

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE JURISPRUDENCIA
ESCUELA DE DERECHO

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE ABOGADO

**“CRÍTICAS DESDE EL IUSNATURALISMO ONTOLÓGICO AL LAICISMO
COMO CATEGORÍA ESTATAL EN LA REPÚBLICA DEL ECUADOR”**

NOMBRE:

CHRISTIAN RAMIRO CASTAÑEDA FLÓREZ

DIRECTOR: DR. HUGO REINOSO LUNA

QUITO - 2014

Dedicatoria:

A Dios, Uno y Trino, por ser la causa perfecta de toda virtud que pueda brotar en el humano, y cualquier provecho que pueda darse de este trabajo.

Al Sacratísimo Corazón de Jesús, patrón y protector de la República del Ecuador.

A María Santísima, por ser la mediadora universal de todas las gracias, especialmente en su advocación de la Medalla Milagrosa, en cuya festividad se culminó esta tesis.

A mi abuelos, Olmedo y Cecilia,
por ser inspiración y modelo de virtud, amor y paciencia.

A mis padres y hermano, Ramiro, Yolanda y Byron, por ser respaldo firme y compañeros sinceros durante toda mi carrera universitaria. De corazón, gracias.

A María Consuelo Velasco,
por su tierno amor e incondicional apoyo en esta importante etapa.

Ad Maiorem Dei Gloriam.



Agradecimiento:

A la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, a sus Autoridades y en particular a la Facultad de Jurisprudencia, en la cual he adquirido ciencia y maduración académica.

Al Dr. Pbro. Hugo Reinoso Luna, cuyo conocimiento y guía han sido indispensables en la consecución de este trabajo.

A los miembros y directivos del *Grupo de Devotos de la Santísima Virgen del Buen Suceso*, por su imprescindible ayuda y conocimientos.

A todos quienes conforman el *Federación Pro Europa Cristiana*, especialmente en Creutzwalt, Francia, sin cuyos aportes católicos y filosóficos este trabajo no hubiese sido posible.

A los socios y amigos de *Tributum Consultores*, por toda su paciencia y ayuda para la culminación de esta investigación.

A todos quienes levantaron sus invalorable preces por el éxito en esta tarea.
Las mías estarán con ustedes.

TABLA DE CONTENIDOS:

INTRODUCCIÓN	vii
1. CAPÍTULO PRIMERO	
HISTORIA Y FUNDAMENTACIÓN DEL IUSNATURALISMO ONTOLÓGICO	1
1.1. Antecedentes doctrinarios en la Antigua Grecia y la ley judaica	1
1.2. Derecho Natural en el Cristianismo	6
1.3. Edad Media y Alta Escolástica.....	12
1.3.1. San Agustín de Hipona y la Patrística.....	12
1.3.2. Santo Tomás de Aquino y la escolástica	15
1.4. Voluntarismo, Ilustración y Derecho Natural laico	26
1.4.1. Del Nominalismo al Voluntarismo	26
1.4.2. La formación del Derecho Natural laico	29
1.4.3. Derecho natural bajo el Individualismo	34
1.5. El Resurgimiento del Derecho Natural	37
1.6. El Iusnaturalismo Contemporáneo.....	51
2. CAPÍTULO SEGUNDO	
ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE EL LAICISMO Y LAS RELACIONES	
ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO	61
2.1. Laicismo: génesis del concepto y antecedentes históricos	61
2.1.1. Origen filológico de lo laico, como antecedente al Laicismo	62
2.1.2. El Laicismo en su sentido histórico original.....	65
2.1.2.1. <i>Antecedentes en el Imperio Romano</i>	65
2.1.2.2. <i>Relaciones entre la Iglesia y el Estado al inicio de la Edad Media</i>	70
2.2. Laicismo como contraposición entre el Estado y la Iglesia Católica.....	74
2.2.1. Antecedentes doctrinarios durante la Edad Media.....	74
2.2.2. El nacimiento del espíritu laico	78
2.2.3. El Laicismo fundamentalista y los primeros abusos estatales dentro de la	
Revolución Francesa	83
2.2.4. Pronunciamientos del magisterio de la Iglesia sobre el Laicismo	
fundamentalista	89
3. CAPÍTULO TERCERO	
PRINCIPIOS PARA EL LAICISMO DENTRO DE LAS RELACIONES ENTRE LA	
IGLESIA Y EL ESTADO	97
3.1. Fundamento espiritual del ser humano y la Iglesia	97
3.1.1. La persona como ser espiritual y ser social	97
3.1.2. La Iglesia como sociedad soberana y perfecta en lo espiritual	104
3.2. Consideraciones para el Laicismo dentro del Estado moderno.....	113
3.2.1. Laicismo y Catolicismo	113
3.2.2. El Fundamentalismo Laico.....	116
3.2.3. Principio de cooperación positiva.....	120

4. CAPÍTULO CUARTO

HISTORIA, DESARROLLO Y ACTUALIDAD DEL LAICISMO EN LA REPÚBLICA

DEL ECUADOR	127
4.1. Ecuador: un país católico.	127
4.2. Inicio y desarrollo del Laicismo estatal en Ecuador durante el Liberalismo Alfarista.....	135
4.2.1. Fundamentalismo laicista dentro del Estado Ecuatoriano	135
4.2.2. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Legislación Liberal	144
4.2.2.1. <i>La Constitución de 1897</i>	144
4.2.2.2. <i>La Constitución de 1906</i>	152
4.2.3. Enseñanzas y pronunciamientos de la Iglesia ante el Laicismo liberal en Ecuador.....	160
4.3. Laicismo Estatal dentro de la República del Ecuador actual.....	165
4.3.1. El Modus Vivendi	165
4.3.2. Laicismo en la Constitución actual: la Ética Laica	170
5. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	179
5.1. Conclusiones.....	179
5.2. Recomendaciones.....	191
BIBLIOGRAFÍA:	193

RESUMEN

La presente disertación teórica abarca desde la Filosofía del Derecho el estudio y problemática del Laicismo, concepto ampliamente extendido en los ordenamientos jurídicos modernos, pero cuyo origen, alcance y principios no se ha rescatado últimamente. La investigación muestra cómo este concepto se desarrolló histórica y teóricamente como fruto de las relaciones y vaivenes entre el Estado y la Iglesia Católica, de tal forma que la referencia al Catolicismo es inevitable dentro de la problemática y discusión alrededor del Laicismo. El análisis filosófico se implementa desde el lusnaturalismo Ontológico, corriente que, por su contenido, resulta la que mejor engloba los principios de los ámbitos material y espiritual del ser humano —individual y socialmente considerado—, y que consecuentemente ofrece las mejores condiciones para un estudio objetivo de los principios y límites del Laicismo respecto a la esfera religiosa de las personas dentro del Estado.

Estas consideraciones confluyen finalmente para el análisis del Laicismo dentro de la República del Ecuador en dos perspectivas. Primero, desde una perspectiva histórica de los hechos y legislación de los regímenes liberales encabezados por el Alfarismo, a fin de determinar los perjuicio y excesos que puede cometer un gobierno al aplicar un “Fundamentalismo Laico” que desemboque en persecución religiosa y anticlerical. Segundo, se analizará la actualidad del Laicismo en nuestro país, particularmente el concepto de “Ética Laica” que incorporó la Constitución del 2008, cuya dimensión e implicaciones, por su naturaleza, se abarcarán de gran manera desde la Filosofía del Derecho.

INTRODUCCIÓN

La reflexión filosófica sobre el Derecho, la Ley y la Sociedad política, bien podría considerarse tan antigua como el pensamiento humano. Desde la Antigua Grecia hasta nuestros días, cientos de pensadores han consagrado su labor intelectual a ahondar sobre la relación existente entre tales conceptos y una idea trascendente de justicia que, estando inscrita en la misma naturaleza humana, es la fuente y patrón de toda legitimidad, ya sea legal o política. Tal es el **Derecho Natural**.

Éste, en su vertiente **ontológica**, ubica al lusnaturalismo en el origen o “*ser*” mismo del Derecho, incluyendo su dimensión valorativa o “*deber ser*”, integrando toda la ciencia jurídica dentro de sí. Por ello, el **lusnaturalismo Ontológico** es la corriente que presenta una visión más profunda e integral de todo el Derecho, abarcando también las consideraciones lusfilosóficas que se pueden hacer sobre la teoría general del Estado, incluso los principios metafísicos que sostienen toda sociedad política.

Por otro lado, el caso de lo *laico*, como antecedente al Laicismo, es similar. Su contexto histórico parte de la misma Grecia y Roma, donde se comenzó a llamar “*laicos*” —de manera vaga— a todos quienes no tenían facultades para intervenir en los cultos paganos, concepción que evolucionó con la llegada del Cristianismo, tomando el laicado, por primera vez, una forma definida y roles específicos: de una masa indefinida en tiempos paganos, se transforma en el pueblo de Dios que participa activamente en la construcción de la nueva religión Católica. De esta manera, lo *laico* nace de manera clara dentro del Catolicismo como una sana distinción entre lo temporal y lo religioso.

Así nacido, la concepción de lo *laico* fue mutando de variadísimas maneras en los siglos posteriores al apareamiento del Cristianismo, llegando a cobrar un sentido completamente opuesto al original: de la tónica de distinción y colaboración entre lo civil y religioso que se desarrolló hasta la Edad Media, en el siglo XIV se comenzó a enarbolar al *Laicismo* como la completa separación de la Iglesia Católica y el Estado, como dos sociedades extrañas entre sí que debían continuar su camino con mutua y absoluta indiferencia, tendencia que continuó expendiéndose en los ambientes racionalistas hasta alcanzar su auge en la Revolución Francesa, cuando, bajo el mismo nombre de *Laicismo*, los revolucionarios protagonizaron episodios de cruda persecución religiosa y anticlericalismo.

Ahora bien ¿Cuáles fueron las causas lusfilosóficas para que un concepto formado dentro de la propia Iglesia Católica, con un espíritu de distinción y colaboración

respecto de lo civil, siglos más tarde se haya convertido en su extremo opuesto, llegando incluso a una situación de persecución religiosa por parte del Estado? Es ese el eje del presente estudio, un análisis desde la Filosofía del Derecho al Laicismo como categoría estatal, que permita entender de mejor manera los principios y desarrollo de lo que hoy en día —a veces con ligereza— se denomina “*Estado Laico*”.

