calvino en el desarrollo del protestantismo francés*, México: Centro Basilea de Investigación y Apoyo, 2001
- AUSTIN, John L. *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962. (Traducción al castellano: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004)
- ÁVILA ARTEAGA, Mariano. La reforma calvinista y su vigencia para una educación liberadora”, *Boletín Teológico*, año 25, Nro. 52, Lima: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993, pp. 227-237
- BARTH, Karl. *The Theology of John Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 216
- BASS, Gary J. “Jus Post Bellum”, *Philosophy & Public Affairs* 32, Blackwell Publishing, Inc., Nro. 4, pp. 384-412.
- BEGUÉ, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2002, p. 349
- BELLAH, R. y Ph. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, N. Y. Londres: Harper & Row, 1980
- BIÉLER, André. *Calvin, prophète de l'ère industrielle. Fondements et méthode de l'éthique calvinienne de la société*, Ginebra: Labor et Fides, 1964
- BIÉLER, André. *El humanismo social de Calvino*, trad. Antonio Césari Galés, Buenos Aires: Editorial Escatón, 1973
- BIÉLER, André. *The Politics of Hope*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974
- BINETTI, María J. “El sentido del otro como don. Una idea kierkegaardiana”, *Cuadernos de teología*, vol. XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, p. 326.
- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, trad. Felipe González Vicén, vol. 3, Madrid: Trotta, 2007
- BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer: teólogo de la revolución*, Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968
- BLOOM, Harold. *La religión americana*, trad. Damián Alou, Buenos Aires: Taurus, 2009
- BORÓN, Atilio A. (compilador), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 3ra. Edición, Buenos Aires: Clacso, 2003
- BOSCH, David J. *Misión en transformación*, trad. Gail de Atencia et. al, Grand Rapids: Libros Desafío, 2000

- BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México: Siglo XXI, 2008
- BOURDIEU, Pierre. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid: Popular, 2001
- BRENEMAN, Mervin. *Liberación, éxodo y Biblia*, Miami: Caribe, 1975
- BRUGGEMANN, Walter. *La imaginación profética*, Santander: Sal Terrae, 1986
- BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor Martínez de Lapera, Salamanca: Sígueme, 1981
- CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, Libro II, cap. II.14, trad. Cipriano de Valera, Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968,
- CALVINO, Juan. *La epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Claudio Gutiérrez Marin, México: Publicaciones de la Fuente, 1961
- COENEN, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, trad. Manuel Balasch, et. al. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1980, art. "gracia", p. 237
- COMANDUCCI, Paolo. "La igualdad liberal", Ponencia presentada en la facultad de derecho de la Universidad de Buenos Aires, 7 de agosto de 1995. *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*.
- Crítica de la Argentina*, edición en Internet, 8 de enero de 2009.
- CROATTO, José Severino. "La alianza, compromiso de Yavé y fidelidad de Israel: a propósito de un estudio sobre Éxodo 34,10-27", *Revista bíblica*, Nro. 43, Buenos Aires, 1981, pp. 81-98
- CROATTO, José Severino. "La dimensión política del Cristo liberador" en José Míguez Bonino et. al., *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, pp. 159-184
- CROATTO, José Severino. "Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas", Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973
- CROATTO, José Severino. "Sabréis que yo soy Yavé. Análisis literario y teológico de Éxodo 6, un proyecto de liberación", *Revista bíblica*, Nro. 45, Buenos Aires, 1983, pp. 77-94
- CROUZET, Denis. *Calvino*, trad. Ignacio Hierro, Barcelona: Editorial Ariel, 2001,
- DE CHARDIN, Teilhard. *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont Pairó, Buenos Aires: Orbis, 1984
- DE VAUX, Roland. *Historia antigua de Israel*, vol. II, trad. A. Domínguez y J. Valiente Malla, Madrid: Cristiandad, 1975
- DE VITORIA, Francisco. *El derecho de la guerra y de la paz*, Madrid: Reus, 1925
- DELCOR, Mathias. *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid: Cristiandad, 1977
- DEWEY, John. *Early Works of John Dewey*, "My Pedagogic Creed", Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972, vol. 5
- DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt and Co., 1920 (versión en castellano: *La reconstrucción de la filosofía*, trad. Amando Lázaro Ros, Buenos Aires: Aguilar, 1955)
- DILLENBERGER, J. y C. Welch, *El Cristianismo Protestante*, Buenos Aires: La Aurora, 1958
- DUMAS, André Dumas, *El control de los nacimientos en el pensamiento protestante*, Buenos Aires: La Aurora, 1968