El problema así definido no solamente se muestra extenso, sino también complejo y con demasiadas variables. Por ello, cuenta con dos límites que definen su alcance de manera específica: primero, desde la Filosofía del Derecho, el análisis se lleva desde el Iusnaturalismo Ontológico, no sólo por ser la más tradicional y más desarrollada corriente en su género, sino por la amplitud e importancia que le concede a la fundamentación metafísica del Derecho, lo que le permite abarcar el fenómeno religioso en su plenitud. Segundo, desde la laicidad y la teoría general del Estado, el objetivo del presente estudio es aplicar los principios del Laicismo estatal a la República del Ecuador, estudiando la configuración del primer Estado laico en nuestro país y la actualidad del Laicismo en nuestra Constitución, particularmente respecto a la “*Ética Laica*”, concepto recién incorporado a nuestro panorama constitucional en el año 2008.

Para esto, el presente trabajo se divide en cuatro capítulos, que buscan profundizar en los principios, doctrinas e historia del Laicismo estatal, para, al final del estudio, consensarlos dentro del ámbito nacional.

Dentro del *capítulo primero*, se aborda cronológicamente la fundamentación e historia del Iusnaturalismo Ontológico, desde su apareamiento en el pensamiento clásico, su desarrollo dentro del cristianismo y su esplendor en la Edad Media, para luego pasar a un análisis de los antecedentes y contenido del *Derecho Natural laico*, concebido bajo el pensamiento racionalista e individualista del siglo XVIII. Finalmente, se analiza el resurgimiento del Iusnaturalismo Ontológico en Europa y Ecuador, particularmente su vigencia y validez para los problemas de actualidad.

Con la visión general sobre tales principios de Filosofía del Derecho, los dos capítulos siguientes se ocupan de analizar la concepción del Laicismo a profundidad, desde una perspectiva histórica y teórica, respectivamente.

En el capítulo segundo se estudia la concepción original de lo *laico* en el mundo grecorromano y el cristianismo hasta la Edad Media, tras lo cual se analiza el *nacimiento del espíritu laicista* en el pensamiento político del siglo XVII, que, junto con las doctrinas que contrapusieron la Iglesia al Estado, terminaron por estallar en la persecución religiosa del gobierno revolucionario francés de 1789. Ante esta realidad, también se revisa los pronunciamientos del Magisterio Pontificio sobre la concepción modernista del Laicismo,

y cuales deberían ser las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como dos sociedades suficientes y perfectas en su ámbito propio.

En el tercer capítulo, por su parte, se ahonda de mejor manera sobre los fundamentos del Laicismo dentro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, partiendo de una concepción ontológica de toda persona como ser espiritual y social, que, consecuentemente, tendrá necesidades religiosas y materiales que no se excluyen entre sí. En esa visión, se analiza de forma general la soberanía y autonomía con que debe contar la Iglesia para cumplir con sus fines propios, frente a los cuales el Estado puede tomar una actitud hostil o conciliadora, es decir, un *fundamentalismo laico*, que vea en el Catolicismo un mal social que debe ser combatido, o, del otro costado, una cooperación positiva entre lo civil y religioso, que busque entender lo espiritual como una esfera propia del ser humano, perfectamente susceptible de un *favor iuris* de parte del Estado.

Todas las consideraciones confluyen dentro del cuarto capítulo para estudiar el fenómeno del Catolicismo y el Laicismo en la República del Ecuador, sus antecedentes, apareamiento y concepción, además de los excesos en contra de la Iglesia que, en nombre de la laicidad, propició el gobierno liberal Alfariista. Finalmente, se aborda la actualidad del Laicismo en nuestro país, sobre todo dentro de la Constitución del 2008, cuya “*Ética Laica*” supone un ámbito en el cual la Filosofía del Derecho y el Laicismo, los dos grandes pilares de este estudio, se unen para ofrecer una perspectiva integral de la naturaleza, limitantes y pertinencia de este concepto.

Así, este estudio no solamente representa la permanente importancia del ámbito religioso en nuestro país, particularmente católico; o la relevancia de un fenómeno tan presente como el Laicismo, que tantas facetas ha tomado en la historia; sino también trata de retomar un ámbito bastante olvidado para la investigación universitaria en Ecuador: la Filosofía del Derecho.

Dado que el Laicismo implica el manejo de las relaciones entre el poder civil y espiritual, y el ámbito espiritual conlleva necesariamente categorías metafísicas que superan la naturaleza humana, un análisis del Laicismo desde la Filosofía del Derecho se torna, más que oportuno, indispensable.

1. CAPÍTULO PRIMERO

HISTORIA Y FUNDAMENTACIÓN DEL IUSNATURALISMO ONTOLÓGICO

1.1. Antecedentes doctrinarios en la Antigua Grecia y la ley judaica

La doctrina del Derecho Natural, al igual que varias ciencias sociales, encuentra un principio remoto dentro de los dos pensadores clásicos más representativos, Platón y Aristóteles, quienes definieron, cada uno en su ámbito, lo que se debía entender como justicia y ley, en un primer acercamiento al constante debate entre la moral y su aplicación.

Este antecedente de los pensadores Griegos comenzó a marcar el sendero del Iusnaturalismo que se iría ensanchando a través de la historia, en un primer momento acogido por el Imperio Romano y después potenciado dentro del Cristianismo. El estudio de Platón y Aristóteles resulta necesaria en este sentido, pues ambos, los pensadores más potentes y sistemáticos que tuvo la Antigua Grecia, resultan el primer punto claro de partida para lo que podemos llamar una justificación doctrinaria del Derecho Natural, y de ese punto, el inicio de la Iusfilosofía (Filosofía del Derecho).

En la doctrina platónica encontramos en general que todos los seres **son** en la medida en que participan del ser de las ideas eternas, las cuales, por ser ideales, son perfectas, objetivas y trascendentes a lo material. Esto lo aplica Platón al sentido de derecho y justicia dentro de la sociedad, entendiendo que la justicia —y por tanto la ley justa— lo es en la medida en que participe de la idea absoluta de Justicia. Por tanto, la ley que no está de acuerdo con el ideal de justicia, a pesar de haber tenido un trámite social adecuado, es injusta, imperfecta y debe rechazarse por la naturaleza del humano a tender a lo perfecto¹. La base de toda legitimidad es absoluta, y no depende de la coyuntura en que existe una ley, sino de cuanto ésta se acerque al ideal de justicia

¹ En el Dialogo de "Hippias" expone Platón: "HIPIAS: Creo que la Ley sólo tiende al bien público, pero contraría a este bien público, cuando no está bien hecha. SÓCRATES: Pero cuando los legisladores hacen una ley ¿No creen que hacen bien al Estado? Porque sin leyes un Estado no puede ser bien gobernado. HIPIAS: Sin dificultad. SÓCRATES: Por consiguiente, siempre que un legislador se aleja del bien público, se aleja de la ley y de lo que es legítimo". Platón, *Hippias o de lo bello*, Madrid, Medina y Navarro, Trad. de Patricio de Azcárate, vol. I, Pág. 363.

(*Universalia ante rem*, el universal es anterior a la cosa). Platón entonces logra explicitar la justicia como un valor superior que trasciende a la materia, como una idea perfecta, es decir, en el fondo, como una idea de Dios.

En Platón además arrancan algunos principios que son constantes del iusnaturalismo Ontológico hasta nuestros días. El filósofo sostiene, por ejemplo, que la sociedad no se fundamenta en la voluntad humana, ni se remite solamente a un conjunto de individuos que han convenido en llevar una vida en comunidad, sino que es el producto natural de las necesidades humanas, es decir, una institución natural a la persona. De tal manera, siendo la sociedad un producto de la naturaleza, es necesario que el derecho que la regula no tenga un contenido arbitrario, sino que, al menos en sus fundamentos, esté determinado por el Derecho Natural, común a todo humano por su sola condición.

De esta manera, Platón supo aplicar su visión dualista de la realidad también para la ley y la justicia. Así como existía un mundo de las ideas, superior al mundo sensible, también existía una justicia² ideal que debía ser fundamento de la terrena, y a la vez determinar su contenido.

Por ello, define el filósofo que el Derecho Natural es común a todo ser humano, porque se basa en la esencia racional que toda persona comparte, aclarando que, si bien existen otros elementos que son generales a todo humano, como la concupiscencia, sólo la razón puede constituirse en fundamento de un derecho justo. Con este principio, el pensador griego refuta la doctrina sostenida por los sofistas —y que se reeditaría casi dos mil años después en algunas escuelas iuspositivistas—, según la cual el derecho humano, o positivo, es incompatible con el natural, pues aquel es absolutamente mutable según el tiempo y la circunstancia, por tanto no puede regirse a reglas universales. Platón, contrario a eso, encuentra en el Derecho Positivo la aplicación del Derecho Natural, y en este sentido, el instrumento mediante el cual las leyes inmutables de la naturaleza racional del hombre se podían aplicar a la naturaleza.

Resulta particularmente interesante que Platón, ya en estas épocas, llegó a levantar el debate de la contraposición que podía existir entre el Derecho Natural y el positivo, y cómo éste podía ser no obligatorio en caso oponerse a las leyes naturales, como el fundamental derecho a la vida.

Años más tarde Aristóteles, a quien Santo Tomás de Aquino llamaba como *El Filósofo*, tomó la teoría platónica de Derecho Natural para darle un esqueleto lógico. Así

² Para el Platón la *justicia* el *derecho justo*, y de cierta manera existía había cierta diferencia entre ellos. Sin embargo, cuando en sus escritos se refiere al orden supranatural que determina el Derecho Natural, lo hace simplemente como *derecho*.

como los seres para Platón son materializaciones de un universal, para Aristóteles toman una teoría inmanentista³, es decir, ve los seres como individuales, con una esencia propia y única para cada uno. Así, cada ser tiene una esencia particular, que lo distingue de cualquier otro, lo cual, a su vez, es trascendente a la materia.

El mismo filósofo reconoce que todos los seres finitos (todos los cuales no son Dios, como Motor Primero de todo lo existente) tienen un fin al que por naturaleza están determinados; tal fin no es contrario a libertad de cada ser, sino que se identifica con la realización de su propia esencia. Esta naturaleza, que busca la realización de su fin, es llamado entelequia por Aristóteles. Así, dentro del ejemplo que da el mismo Filósofo, toda semilla lleva dentro de su ser la naturaleza y el objetivo de ser una planta, algo que cumplirá en circunstancias normales, por el solo hecho de ser semilla; lo mismo se repite con todos los seres, que llevan dentro de sí su propia su finalidad de acuerdo a su naturaleza.

De igual manera, los seres humanos llevan en su esencia, por el solo hecho de existir, ciertos caracteres y objetivos que los determinan como seres humanos y los caracterizan dentro de los demás seres. Se puede hablar en ese sentido de un objetivo general para todo el género humano. Esta concepción *teleológica* de los seres, le permite demostrar a Aristóteles como dentro de todas las sociedades humanas siempre habrán valores y deberes objetivos que se deben cumplir para bienestar de todas las personas, por compartir, cada una en su individualidad, finalidades comunes a todos los humanos. Esto tendrá una directa aplicación en la axiología humana, pues

implican que la moral y el derecho no dependen de la voluntad humana, sino que se hallan determinados objetivamente por la naturaleza del humano y la sociedad. Bien, ser y deber se identifican. Se llega así a una unión, no confusión, entre *ser* y *deber ser*, ya que éste se encuentra fundamentado en la naturaleza. **El orden moral hunde sus raíces en la metafísica⁴.**

Esta es la demostración inmanentista que Aristóteles le da al Derecho Natural, y donde lo distingue del Derecho Positivo, o como llama él, derecho político. El primero, como se vio, nace en la naturaleza de las cosas, el segundo, de la voluntad del legislador.

³ La teoría de lo inmanente en Aristóteles es uno de los puntos fundamentales de su filosofía, mediante el cual logra un equilibrio armónico entre el idealismo de su maestro Platón y el realismo material. Mediante la teoría de la inminencia, las ideas, que se entienden perfectas y únicas, se materializan y limitan dentro de la materia de cada cosa, una aplicación del *Universalia in re*, o universal en la cosa.

⁴ ORDÓÑEZ, Francisco, *La Fundamentación del Derecho Natural*, Bogotá, Ed. Kelly, 1967, Pág. 99.

De esta manera, al igual que su maestro, el Estagirita basó la existencia del Derecho Natural en la calidad social del ser humano, que lo llama inexorablemente a vivir en comunidad. Este fue un punto bien estudiado por el filósofo, y que se puede sintetizar en su máxima: el hombre es un animal político, un *zoon politikon*. Así, la moral y el derecho deben estar determinados por una Ley Natural que no dependa de la voluntad del ser humano, sino que descansa en la naturaleza inmutable de éste y de la sociedad que se encuentra llamado a formar. De ello, se infiere la existencia de fines comunes a toda la humanidad, que por basarse en su naturaleza, son objetivos universales de todo el Derecho Natural.

Así, el iusnaturalismo no solamente será el fundamento metafísico de toda ley, sino también su *telos*, su finalidad natural. Por ello, la correspondencia entre la Ley Natural y la humana se torna necesaria, pues ésta, responsable de normar las relaciones terrenas entre humanos, no debe perder de vista a aquella, que se basa en la esencia inalterable del ser humano para cumplir sus fines propios, pues si se llegaran a contradecir, no será sin perjuicio a la naturaleza humana. En tal sentido —concluye el filósofo griego— la encarnación del Derecho Natural dentro del positivo es permanente, pues su aplicación depende de cuánto el legislador temporal haya podido entender los fines naturales del ser humano. Por esto, todo Derecho Positivo, en mayor o menor medida, debería ser la aplicación de la idea universal de justicia a las distintas circunstancias de la vida⁵.

En su libro *Política*, Aristóteles analiza como dentro de cada pueblo es posible que se den leyes injustas, por ser los legisladores susceptibles a fallar; de esta manera, es necesario buscar un criterio de justicia superior a la positiva, que haga posible que concibamos la idea de lo justo y bueno, lo injusto y malo. Por tanto, la idea de superponer el Derecho Natural al positivo no solo es natural, sino también necesaria. Como menciona el pensador griego: "Se puede distinguir entre lo que es natural y lo que es puramente legal. Es natural lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las resoluciones que los hombres puedan tomar en un sentido o en otro"⁶.

Sin embargo, la verdadera innovación de la concepción aristotélica del Derecho Natural fue sostener el monoteísmo como fuente de justicia, y así, **encontrar su fundamento trascendente en un Motor Primero, Dios único**, acercándose sorprendentemente a las verdades afirmadas siglos después por el escolasticismo, y que ya habían afirmado paralelamente los judíos. Así, Dios, primer Motor Inmóvil, acto puro y

⁵ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural, Historia y Doctrina*, México, Editorial Jus, 1950, Pág. 25.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. de Patricio de Azcárate, México, Ed. Espasa Calpe, 1963, tomo V, Pág. 63.

substancia simplísima, es trascendente a todo espacio, tiempo o persona. El Motor Inmóvil, que mueve todo el universo y por ende determina su finalidad, en calidad de causa primera y fin último, representa la idea de justicia en sí misma. Por ello "(...) hay algo que todos adivinan que, comúnmente, es justo o es injusto, aunque no haya ningún mutuo consentimiento ni acuerdo entre unos y otros"⁷. Aristóteles justifica así la existencia y preponderancia del Derecho Natural sobre la ley humana como algo immanente a la naturaleza, y sobre todo ligada a Dios, fuente de toda virtud.

Este punto fue resaltado por el célebre historiador Diógenes Laercio, quien recuerda que: "(...) definió a imitación de Platón, que 'Dios es inmortal y que su providencia se extiende hasta las cosas celestes, pero que Él es inmutable. Que las cosas terrenas son gobernadas por cierta simpatía por las celestes'"⁸.

Este razonamiento dejará sentado en el plano lógico la íntima relación que debe existir entre la concepción del iusnaturalismo y una Causa única de lo Creado, de donde nazca la misma idea de justicia: un padrón de derecho que sea la idea de justo en sí mismo, trascendente a lo humano. Este es un razonamiento que siglos después la Iglesia se preocupara de ahondar y perfeccionar, a la luz de la fe y la figura de Nuestro Señor Jesucristo.

Otro pueblo que antecedió a esta concepción monoteísta de Dios, los judíos, se había acercado a la idea de un Derecho Natural que sea innato a todas las personas, y por el cual entiendan en sí lo que es justo y lo que no.

La primera sistematización que la sinagoga hace de este conocimiento es después de recibir el Decálogo de Dios, mediante el cual se tiene, de primera mano, una fuente de derecho moral que respetará en pueblo en la dimensión temporal, es decir, tomándola como una *ley divina positiva*⁹, cuya legitimidad viene directamente de la idea y autoridad de Dios. Resulta interesante observar en el último periodo judaico del Antiguo Testamento¹⁰, que sus juristas comienzan a tener cierto acercamiento sincrético con la

⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, Trad. de Patricio de Azcárate, México, Ed. Espasa Calpe, 1963, tomo I, Pág. 108.

⁸ VÉLEZ CORREA, Jaime, *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*, Usaquén, Ed. San Juan Eudes, 1961, tomo V, Pág. 266.

⁹ Podemos apuntar este momento como el primero en la historia en que se divide el "Derecho Natural" de una denominada "Ley Natural Positiva". Por ello resulta necesario separar las dos nociones, a fin de entenderlas en su propio rango y naturaleza. El Derecho Natural será esa fuente de legitimidad absoluta desde donde se desprende toda idea de justicia, y que debe ser modelo de toda ley de los hombres. Por otro lado, la Ley Divina Positiva es aquella que, materializada para su aplicación dentro de la sociedad, tiene por fuente directa a Dios, quien la entrega por Revelación.

¹⁰ Ordóñez Noriega distingue tres periodos dentro de la doctrina jurídica de los Judíos: la primera desde los tiempos más remotos hasta la aplicación del Decálogo; la segunda correspondiente al profetismo, donde se aprecia una concepción más amplia del derecho universal; y la tercera, sobre los libros sapienciales, que iría hasta la venida de Nuestro Señor

cultura Griega, en la cual estaban en boga los dos pensadores ya nombrados, Platón y Aristóteles. Esto influyó de cierta manera a algunos juristas judíos para sistematizar lógicamente la idea de Dios en el mundo del Derecho, a fin de reconocerlo, a más de Creador del universo, también Señor y Legislador del mismo.

De tal manera, el judaísmo comienza a encontrar una justificación inmanente y otra trascendente para su idea de justicia, algo que fue meditado por Aristóteles, pero que será mucho más desarrollado por el Cristianismo y los siglos posteriores.

Este recuento nos da idea de que el Iusnaturalismo Ontológico, desde su principio más remoto, fue siempre entendido con la idea de Dios como centro y motor del mismo, sin el cual la idea de justicia se podía concebir. Hay que aclarar estos antecedentes no pretenden mostrar al Derecho Natural Cristiano como una simple evolución histórica o producto de una adaptación occidental de la filosofía Griega, sino resaltar el interesante acercamiento que existió desde el principio entre la idea de Dios como fuente de Derecho Natural, y el pensamiento arquitectónico de Aristóteles, que más de mil años después serviría de base a Santo Tomás de Aquino para llevar el Iusnaturalismo Ontológico a su auge y sistematización.

1.2. Derecho Natural en el Cristianismo

La encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, el Verbo de Dios, en la Virgen María, resulta ser el hecho alrededor del cual gira toda la historia de la humanidad, una división histórica que se respeta hasta ahora: una época antes del nacimiento de Nuestro Señor, y una posterior a Él. Su obra marcó el mundo: la encarnación de Jesucristo en la tierra, la doctrina que predicó durante sus años de vida pública, y sobre todo la fundación de la Iglesia Católica, supuso un desarrollo y perfeccionamiento de varias nociones que de Derecho Natural se tenían.

En estricto sentido, resulta difícil hablar de un "Derecho Natural Cristiano", pues esta expresión podría malentenderse como una limitación de la doctrina de Jesucristo a solamente una escuela filosófica o jurídica como tantas otras han existido, en lugar de verse en su sentido pleno, como el camino y la verdad de toda ciencia, conocimiento o vivencia. El profesor mexicano Kuri Breña describe que a pesar de la constante indagación que la filosofía y las ciencias sociales le dan al fenómeno humano

Jesucristo, donde el acercamiento con la cultura Griega permitió que se subraye la idea de un derecho que naturalmente está escrito en el corazón de los hombres.

(...) a partir del Cristianismo, y en los pensadores cristianos, el ser humano y el mundo se transfiguran con un nuevo y esplendoroso destino: el mundo adquiere su verdadero signo y el humano su magnitud exacta, y la razón se ilumina con la fe, la gracia y la revelación, que le ayudan a descubrir toda la grandeza del hombre, del mundo y Dios, hasta donde el humano y limitado entendimiento es capaz de alcanzar¹¹.