- DUSSEL, Enrique D. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974
- DUSSEL, Enrique D. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 4ta. Edición, Madrid: Trotta, 2002
- ELSTER, Jon. *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargos necesarios*, Barcelona: Gedisa, 1994
- ERDMAN, Charles. "The Church and Socialism", *The Fundamentals*, Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1909
- ESCÁMEZ, Sebastián. "La idea de tolerancia en las democracias actuales", *Política y cultura*, Nro. 21, México: Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2004
- ESCÁMEZ, Sebastián. "Modelos de tolerancia. Prudencia y respeto como justificaciones de una institución moderna", *Estudio/Working Paper 43*, Seminario de Investigación de Ciencia Política, Departamento de Ciencia Política y Derecho Público, Universidad de Málaga, 2005
- FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero, un destino*, México: Fondo de Cultura Económica, trad. Tomás Segovia, 1956, p. 59
- FOUCAULT, Michael. *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2006
- FULLER, R. H. *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, J. José del Moral, Madrid: Cristiandad, 1979
- GALIMIDI, José Luis. "Victoria no es conquista. La evaluación hobbesiana de la guerra civil inglesa", *Deus mortalis*, Nro. 1, 2002
- GARCÍA ALONSO, Marta. *La teología política de Calvino*, Barcelona: Anthropos, 2008,
- GEORGE, Timothy. *Theology of the Reformers*, Nashville: Broadman Press, 1988, pp. 64-66.
- GIMENO SACRISTÁN, José. *Educación y convivir en la cultura global*, Madrid: Morata, 2001, p. 138.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Historia de la Reforma*, Miami: Unilit, 2003
- GONZÁLEZ, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*, vol. II, Buenos Aires: La Aurora, 1972
- GRAHAM, W. Fred. *The Constructive Revolutionary John Calvin & His Socio-Economic Impact*, Richmond: John Knox Press, 1971, p. 61.
- GRAU, José. *Sexo y Biblia*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1973.
- GROCIO, Hugo. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Textos de las obras "De iure Praedae" y "De iure Belli ac Pacis"*, edición bilingüe, trad. Primitivo Mariño Gómez, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987
- GUTMANN, Amy. *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona: Paidós, 2001
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, trad. Pere Fabra, et. al, Barcelona: Paidós, 2006
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona: Paidós, 1999
- HANDY, Robert T. (editor). *The Social Gospel in America 1870-1920: Gladen, Ely, Rauschenbusch*, New York: Oxford University Press, 1966

- HANSEN, Guillermo. "La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenéutica «pseudoluterana» de las dos esferas", en *Dietrich Bonhoeffer. A 50 años de su ejecución por el Tercer Reich*, Cátedras Carnahan 1995, Buenos Aires: ISEDET, 1998
- HANSEN, Guillermo. "Tolerancia, democracia y fundamentalismo (s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio", *Cuadernos de teología*, vol. XXVII, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2008, pp. 105-136
- HEIDEGGER, Martín. *Fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscalescu, México: Siruela y Fondo de Cultura Económica, 2007
- HESTER, David C. "Education", en D. G. Hart (editor), *Dictionary of Presbyterian & Reformed tradition in America*, Phillipsburgh: InterVarsity Christian Fellowship, 1999, pp. 88-90
- HINKELAMMERT, Franz, et. al. *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José de Costa Rica: DEI, 1990
- HOBBS, Thomas. *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England*, Part I, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., London: Bohn, 1839-45
- HUGHES, Richard T. *Los mitos de los Estados Unidos de América*, trad. José María Blanch, Grand Rapids: Libros Desafío, 2005
- JAMES, William. *The Will to Believe*, New York: Longmans, Green, 1897
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid: Ediciones Rialp, 1989, p. 25
- LA SOR, William Sanford. *Israel. A biblical view*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*, trad. G. Torrente Ballester, Barcelona: Herder, 1978, art. "gracia", p. 365
- LOCKE, John. *Carta sobre la tolerancia*, edición a cargo de Pedro Bravo Gala, Madrid: Tecnos, 1985
- LÓPEZ MICHELSEN, Alfonso. *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966.
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*, vol. 1, *La libertad cristiana*, *Obras de Martín Lutero*, vol. 1, Buenos Aires: Paidós, 1967
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*, vol. 10, *Comentario de la carta a los Romanos*, trad. Erich Sexauer, Buenos Aires: La Aurora, 1985
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*, vol. II, *La autoridad secular*, trad. Carlos Witthaus, Buenos Aires: Editorial El Escudo y Paidós, 1974.
- MADANES, Leiser. *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba, 2001
- MANN, Thomas. *La montaña mágica*, vol. I, trad. Mario Verdaguer, Madrid: El Mundo, Unidad Editorial S. A., 1999
- MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994, p. 75.
- MAUSS, Marcel. *The Gift*, Nueva York, 1967,

- McGRATH, Alister. *A Life of John Calvin*, Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 1990
- MEETER, Henry H. y Paul Marshall. *Principios teológicos y políticos del pensamiento reformado*, trad. Benjamín Galán, Grand Rapids: Libros Desafío, 2001
- MÍGUEZ BONINO, José. *Toward a Christian Political Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1983
- MINUS, Paul M. *Walter Rauschenbush: American Reformer*, New York: Macmillan Publishing Co., 1988
- MIRANDA, José P. *El ser y el Mesías*, Salamanca: Sígueme, 1973
- MOTT, Stephen Charles. *Ética y cambio social*, trad. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995;
- MOTYER, A. *El día del león. El mensaje de justicia del profeta Amós*, trad. Adam F. Sosa, Buenos Aires: Certeza, 1980, p. 69.
- NYGREN, Anders. *La epístola a los Romanos*, trad. Carlos Witthaus y Greta Mayena, Buenos Aires: La Aurora, 1969
- OSGOOD, Herbert L. "The Political Ideas of the Puritans", I, *Political Science Quarterly* 6, 9 de diciembre de 1992
- PADILLA, C. René. *Misión integral*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1987
- PAGELS, Elaine. "La naturaleza de la naturaleza", *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona: Editorial Crítica, 1990
- POPKEWITZ, Thomas. , *Sociología de las reformas educativas*, Madrid: Morata, 2000,
- RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*, Nashville: Abingdon Press, 1917
- RAUSCHENBUSH, Walter. *Walter Rauschenbush, Christianity and the Social Crisis*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991 (primera edición 1907 por Macmillan Co.)
- RAUSCHENBUSH, Walter. *Social Principles of Jesus*, New York: The Association Press, 1918
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Second Edition, Cambridge, Mss: Harvard University Press, 1999
- RAWLS, John. *Justice as Fairness*, Harvard: Harvard University Press, 2001 (*La justicia como equidad*, trad. Andrés de Francisco, Buenos Aires: Paidós, 2004)
- RAWLS, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993 (*El liberalismo político*, trad. Antonio Domènech, Barcelona: Crítica, 2004)
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000
- RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003
- RICOEUR, Paul. *Lo justo*, 2da. Edición, trad. Agustín Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós editores, 2003
- RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*, trad. Mario Yutzis, Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- RODRIGUEZ ARANDA, Luis. Prólogo a John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*.
- ROLDÁN, Alberto F. "El papel del Estado en la justicia distributiva de la seguridad/el bienestar y la educación según Michael Walzer", monografía final para el curso de doctorado: "Justicia social y justicia educacional", Universidad Nacional de Quilmes, junio de 2008.