Hecha esta aclaración, la primera premisa que se ha de tener en cuenta el Derecho Natural Cristiano es que la concepción de Dios fue más amplia y universal que en el judaísmo, **con un consecuente cambio a la concepción de la justicia y la dignidad humana.**

Mientras en la Sinagoga Dios se veía como el Creador y Gobernador del Universo, en el Cristianismo, además de lo dicho, se entendió a Dios, en su segunda persona, encarnado por obra y gracia del Espíritu Santo en hombre, y viviendo así entre nosotros. Esta filiación que el género humano obtuvo por mérito de Nuestro Señor, elevó su naturaleza a niveles inalcanzables sin el misterio de su Encarnación, Pasión y Muerte. Francisco Ordóñez dice con justicia que

(...) por la redención obtenida al precio de la sangre divina de Cristo, se obtuvo los nuevos títulos que ahora engrandecen al hombre, al que se considera ahora no solo rey de la Creación e imagen natural de Dios, sino hermano de Cristo (Rom. VIII, 29), miembro de su Cuerpo Místico (Ef. I-IV; Col. II, 24; I Cor. XIII, 13), templo de la divinidad (I Cor. III, 16), imagen sobrenatural de Dios (I Jn. III, 2) y participes de la vida divina por la gracia en esta vida y por la gloria a la que en la otra será llamado (I Cor. XI, 13; Flp. III, 20, 21; Col. III, 3)¹².

Por esto, uno de los pilares fundamentales del Derecho Natural cristiano es la **nueva y mejorada concepción de la dignidad humana**, superior a las anotadas anteriormente, pues sublima la relación entre la persona y Dios a un nivel de profunda inmanencia: Dios encarnado en humano para redimir a toda la Creación. Desde este momento, la humanidad no solo compartirá la idea de justicia por ser criatura de Dios, sino que se encontrará estrechamente comprometida con Él, es decir, con la misma justicia, a través la encarnación de Jesucristo.

¹¹ KURI BREÑA, Daniel, *La filosofía del Derecho en la Antigüedad Cristiana*, México, Ed. UNAM, 1958, págs. 12 y 13.

¹² ORDÓÑEZ, Francisco, *La Fundamentación del Derecho Natural*, Op. Cit., Pág. 108. Este punto es la puerta de entrada a un gran debate teológico sobre la naturaleza humana antes y después de la Encarnación, Pasión y Muerte de Nuestro Señor, que merece un análisis pormenorizado por los especialistas dentro del Magisterio de la Iglesia. Por tanto, nos limitaremos al estudio de las consecuencias jurídicas y doctrinarias que se produjeron con las prédicas de Jesucristo y los primeros pasos de la Iglesia Católica dentro del Imperio Romano.

Como consecuencia, la idea de justicia y legitimidad resultaron ensanchadas por la Nueva Ley Cristiana, y el Derecho Natural encontró un fundamento más amplio y sólido del que se tenía hasta entonces.

Varios doctrinarios señalan a San Pablo como el primero que desarrolló y expuso al público las nuevas concepciones de iusnaturalismo que había dejado Jesucristo en su paso por la tierra. En su segunda epístola a los Romanos, llamada por algunos como la *Carta Magna del iusnaturalismo*, San Pablo señala que la Ley de Cristo es universalmente exigible, no solamente a los cristianos, desarrollando así el concepto de la razón natural, fundamental para el iusnaturalismo:

En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se recusan¹³.

Así, la Ley Natural es común a todos los pueblos, pues se encuentra inscrita en la naturaleza de cada persona, y por tanto, es exigible aún si no existiese ninguna ley positiva que la materialice en la sociedad.

A esta fundamentación inmanente del iusnaturalismo, el Cristianismo le irá sumando los preceptos y conclusiones que ya se venían desarrollando desde el judaísmo, y que el mismo Jesucristo reconoció como válidas, en tanto no se opusiese a Su doctrina y enseñanzas, dejadas a los Apóstoles en el Nuevo Testamento. Por ello, la Iglesia Católica acredita también en la existencia de un Dios creador y Legislador del Universo, y que por tanto, más allá de representar la idea de justicia, **es** la justicia en sí misma.

Como autor de la especie humana, Dios comunica a la naturaleza de sus criaturas, como una huella del autor en su obra, la misma idea de justicia. En la epístola a los Romanos, San Pablo desarrolla justamente la idea de una Ley Natural, es decir, que está en la misma naturaleza humana, en contraste con la ley del mundo terrenal, que por ser producción humana, no es infalible:

Tengo en mí esta Ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que me apega; porque me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros¹⁴.

¹³ Rom. II, 14-16.

¹⁴ Rom. VII, 21-23.

De este pasaje se desprenderá la idea cristiana que continúa hasta la actualidad, en la cual toda idea de bondad y de justicia deben referirse o reflejar algo de Dios, mientras que aquello que se oponga a Él, por contraste, será injusto. Entendido así, para el Cristianismo, la humanidad siempre será criatura de Dios, y por tanto, siempre tendrá que referirse a su creador como fuente de cualquier legitimidad.¹⁵

Consecuentemente, la fuente de toda justicia humana (incluso de la inmanente) estará más allá de sí misma, es decir, trascenderá a su propia naturaleza. Se observa pues como la doctrina cristiana comienza a encontrar para el iusnaturalismo una justificación inmanente y otra trascendente a la naturaleza humana, "trascendente, en cuanto tiene a Dios por Creador, e inmanente, en cuanto se encuentra gravado en la naturaleza"¹⁶.

El contexto sociocultural y religioso del Imperio Romano antes del Cristianismo todavía mantenía varios preceptos contrarios al Derecho Natural, y dado que hasta el siglo IV la autoridad del César se confundía con la autoridad religiosa toda disposición del Emperador, aunque injusta, estaba revestida de cierto carácter divino.

La esclavitud, por ejemplo, tenía un fundamento religioso, pues creían que los dioses, rectores infalibles del destino, decidían quién nacía libre y quién como esclavo, y nada se podía hacer contra ello. Los siervos, sumisos a su condición, tenían entonces que aceptar su destino, confiando sólo en la voluntad de su dueño.

Otro aspecto que mostraba una fuerte precariedad dentro del contexto social de la Roma antigua eran las relaciones de familia. En su estudio, Mario Correa señala algunos ejemplos específicos de la evolución dada por el Cristianismo en este ámbito. En el Digesto Romano, verbigracia, se reconocía al *pater familiæ* un derecho irrestricto sobre su esposa e hijos, desvalorizándolos a simples objetos de su patrimonio. A saber, garantizaba el derecho de propiedad del varón sobre la mujer, de manera que ésta podía sucederse, como cualquier otro semoviente, a los deudores de su marido si es que éste no lograba cancelar sus deudas antes de morir. Cosa similar sucedía con la patria potestad, que

¹⁵ Sobre la legitimidad dentro del iusnaturalismo, especialmente el Ontológico, se desarrollará más profundamente la tesis de que todo gobierno, para ser legitimado, debe ser autorizado por Dios, a través de sus ministros en la tierra. Este aspecto será mucho mejor estudiado por la escolástica, donde la Iglesia ya contaba con una estructura suficiente para poder abarcar este propósito.

¹⁶ ORDÓÑEZ, Francisco, *La Fundamentación del Derecho Natural*, Op. Cit., Pág. 110. Hay que recalcar que estas justificaciones surgen de forma natural en la primera doctrina cristiana, pues los apóstoles, especialmente San Pablo, lejos de querer aplicar principios griegos de filosofía, trataban de explicar en sus epístolas los principios sentados por Jesucristo, a fin de aplicarlos a los problemas reales que iban dando con los diversos pueblos convertidos. Fue solo con el apareamiento de los primeros doctores de la Iglesia que todas las doctrinas cristianas y de los apóstoles fueron sistematizadas, incluso con influencia de la filosofía.

incluía el derecho de vida y muerte sobre los hijos; el derecho de exposición de los mismos; y el dominio pleno sobre los bienes adquiridos por ellos. (...) Habría que incluir entre los derechos del *pater*, el de vender a los hijos y el de abandonarlos mediante la entrega noxal para librarse de la responsabilidad por los hechos delictivos del hijo¹⁷.

En este contexto, la doctrina Cristiana irrumpió con fuerza para oponerse a este oscuro panorama, sobre todo por ser contrarias a la Ley Natural, enseñada por Jesucristo y desarrollada por los apóstoles. Ésta fue una de las razones que les valió a los primeros cristianos la persecución de las autoridades romanas, pues se oponían abiertamente al derecho positivo de la época, expresando estas ideas en público y difundiéndolas a través de la predicación. Así, el Cristianismo se iría constituyendo como paradigma moral para toda la sociedad, que desde el siglo IV se comenzaría a materializar convirtiendo de a poco las paganas estructuras del Imperio Romano.

Ante esta nueva dimensión concedida por el Derecho Natural cristiano a la dignidad humana, las instituciones jurídicas, políticas y sociales comenzaron a tener profundos cambios, en la medida en que el Cristianismo iba penetrando en la sociedad romana desde el siglo primero. Nuevos principios comenzaron a innovar el mundo de la moral, teniendo un influjo directo en las nuevas leyes que se iban formando dentro de la nascente Iglesia Católica. Principios como el de la **catolicidad**, es decir, universalidad para la salvación de las almas, **el amor al prójimo, el respeto a la dignidad de toda persona en tanto ser humano**, son incorporaciones que salieron desde las catacumbas donde la primera Iglesia se escondía de las persecuciones romanas.

Las ideas del Cristianismo comienzan a transformar las instituciones sociales romanas. La idea de Santa María, Virgen y Madre de Jesucristo, y como tal, causa y custodia de la encarnación de Dios entre los hombres, no permite ver a la mujer como un simple objeto, **sino la reviste de una particular dignidad y respeto intrínseco**; Dios había realizado en una mujer, Santa María, a la criatura más perfecta de toda la Creación, una doctrina que se iría fortaleciendo y desarrollando a través de la historia de la Iglesia.

La institución de la familia fue gratamente desarrollada, dando un papel objetivo y orgánico dentro de la familia a la esposa y los hijos, quienes pasan de ser vistos como partes de un patrimonio, a constituir parte importante de la sociedad doméstica. El mismo marido, revestido de una clara autoridad para encabezar el hogar, no tiene potestades

¹⁷ CORREA, Mario, *Influencia del Cristianismo en la Evolución del Derecho Romano hacia el Derecho Natural*, en materia de relaciones de familia, www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649324.pdf. Acceso: 09 de noviembre del 2012

despóticas ni ilimitadas sobre la mujer, sino que encabeza la familia para cuidar del bienestar de aquella y de toda la prole. Señala el profesor Correa:

(...) esta primacía de la que se ve revestido el marido, y a la que se ha llamado potestad marital, no es un derecho de dominio, sino una autoridad que debe ejercerse con miras al bien común de ambos socios, marido y mujer, lo cual lleva implícita la necesidad de que las más importantes decisiones deban ser tomadas previa participación de la mujer en las deliberaciones; y que, además, la mujer debe tomar las decisiones en todas aquellas materias respecto las cuales la naturaleza la ha dotado de aptitudes especiales¹⁸.

Es importante notar que estos admirables avances en materia de derechos colectivos e individuales, se realizaron como directa consecuencia de obra de Jesucristo en la tierra, y de la prédica que realizaron los apóstoles en Roma imperial sobre Sus enseñanzas. Este movimiento Cristiano, comenzado con un puñado de pescadores encabezados por Cristo, terminaron por convertir a todo el Imperio Romano y sus instituciones jurídicas, determinando de manera directa la legislación que hasta ahora heredamos de aquella época.

Todo este franco progreso fue llevado a cabo observando la Ley Natural y su preponderancia sobre la positiva, pues nadie se encontraba moralmente ligado a cumplir con leyes que eran injustas a la luz de Doctrina Cristiana. Todas las reivindicaciones sociales, y el mismo concepto de Iusnaturalismo, que más tarde desarrollarían ampliamente los doctores de la Iglesia, fue llevado adelante por los primeros cristianos a causa de una fe viva en la palabra de Dios y la naciente Iglesia Católica, y fue la raíz para la doctrina del Iusnaturalismo Ontológico.

Así se pueden apreciar algunos de los grandes frutos del Cristianismo, que dentro de sus primeros tres siglos de su existencia ya había logrado cambiar el contenido de la antigua ley judía y las leyes paganas de Roma. Ambas, tan rígidas que solo se aplicaban a sus propios miembros —ya sean hebreos, plebeyos o patricios—, son superadas por la universalidad del Catolicismo, aplicable a todo humano por su sola calidad. Se trata, por tanto, de la defensa y aplicación de la ley natural, gravada en el corazón del ser humano, y perfeccionada por Cristo en la Ley del amor.

En este aspecto, para un estudio objetivo del Iusnaturalismo, no puede obviarse que la Iglesia Católica, desde su creación, fue y será la maestra y tutora de la Ley Natural, cuya guía será determinante para el desarrollo y estudio del Iusnaturalismo hasta la época moderna.

¹⁸ Ibídem, Pág. 505.

1.3. Edad Media y Alta Escolástica

Iniciada la Iglesia Católica, y con ella, la idea de un Derecho Natural inmanente y trascendente al ser humano, los primeros padres de la Iglesia trabajaron para construir y proteger los cimientos doctrinarios del nuevo ideal Cristiano que crecía a rápidas zancadas. De esta manera, vemos que los primeros doctrinarios cristianos, como San Juan Crisóstomo, Orígenes o el mismo San Jerónimo, desarrollarían sus doctrinas sobre la Ley Natural en medio de la defensa de la doctrina Católica ante las primeras herejías, y sobre todo proteger las instituciones sociales de la inminente caída del Imperio Romano.

1.3.1. San Agustín de Hipona y la Patrística

De este primer desarrollo Cristiano en el plano del Derecho Natural, se pueden anotar tres principales raíces que con el tiempo sostendrán, de manera mucho más desarrollada y profunda, el Iusnaturalismo Ontológico: 1) la idea de un Dios personal, superior al mundo y soberano Legislador; 2) una mejorada concepción de la persona, cuyo fin eterno es trascendente al Estado, las costumbres y los derechos de la comunidad política; 3) la idea de la Iglesia, Institución Divina de salvación que existe paralelamente al Estado, pero que, en relación con la fe y las costumbres, es superior a la voluntad estatal¹⁹. Estas tres ideas, que se irían formando de manera difusa entre los primeros doctores de la Iglesia, comenzarían a hacer más profundo el análisis y la aplicación del Derecho Natural a la nueva concepción del Estado político. Por ejemplo, la mayor parte de legislación de matrimonios, homicidios, testamentos y depósitos en la época, a pesar de tener vacíos normativos, fue regulándose en base a los mandamientos Cristianos y a la tradición, quedando "claro que los legisladores hacen sus leyes sobre la base de la regla que Dios ha dado al hombre al crearlo"²⁰.

En esta línea, entre el siglo IV y V aparece dentro del panorama de la Iglesia uno de sus más importantes doctores, San Agustín, obispo de Hipona, que lograría, por primera vez, sistematizar el Derecho Natural en torno a problemas filosóficos y estatales de la época, que no habían sido tratados hasta ese tiempo. El combate a las herejías pelagiana y maniquea, además del eminente caos que se avecinaba con la caída del

¹⁹ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural, Historia y Doctrina*, Op. Cit., Pág. 39.

²⁰ *Ibidem*, Pág. 40.

Imperio Romano, forzaron al obispo de Hipona a desarrollar y fortalecer la doctrina católica sobre la Ley Natural, recurriendo para este objetivo a Platón y su idealismo.

El sistema platónico sería la gran base de San Agustín para explicar la relación entre los absolutos, además de la correspondencia entre lo terreno y lo sagrado; las ideas absolutas que Platón sostenía como fuente de la realidad, son desarrolladas por el Santo como las ideas divinas de la Creación, que se han materializado en la tierra, y que cumplen su función en tanto correspondan al modelo ideado por Dios.

San Agustín se destacaría por la aplicación del lusnaturalismo a la ciencia política, y a la justicia y la paz dentro de un Estado. Esto se explica desde el contexto en el cual vivió, pues tuvo que afrontar uno de los más críticos momentos de la historia de la civilización occidental: el despedazamiento de Roma en manos de los bárbaros, después de dos siglos de invasiones. Esta gran crisis amenazaba con terminar con la civilización conocida, y representaba el final de un Imperio que muchos pensaban iba a llegar hasta el fin de los tiempos. La angustia y preocupación que este suceso le producía a la sociedad, hizo que los cristianos se apegaran con más fuerza a la Iglesia, como institución llamada a sostener las instituciones sociales, mientras que los paganos la atacaban, imaginando que las invasiones bárbaras eran un castigo de los dioses por haber aceptado a Cristo como centro del imperio²¹. San Agustín responde a la crisis mediante varios escritos, desvirtuando con bastas explicaciones cada una de las calumnias que trataban de levantar contra la fe de Cristo, a fin de algunos pilares en medio de la moribunda civilización romana

La sistematización que comienza a formar San Agustín inicia con las partes más básicas de la sociedad y va hasta las más complejas, realizando un acercamiento del lusnaturalismo Ontológico a la Teoría General del Estado. Para él, la organización social de las personas, en todos sus niveles, debe compartir principios generales que hagan de la mutua convivencia en una realidad posible. De todos esos ordenes sociales, el primero y más básico es la familia, y será el modelo que tome el Doctor de la Iglesia para explicar cómo las autoridades y las demás partes de un hogar deben trabajar de modo armónico, al igual que dentro de un Estado los gobernantes y el pueblo deben colaborar en su esfera para alcanzar el bien común de todos.

²¹ Hay que leer en el contexto histórico la profunda crisis que la caída de Roma significaba para todos sus ciudadanos, y cómo algunas mentes paganas aún trataban de encontrar explicaciones místicas a la caída de Roma en manos de los bárbaros. Finalmente, la historia se encargaría de dar la razón a San Agustín y los cristianos, pues la Iglesia Católica fue la única institución que logró sobrevivir el desmoronamiento de Roma, y más allá, fue el fortín que atesoró la cultura, derecho, arte y letras romanas hasta el renacimiento del Imperio Romano Germánico en la persona de Carlomagno, ya para siglo IX.

Porque la casa del hombre debe ser principio o una partecita de la ciudad, y todos los principios se refieren a algún fin propio de su género ya toda parte a la integridad del todo, cuya parte es; bien claramente se sigue que la paz de la casa se refiere a la de la ciudad; esto es, que la ordenada concordia entre sí de los cohabitantes en el mandar y obedecer, se debe referir a la ordenada concordia entre sí de los ciudadanos en el mandar y el obedecer²².

El Santo de Hipona muestra a través de estas expresiones el carácter orgánico y armónico que el lusnaturalismo defiende para la sociedad. El Estado y el pueblo no se muestran como dos enemigos acérrimos, o como un *leviatán* que debe procurar cuidar a una humanidad perversa que se destruiría a sí misma sin supervisión, sino que ambas partes forman un todo, necesariamente comunicado y permeable, **donde la disciplina de los gobernantes se traducirá en bienestar y confianza del pueblo, y la obediencia del pueblo se reflejará en la estabilidad y paz del Estado.**

Ésta será una de las grandes conclusiones agustinianas en los que respecta al lusnaturalismo Ontológico dentro del orden estatal: el fin de toda sociedad debe ser la paz entre sus miembros, y el fundamento de la paz será el orden entre todos los individuos que la componen:

La paz de los hombres es la ordenada concordia. La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad, la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios, y unos y otros en Dios.²³

Y concluye el Santo de Hipona diciendo: "la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada uno su propio lugar"²⁴. Resulta fundamental esta última conclusión, pues aclara cómo se forma el orden en toda sociedad, no mediante una igualdad absoluta, que de forma torpe quiera retorcer las características y particularidades de cada individuo hasta hacerlo entrar en un molde definido; sino a través de la armonía entre las desiguales partes de un todo, que potencie las virtudes de cada uno, y los ordene según su propia naturaleza.

Por tanto, dentro de este estado de cosas, la ley humana ocupa un papel primordial. San Agustín, heredero y conocedor del sistema jurídico romano, supo

²² San Agustín, *La ciudad de Dios*, Valladolid, Imp. Casa Social Católica, 1929, Pág. 923.

²³ *Ibidem*, Pág. 930.

²⁴ *Ibidem*, Pág. 923.

acentuar un rasgo característico del lusnaturalismo: la separación y correspondencia que debe existir entre la ley y la moral. Teniéndose desde el Cristianismo una clara distinción entre ambos conceptos, lo que San Agustín llamaría Leyes Humanas se pueden manejar con independencia para todos los asuntos que manejen los aspectos terrenos, como alimentación del pueblo, impuestos, o administración; sin embargo, toda ley dentro del Estado debe tener como único objeto el bien de la paz del pueblo, pues caso contrario, se estaría atentando contra la naturaleza misma del Estado. De ahí la gran importancia que el Santo le entrega a la virtud y moral cristiana para el buen funcionamiento del Estado, pues éstas serán dentro de un gobernante la auténtica garantía que tiene el pueblo ante posibles abusos:

(los buenos gobernantes) —menciona el obispo de Hipona— no mandan por codicia o el deseo de gobernar a los otros, sino por el propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los otros; ni por la ambición de reinar, sino por la caridad de hacer bien²⁵.