- ROLDÁN, Alberto F. "El sacerdocio universal de todos los creyentes y la misión integral" en: C. René Padilla y Tetsunao Yamamori (editores), *La iglesia local como agente de transformación*, Buenos Aires: Kairós, 2003
- ROLDÁN, Alberto F. "Ética, política y educación en Max Weber, con referencia especial al calvinismo y «el espíritu del capitalismo»", revista *Teología y cultura*, Nro. 6, diciembre de 2006, pp. 5-21. www.teologos.com.ar
- ROLDÁN, Alberto F. "La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad", *Cuadernos de Teología*, volumen XIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, pp. 329-342.
- ROLDÁN, Alberto F. "Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz. Alternativas al planteo de Carl Schmitt", *Cuadernos de teología*, vol. XXVII, Buenos Aires. Instituto Universitario Isedet, 2008, pp. 179-202
- ROLDÁN, Alberto F. Alberto F. Roldán, ¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto, Buenos Aires: Fiet, 1999 (traducción al portugués: *Para qué serve a teologia? Método, história, pos-modernidade*, 2da. Edición, Londrina: Descoberta, 2004)
- ROLDÁN, Alberto F. *Escatología: una visión integral desde América Latina*, Buenos Aires: Kairós, 2002
- ROOY, Sidney. "Las relaciones de la Iglesia con el poder político" en VV. AA. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*, trad. Consuelo Berges, El Legislador, Barcelona: RBA Coleccionables, S. A., 2004, p
- RUSSELL, D. S. Russell. *Apocalyptic. Ancient and Modern*, Filadelfia: Fortress Press, 1978
- SAVINE, George. *Historia de la teoría política*, 3ra. Edición revisada por Thomas Landon Thorson, trad. Vicente Herrero, México: Fondo de Cultura Económica, 1994
- SEEBERG, Reinhold. *Manual de Historia de las Doctrinas*, vol. 2, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1965
- SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975
- SHAULL, Richard. "La Iglesia en la vorágine de la revolución" en Rubén Alves, *et. al.*, *De la Iglesia y la sociedad*, Montevideo: Tierra Nueva, 1971
- SHLIER, Heinrich. *La carta a los Gálatas*, trad. Severiano Talavero Tovar, Salamanca: Sígueme, 1975
- SHURMAN, Lamberto. *Ética política*, Buenos Aires: La Aurora, 1974
- SOCKNESS, Brent. "Luther's Two Kingdoms Revised", *The Journal of Religious Ethics*, vo. 20, Georgetown: Georgetown University, *et. al.*, 1992
- TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Trotta, 2007
- TEJEDA GONZÁLEZ, José Luis. "La política de la tolerancia", *Política y cultura*, México: primavera de 2004, pp. 21-35
- TOMÁS de Aquino. *Del gobierno de los príncipes*, trad. Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, Buenos Aires: Losada, 1964
- TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-II, <http://hcg.com.ar/sumat/b/c111.html>

- TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1931
- VAN TIL, Henry R. *The Calvinistic Concept of Culture*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001
- VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad*, trad. Buenos Aires: Paidós, 2004
- VILLARREAL, Ruby. “Un vistazo a la verdad de la creación”, <http://www.creationism.org/spanish/creacion.htm>. Accedido el 14 de enero de 2009
- VV. AA. *Confesión de fe de Westminster*, Capítulo III.v, trad. Alonzo Ramírez de Alvarado, Barcelona: CLIE, 2000
- VV. AA. *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977
- VV. AA. *Pacto de Lausana*. http://www.comimex.org/08_lausana.shtml
- VV. AA. *Responsabilidad social del cristiano*, Montevideo: ISAL, 1964
- VV.AA. *Calvino vivo*, México: Publicaciones El Faro, 1987
- VV.AA. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.
- WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religión y política*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires: FCE, 2008
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 4ta. Edición, trad. José Chávez Martínez, México: Premia Editora, 1981
- WOLFF, Hans Walter. *La hora de Amós*, trad. Faustino Martínez Goñi, Salamanca: Sígueme, 1984
- WOLIN, Sheldon S. *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires: Katz editores, 2008.
- WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960
- YODER, John. *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972
- YODER, John Howard Yoder (compilador), *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires: La Aurora, 1976
- JAMES, William. *The Will to Believe*, Nueva York: Longmans, Green, 1897

D. Textos bíblicos

- ALAN, Kurt *et. al.* *The Greek New Testament*, Third Edition, West Germany: American Bible Society *et. al.*, 1975.
- La Santa Biblia, Versión Reina-Valera, revisión 1960*, Miami: Sociedades Bíblicas en América Latina-Editorial Vida, 1978.
- Santa Biblia. Nueva Versión Internacional*, Miami: Sociedad Bíblica Internacional, 1999

Para citar este documento

Roldan, Alberto Fernando. (2015). Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina: Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Disponible en: <http://ridaa.demo.unq.edu.ar>