1.3.2. Santo Tomás de Aquino y la escolástica

A la par de que el pensamiento y la cultura europea se fue enriqueciendo con el paso de los años y la construcción de la Cristiandad en el viejo continente, la Edad Media llega a la historia para marcar uno de los grandes hitos del pensamiento universal, y dentro de él, del pensamiento jurídico y filosófico.

Más de mil años de Cristiandad no habían pasado en vano. Toda la cultura y el derecho romano, huérfanos por el despedazamiento del Imperio de los Césares, es adoptada con amor por la Iglesia, que la desarrolla y fortalece al interior de los conventos y monasterios que dieron forma a Europa. La tierra que fue regada con sangre de los mártires que se inmolaron pregonando la fe de Cristo a los francos, germanos, sajones y demás bárbaros, daba ahora sus espléndidos frutos, produciendo ciencia, política y pensamiento contagiados de un profundo amor a lo sobrenatural y divino. Llega así la Edad Media, como la cúspide de un sólido movimiento cultural, que bajo la maternal mirada de la Iglesia, permitiría producir dentro de Europa el más grande apogeo de pensamiento que existió hasta ese entonces. El nacimiento de varias Universidades, como la Sorbona y la de Bolonia, además del florecimiento de las maravillas arquitectónicas europeas, son solo algunas muestras del espíritu de la época.

Por esto y tantas otras cosas el santo padre León XIII diría dentro de su encíclica *Immortale Dei*:

²⁵ *Ibíd.*, Pág. 1186.

En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde, y florecía en todas las partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y la tutela legítima de los magistrados. (...) Organizado de este modo, el Estado produjo bienes superiores a toda esperanza.²⁶

El desarrollo continuo y armónico que el pensamiento filosófico tuvo hasta esta época, permitió que los principios y avances que habían logrado los pensadores desde la era grecorromana no se perdieran, sino que fueran complementados y usados en sus mejores partes para la construcción de un sistema más sólido y avanzado: la escolástica. Esta escuela filosófica fue la cumbre de más de mil quinientos años de pensamiento, que logró sumar de manera completa los principios sentados desde la patrística, y además, reeditar y proyectar a través de un prisma de claridad la doctrina de los filósofos griegos más importantes. Estos elementos permitieron que la escolástica tuviera un realce y claridad que difícilmente se puede volver a observar en otra escuela filosófica, pues a diferencia de las tantas tendencias de pensamiento que se observa en nuestros días, la escolástica no significó un *borrón y cuenta nueva* de todo lo que se había alcanzado desde la antigua Grecia, sino que fue el desarrollo y fortalecimiento armónico de una misma doctrina.

Es éste el contexto histórico e intelectual en el cual aparece santo Tomás de Aquino, cuando los principios y las virtudes habían empapado profundamente la sociedad, generando en las personas y el Estado un clima moral propicio para pensar en el porqué de la justicia y la esencia del derecho.

El *Doctor Angélico*, principal pensador escolástico, viene a dar los últimos acabados a aquella catedral doctrinaria cuyos primeros cimientos aportó el mismo Cristo y los padres de la Iglesia, y que con la ayuda de la filosofía aristotélica, dio la lógica y claridad que lo convirtieron en una página dorada de la historia del pensamiento humano.

Santo Tomás de Aquino, particularmente, supo recabar las doctrinas de Aristóteles que habían estado escondidas en Oriente durante casi mil años, y corregir dentro de ellas ciertos errores que había tomado en el mundo árabe²⁷. De tal manera,

²⁶ S.S. LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html, acceso: el 10 de enero de 2013.

²⁷ La obra y el pensamiento de Aristóteles desapareció de Occidente más o menos después de la caída del Imperio Macedonio, y refugiándose en el pensamiento árabe, hasta que fue llevado

gran parte de su pensamiento, sobre todo filosófico, tuvo una marcada influencia aristotélica que es notoria dentro de sus obras, en las cuales incluso se refería al Estagirita como *El Filósofo*. Los sistemas de argumentación lógica y los conceptos sobre el *Motor Primero* que recogió Santo Tomás para concebir sus célebres *Cinco Vías para la Demostración de la existencia de Dios*, son algunas de las más importantes influencias que el Doctor Angélico tuvo de Aristóteles.

Santo Tomás desarrolla y sistematiza a lo largo de su fructífera obra lo que en el siglo XIX los doctrinarios jurídicos llamarían Iusnaturalismo Ontológico²⁸, tomando para este propósito los criterios de varios pensadores griegos, romanos y de la patrística, entre los cuales Aristóteles resalta con claridad²⁹.

La definición y estudio de la Ley Natural en el pensamiento del Aquinate arranca en Dios, causa inteligentísima y justa de todo cuanto existe, y que, por tanto, es el intelecto divino que en última instancia gobierna la toda Creación. Por ello, así como un rey plasma su voluntad práctica en leyes para gobernar a su pueblo, la razón divina mediante la cual Dios gobierna y ordena todas las cosas en Él, se constituye en Ley universal para todo lo que existe, refiriéndonos, directa o indirectamente, al Creador. Se hace, pues, necesaria la existencia de una Ley Divina promulgada por voluntad de Dios, que tenga plena correspondencia con el Intelecto Divino para dirigir y ordenar todo en Él de manera perfecta.

De acuerdo con lo que habíamos expuesto en la cuestión anterior, la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón práctica del príncipe que rige una comunidad o sociedad perfecta. En tal virtud, es evidente, si se admite lo que nosotros ya hemos probado, que el mundo es gobernado por la divina Providencia, que la comunidad toda entera del universo es dirigida por la razón divina; por tanto tiene carácter de ley esa razón de gobierno y ordenación de todas las cosas que existen en Dios como supremo Rey de todo el Universo.³⁰

de vuelta al pensamiento occidental por influencia del pensador Averroes, quien estudioso aristotélico que había logrado hacer un importante compendio de su pensamiento.

²⁸ La categorización de esta escuela como "Iusnaturalismo Ontológico" solo sucedería hacia el siglo XIX, dado que en la misma doctrina jurídica se comenzara a hablar paralelamente de Iusnaturalismo Deontológico, un concepto que fue realizado como una manera de percibir al Derecho Natural no como fundamento mismo del Derecho, sino solamente como una referencia a su *deber ser*. Hasta el siglo XIX, cuando se hablaba de Derecho Natural, se refería a su corriente Ontológica, pues las primeras sistematizaciones y estudios del Iusnaturalismo se realizaron en ese sentido.

²⁹ Bernardino Montejano señala que "santo Tomás de Aquino dentro de este marco traza su obra. Recoge en ella lo mejor de la filosofía griega y de la jurisprudencia romana. La herencia de Aristóteles, Ulpiano, los Santos Padres, San Isidoro, San Alberto Magno, es ordenada, sistematizada, aprovechada y puesta al servicio de los objetivos perseguidos por el Angélico Doctor" MONTEJANO, Bernardino, *Curso de Derecho Natural*, Buenos Aires, Ed. Abeledo-Perrot, sexta edición, 2001, Pág. 123.

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Ley*, Buenos Aires, Editorial Tor, 1999, Pág. 17.

De tal manera, la principal evidencia de la Ley Divina resulta ser similar a la que el Aquinate encontró para demostrar la existencia de Dios: la presencia de una Causa primera que demostró una profunda Inteligencia en la Creación. Así, el Ser que promulgó las leyes que rigen el Universo, demostró tener un intelecto insondable y perfecto, que permite que todo cuanto existe —partiendo por la naturaleza— trabaje y se refleje como un todo armónico.

La Ley Divina es, por tanto, producto de la razón práctica de Dios, que se distingue de la Ley Eterna que el Doctor Angélico explica como “la razón de la Divina Sabiduría en cuanto toda acción, todo movimiento son por ella dirigidos”³¹. De esta forma, así como en la razón de un artista preexiste la idea de su obra, y cada trazo que realiza va dándole la forma que desea, la Creación es una idea preexistente en el Intelecto Divino, en base a la cual Dios va dirigiendo los movimientos de le dan forma. El Derecho Natural, en la misma línea, representa un reflejo de la idea de la Ley Eterna en el Intelecto Divino, que trasciende a toda realidad donde se puedan materializar.

Lo creado, por lo tanto, se rige en primera instancia por el influjo que la Ley Divina ejerce sobre todos los entes, y que se refleja de múltiples maneras, como la dignidad humana, por ejemplo.

El ser humano no se rige solamente por este influjo divino, sino también por su propia voluntad, fruto de su capacidad racional. Sin embargo, el intelecto humano también se ve marcado por la Ley Divina, que le permite conocer de forma racional —a diferencia de otras criaturas— lo que más conviene o perjudica a su naturaleza, y lo determina a buscar su fin último como ser humano. Tal es la Ley Natural, ***la participación de la Ley Divina en los seres racionales.***

Es como si la ley de la razón natural, mediante la cual distinguimos lo bueno y lo malo, objetivo y finalidad de la ley natural, no fuera en el hombre más que una cierta impresión de la luz divina. De aquí resulta que la Ley Natural nos es otra cosa que una participación de la ley eterna en el ser racional³².

Dado que el ser humano es el único ser racional, es natural que perciba la Ley Divina de una manera distinta y más elevada que en los seres irracionales. Por tanto, la persona no solo se encuentra determinada por la Ley Eterna que rige a todas las cosas, sino también por la Ley Natural que se refleja a través de su racionalidad.

³¹ Ibídem, Pág. 44.

³² Ibídem, Pág. 20.

De este principio se desprende finalmente la necesidad de una Ley Humana o Positiva, que será la encargada de regular los aspectos más específicos de la existencia social, y que por desprenderse de la razón práctica del ser humano, debe respetar los lineamientos de la Ley Natural, y a través suyo, de la Ley Eterna. Como menciona Santo Tomás:

En el orden práctico, el hombre participa naturalmente, originalmente, de la ley eterna, en cuanto conoce algunos preceptos generales, mas no otras muchas verdades particulares, concretas, que se encuentran en la ley eterna encerradas por igual. Por consiguiente, la intervención de la razón humana al efecto de deducir esas normas más particulares, se hace de todo punto imprescindible³³.

Todo lo anotado hasta aquí va configurando el concepto y naturaleza que el Aquinate delimitó para el Derecho Natural Ontológico, como causa primera de cualquier ordenamiento positivo. El papel que tiene la Ley Divina —absoluta e inmutable, por ser propiedad del mismo Dios— como base de cualquier ley humana, es el mismo que el Derecho Natural tendrá respecto de la Ley Positiva, como el fundamento ontológico que garantiza la dignidad humana de manera invariable. En este sentido, el Derecho Natural contendrá los valores absolutos que apliquen y protejan todo cuanto le conviene al ser humano por su naturaleza, y el Positivo deberá materializarlos para los aspectos específicos de cada sociedad.

Esto marca la pauta para otra de las consideraciones básicas del Doctor Angélico: qué es el derecho. Para contestar, Santo Tomás comienza tomando ciertas consideraciones que abordan uno de los principios de la justicia, la alteridad. Explica en este sentido que la justicia es la única virtud humana que se verifica en relación a otra persona, pues en su sentido primitivo, *lo justo* será dar a otro lo que según alguna igualdad le corresponde, es decir, "lo propio de la justicia, entre las demás virtudes, es ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro"³⁴.

De tal manera, la justicia no se define ni se mide tomando en cuenta la calidad de los agentes o las personas que realizan el acto, sino de manera objetiva, en atención al acto mismo y si ha correspondido o no a alguna relación de igualdad. De tal forma, cuando hablamos de justicia, identificamos al objeto de la misma de forma independiente de sus agentes, su calidad y sus actos, es decir, identificamos al objeto de la justicia en sí mismo, y lo llamamos *lo justo*. Tal es el derecho, el objeto en donde se materializa y se

³³ *Ibidem*, Pág. 23.

³⁴ "Iustitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum". SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 57, a.1. Madrid, Editorial Católica, 1947, tomo VIII, Pág. 232.

verifica la virtud de la justicia. Esto se convirtió en una de las máximas que definen la filosofía del derecho dentro del Tomismo: *Ius est obiectum iustitiæ*³⁵, **el derecho es objeto de la justicia.**

Esto se entiende mejor con el estudio que el mismo Aquinate realiza respecto de las consideraciones de San Isidoro. Ambos usan la palabra latina ***Ius***, para referirse a *derecho*³⁶, mas no en el sentido que las lenguas romances le han concedido, como sinónimo de ciencia jurídica y conjunto normativo, sino como *el mismo objeto de la justicia*. Incluso llega a mencionar San Isidoro —cita que Santo Tomás usa para sostener su argumentación— que "el derecho se ha llamado así porque es justo"³⁷, mostrando que la concepción de derecho, originalmente tomada, existe no tanto como ciencia, sistema o ley, **sino como objeto donde la justicia se materializa y se puede verificar.**

Este problema es resuelto por el Doctor Angélico dentro de la misma cuestión, tomando el ejemplo de la medicina:

el nombre de 'medicina', por ejemplo, se usó primeramente para designar el medicamento que se aplica al enfermo para curarle; después pasó a significar el arte de curar. Así también, este vocablo 'derecho' originalmente se empleó para significar la cosa justa. Pero más tarde se derivó a denominar el arte con que se discierne lo que es justo; después, a designar el lugar donde se otorga el derecho, como cuando se dice que alguien 'comparece en derecho'; finalmente es llamada también derecho la sentencia dada por aquel a cuyo ministerio pertenece administrar justicia, aún cuando lo que resuelve sea inicuo.³⁸

Hay que hacer hincapié en esta última parte, pues las múltiples acepciones que se le ha dado a la palabra *derecho*, son ampliaciones a su sentido original, alternativos al sentido primigenio y original que *Ius* mantiene. Nótese así que para la época de Santo

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 57, a.1, Op. Cit., Pág. 232.

³⁶ A pesar de que la palabra "ius" significa literalmente "derecho", aquel sustantivo se ha perdido de las lenguas romances e indo-germánicas, prevaleciendo el último en casi todos los idiomas actuales (diritto, dereito, droit, reight, right, recht), que viene originalmente de la raíz sánscrita "rgu", que significa recto o derecho en sentido material, y viene unida a la misma idea geométrica de línea recta, símbolo de algo rígido e inflexible, idea que en este caso se puede aplicar a la moral. Las palabra griega "diké" que usaba Aristóteles para referirse al derecho, al igual que dikaion (que se puede traducir al latín como iustum), tienen la misma raíz en "dich" (que significa dividir algo en dos partes o dicotómicamente), da la misma idea de derecho como la división de algo en partes iguales para ser entregado a cada interesado. Tal esta la idea que Aristóteles manejaba al respecto; tanto que repite varias veces en su obra "iustum est æquale et iniustum est inæquale" (lo justo es equitativo, así como lo injusto es inequitativo).

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 57, a.1, Op. Cit. Pág. 232. Tal expresión se entiende de manera mucho más cabal en las expresiones originales de San Isidoro: "Ius dictum est quia est iustum". Esta expresión incluso deja claro como las palabras "derecho" y "justicia" comparten la misma raíz etimológica, encontrándose ligadas también en su naturaleza.

³⁸ *Ibidem*, 2-2, Q. 57, a.1., Pág. 233.

Tomás (siglo XIII), estos sentidos alternativos de *derecho* ya estaban confundidos con la palabra original. Qué no podremos decir el día de hoy, ya en el siglo XXI.

Sin embargo, no por estas interpretaciones la palabra *derecho* ha perdido su sentido primigenio, que en el fondo marca su contenido. Es como se explica que ordenamientos jurídicos intrínsecamente injustos no puedan considerarse *derechos*, en el sentido original de la palabra, a pesar de contar con plena validez positiva. Éste es un concepto *iusnaturalista* que hoy en día se vuelve a retomar: no toda ley, solo por el hecho de ser promulgada, está rodeada de una aureola de justicia.

Respecto a la división del derecho, la división más importante que incorporó Santo Tomás es la que existe entre Derecho Natural y positivo, llegando a esta conclusión observando la misma naturaleza humana y la fuente de sus obligaciones:

Lo justo es lo adecuado a otro conforme cierto tipo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa; por ejemplo cuando uno da tanto para recibir otro tanto; y esto es Derecho Natural. Segunda, por convención o común acuerdo, es decir, cuando alguno se manifiesta satisfecho con recibir tanto (...). Esto es derecho positivo³⁹.

Esta distinción entre el *ius Naturale* y el *ius Positivum*, dada desde mucho antes que el Aquinate, es confirmada por él como la más básica de todas las clasificaciones, ya que deja trasparecer, en el fondo, la misma naturaleza que tiene el humano, con una dimensión terrena y otra espiritual. En tal condición, habrá cosas que le convengan al ser humano por propia naturaleza, no por su voluntad; tal es el caso del matrimonio —dentro de otro ejemplo que da el Santo—, pues así como es natural que "el varón, por su naturaleza, se acomode a la mujer para engendrar en ella"⁴⁰, es natural que un varón y una mujer se unan para formar una familia. Esto es bueno y conveniente más allá de la voluntad del humano, que aunque consintiere en modificar ese tipo de unión, ello no dejaría de ser injusto por inconveniente, e inconveniente por antinatural.

En la otra mano de la división dada por Santo Tomás se encuentra el denominado *ius Positivum*, que no es otra cosa que los derechos u obligaciones que emanan de la voluntad del Estado y las personas, ya aquellas sean producto de un contrato particular, o de leyes de carácter general válidamente emitidas. El Santo recoge, para definirlo mejor, las palabras de Aristóteles, quien expresa que "justo legal es aquello que en principio nada importa que se haga de uno u otro modo, pero que sí importa una vez

³⁹ *Ibidem*, Pág. 234.

⁴⁰ *Ibidem*, Pág. 235.

establecido”⁴¹, o como se entendería hoy en día, las partes pueden convenir en cualquier cosa que no esté expresamente prohibida por la ley.

Adaptando el Positivismo a la definición tomista de derecho, entendemos que el Derecho Positivo debería ser la materialización de lo justo, es decir, lo que se entenderá como justo para las partes que voluntariamente han acordado algo, o para el ciudadano que se somete a las leyes que válidamente ha promulgado su Estado. Por ello, con tino se usa la expresión “justo legal” para brindar una idea más gráfica de este concepto, versus la de “Derecho Positivo”, que bajo la óptica de nuestro tiempo se podría erróneamente confundir con el mismo cuerpo normativo que rige para un territorio.

Configurado así el Derecho Natural, como fuente del Positivo, se entiende mucho mejor la mutua interrelación y necesidad que tiene el uno con el otro, pues cualquiera de los dos resultaría insuficiente actuando solo. Por ello, deberán coordinarse de manera estrecha a fin de regular de manera integral al ser humano, en correspondencia con su fuero interno y externo. Por ello el Iusnaturalismo Ontológico nunca ha desconocido al Derecho Positivo —a diferencia de maniqueísmo de algunas doctrinas Iuspositivistas que niegan de forma absoluta la existencia del Derecho Natural—, al contrario, lo ha protegido y desarrollado como una herramienta indispensable para alcanzar, en su ámbito, el bien común. La ley positiva es así un elemento de suma importancia para la regulación social, y especialmente para desarrollar la función coactiva del Estado, y para ello tiene plena libertad y validez dentro de su marco.

Entonces, partiendo de este punto ¿qué papel juega el Derecho Natural dentro de esta materialización de justicia?

Será su origen y su esencia más profunda, respondería el Doctor Angélico. Éste es el principio central dentro del Iusnaturalismo Ontológico, y será la base sentada sobre la cual los siguientes doctrinarios y jurisconsultos continuarán construyendo esta escuela⁴².

⁴¹ Nota especial merece las palabras exactas usadas por el filósofo griego, pues él habla de *legale iustum* (justo legal) y no de “*ius legale*” (derecho legal), lo que muestra como tradicionalmente el concepto derecho positivo se refería a la justicia que se materializada en convenios o leyes, que de tal manera se convertían en lo que conveniente a todos los interesados. No así, actualmente se toma el mismo concepto para referirse, en algunos casos, a una reducción del derecho a las normas promulgadas dentro de un estado, o a veces, de una forma más laxa, al propio cuerpo normativo que rige un territorio.

⁴² Como referiremos más adelante, después del apogeo del renacimiento y el Iluminismo dentro del pensamiento de Europa, comienza a surgir una línea de pensamiento, dicha también Iusnaturalista, pero que trastocaba las líneas más profundas de su doctrina tradicional, justamente su calidad de ontológica. Así, los pensadores comenzaron a amoldar el sentido del Derecho Natural para adaptarlo al ambiente racional de la época, rompiendo con su esquema original. Es así que filósofos como Hume o Kant se hayan alineado dentro de los Iusnaturalistas, defendiendo una idea distinta de la que se había formado tradicionalmente. A partir de este quiebre es que se vuelve necesario diferenciar entre escuelas Iusnaturalistas, la Ontológica, primigenia, a la cual

Así, el Iusnaturalismo Ontológico establece que el Derecho Natural es el **ser** del derecho, en su manera más original y primigenia, es decir, lo establece en la ontología del mismo. De ahí su nombre. Esta visión está en la misma línea de desarrollo que hemos descrito hasta aquí, pues el Iusnaturalismo Ontológico, como sistema, abarcó dentro de sus fundamentos principales este punto: el Derecho Natural no es solo una parte ni un justificativo del derecho, sino es su fundamento, principio y origen. En tal condición, abarca toda la ciencia jurídica y las ramas del derecho, pues si está en su origen, es la causa directa de todo lo que se entienda como derecho, e indirecta de todo lo que se desprenda del mismo

En este punto, Santo Tomás de Aquino sintetizó —nota característica dentro de su desarrollo doctrinario del Doctor— los principios metafísicos que los griegos y romanos, especialmente Aristóteles, establecieron alrededor de la justicia y el derecho, con los avances e innovaciones que hasta ese entonces se habían realizado en el Cristianismo y sobre todo la patrística. La conclusión fue análoga para ambas partes, y representa en mucho la discusión que se entabla hasta ahora⁴³, pues la relación que el Iusnaturalismo Ontológico establece entre Derecho Natural y el Derecho propiamente dicho, es la misma que los antiguos encontraron entre la justicia y el derecho, pues aquella, como virtud anterior a todo ordenamiento jurídico, debía ser la luz para que cada sociedad, con base a sus requerimientos específicos, genere su derecho (objeto de la justicia) para toda la comunidad⁴⁴. De la misma forma, en el Iusnaturalismo Ontológico el Derecho Natural aparece como el fundamento anterior al Derecho y todas sus ramas, y por tanto, el cimiento sobre el cual el derecho puede crecer sólidamente, y la luz que le permitirá dar unidad, lógica y pertinencia a cualquier desarrollo o innovación jurídica. Se concluye

hemos consagrado este estudio; y Deontológica, a la cual sirvieron algunos pensadores desde el Renacimiento, y que muta los principios del Derecho Natural.

⁴³ Podemos citar al profesor español Enrique Díaz de Tejada, quien concuerda con este criterio: "(...) no creo errar si afirmo que la entera historia de la especulación filosófica-jurídica gira alrededor de este tema central por antonomasia: el que ya planteara Aristóteles distinguiendo entre lo justo natural y lo justo legal" concepto que fue rescatado enteramente por Santo Tomás. ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *La cuestión de la vigencia del Derecho Natural*, <http://www.fundacioneliasdetejada.org/consejofelipeii/Documentacion/Hispanicos/Jornadas/I-JDN-1.pdf>. Acceso: 02 de abril del 2013.

⁴⁴ Dentro de la cuestión "De la Justicia", el mismo Santo Tomás afirma que la justicia es la base para un correcto desarrollo del derecho, basándose en la máxima del jurista romano Cicerón: *iustitia ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur* (la razón de justicia es aquella por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y la comunidad de la vida). A esto se suman los varios pronunciamientos de Platón y Aristóteles en este campo, que describimos dentro de este capítulo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 58, a.2, Op. Cit., Pág. 273.

entonces que el Derecho Natural, ontológicamente considerado, es justo, pues es lo conveniente a todo humano por naturaleza⁴⁵.

Estas serán las principales cartas de presentación del Iusnaturalismo Ontológico, que caracterizarán a esta corriente de pensamiento hasta la actualidad, y que marcarán su carácter ante el apareamiento de las escuelas Iusnaturalistas racionalistas y deontológicas después del renacimiento. En ese sentido el profesor Dorado Porrás señala que

el Iusnaturalismo ontológico concibe el Derecho Natural como el 'ser' del derecho mientras para la corriente deontológico se lo concibe como el 'deber ser'. Así, para el Iusnaturalismo deontológico el Derecho Natural estaría relegado a una función crítica del derecho positivo a través del desarrollo de valores morales y éticos, y no presenta una definición del concepto de derecho muy diversa de la presentada por el positivismo jurídico.⁴⁶

Este será un tema que trataremos con más detenimiento en lo sucesivo, con las defensas más modernas del Iusnaturalismo Ontológico ante las tergiversaciones deontológicas del siglo XVIII y el Iuspositivismo tajante del siglo XIX.

El Derecho Positivo, en este sentido, se deberá encargar de aplicar para cada sociedad los principios inmutables que se encuentran en la Ley Natural. En tal sentido advierte el Santo de Aquino que

la voluntad humana, en virtud de un convenio común, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es donde tiene lugar el derecho positivo⁴⁷.

⁴⁵ Este es un pequeño panorama de la gran cuestión iusfilosófica sobre la relación entre el derecho y la justicia, que por obvias razones supera al presente estudio. Sin embargo, muy a breves rasgos, dentro de la etapa tomista del Iusnaturalismo Ontológico, la relación es la de fundamento necesario de todo buen ordenamiento jurídico. El Derecho Natural se muestra así como la materialización de la justicia, es decir, el soporte indispensable para que un ordenamiento jurídico sea justo. La justicia, luego, representa a *grosso modo* la virtud que permite dar a cada cual lo que le es debido. En las palabras del Aquinate: *Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. (la justicia es el hábito por el cual uno obra según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho —la cosa justa en sí mismo—). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 58, a.2, Op. Cit., Pág. 271.

⁴⁶ DORADO PORRAS, Javier. *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Cuadernos "Bartolomé de las Casas" n. 33, Madrid: Dykinson, 2004, Pág. 53, en Möller, Don Max, *Neoconstitucionalismo y la Teoría del Derecho*, *La teoría neconstitucionalista y su compatibilidad con el positivismo jurídico*, <http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/66/1/M%C3%B6ller.pdf>, acceso: 15 de enero del 2013.

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, 2-2, Q. 57, a.2. Op. Cit., tomo VIII, Pág. 234.

De tal manera, el Derecho Positivo no podrá volver justo algo que vaya contra la Ley Natural, pues esto supondría ampliar su ámbito más allá de su propia capacidad y naturaleza. Por ello acota el Doctor Angélico que "si algo en sí mismo se opone al Derecho Natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; como, por ejemplo, si se estatuyera que es lícito hurtar o cometer adulterio"⁴⁸.

La conclusión es válida y reeditable a nuestra época: existen derechos absolutos, trascendentes a toda época, que no deben ser violados de ninguna manera, y en caso de que la legislación positiva los llegara a desconocer, legalizando lo injusto, estos derechos no dejarían de existir, y su violación no dejaría de ser un atropello a la dignidad del humano, como el caso de la esclavitud. **De aquí la importancia de que el Derecho Natural tenga un contenido sólido y constante.**

Este contenido, como afirmaron Santo Tomás y los grandes doctrinarios del lusnaturalismo Ontológico, radica en la dignidad humana, y ésta a su vez, en Dios como su Fuente inamovible e inquebrantable.

Vemos así como la doctrina de este gran filósofo, teólogo y pensador ha marcado decisivamente el pensamiento desde el siglo XII hasta nuestros días y en muchos sentidos. Teológicamente, la doctrina eclesiástica lo ha aceptado como el principal eje sobre el cual se deben construir y validar filosofías y hasta concilios; filosóficamente, los pensadores a partir de la Edad Media formarán bandos para defender o criticar sus doctrinas, como sucedió con Francisco Suarez y Ockham, respectivamente.

Sin embargo, su doctrina no solo se limitó a la teología o la filosofía, pues el Tomismo, como forma de pensamiento, influenció decisivamente al derecho, marcando una manera de desarrollarlo que va desde la Edad Media hasta nuestros días.

Lo dicho se refleja por el connotado jurista alemán Rudolf von Ihering, quien escribió sobre él:

Yo me pregunto con extrañeza que tales verdades, una vez expresadas, hayan podido ser tan completamente olvidadas por nuestra ciencia protestante ¡Qué de extravíos pudo ella evitar aceptándolas sinceramente! Por mi parte, yo no habría escrito nada de mi libro si las hubiese conocido porque las ideas fundamentales que en él he tenido que tratar se encuentran ya expresadas con una perfecta claridad y en formulas muy expresivas en este potente pensador.⁴⁹

Debemos aclarar sin embargo que el lusnaturalismo Ontológico no es una sola semblanza a Santo Tomás y su obra, cegándose a nuevos avances e innovaciones que

⁴⁸ *Ibidem*, Pág. 234

⁴⁹ IHERING, Rudolf von, citado por Montejano, Bernardino, *Curso de Derecho Natural*, Op. Cit., Pág. 122.

permitan actualizar esta ciencia a los sucesos de un mundo en desarrollo. A pesar de ello, es innegable que el Doctor Angélico ha sentado las grandes bases que sus sucesores se encargaron de enriquecer y darle actualidad, siguiendo siempre la luz de su doctrina. Si bien el Iusnaturalismo Ontológico no es exclusivamente Santo Tomás, contradecir sus principios dejaría aquella doctrina en un grave estado de indefensión ante las múltiples tendencias que tratan de negarla⁵⁰.

No en vano el Sumo Pontífice San Pio X estableció la validez de sus enseñanzas para todos los tiempos, por su lógica y claridad de pensamiento: “Por esto quisimos advertir a quienes se dedican a enseñar la filosofía, que si se apartan de las huellas de Santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin graves daños.”⁵¹

Parafraseando al Sumo Pontífice, quien quiera desarrollar el Derecho Natural apartándose de las huellas de Santo Tomás —como los iluministas que le sucedieron—, no lo hará sin el grave perjuicio de alejarse de la piedra fundamental del Iusnaturalismo Ontológico como sistema.

1.4. Voluntarismo, ilustración y Derecho Natural laico

1.4.1. Del Nominalismo al Voluntarismo

Las doctrinas que Santo Tomás de Aquino había dejado sentadas sobre la metafísica y Derecho Natural, encontraron detractores a poco tiempo de promulgadas⁵².

⁵⁰ Todo lo que digamos sobre el Aquinate quedará corto ante la magistral apología realizada por San Pio X dentro de su documento *Doctoris Angelicis*, donde el Pontífice recoge las palabras de algunos Papas que confirman la doctrina tomista como fundamental e insustituible, incluso, voluntad divina. El Papa Juan XXII llegó a decir durante un consistorio en 1318 que “(Santo Tomás) dio más luz a la Iglesia que todos los demás Doctores: con sus libros un hombre aprovecha más en un año, que con la doctrina de otros en toda su vida”. De igual manera, Benedicto XIV lo reconoce en estas palabras: “Muchos Romanos Pontífices, predecesores Nuestros, honraron su doctrina (la de Santo Tomás), como hemos hecho Nos mismo en los diferentes libros que hemos escrito, después de estudiar y asimilar con ahínco la doctrina del Doctor Angélico, y siempre Nos hemos adherido gustosamente a ella, confesando con toda sencillez que si hay algo bueno en esos libros, no se debe de ningún modo a Nos, sino que se ha de atribuir al Maestro”. S.S. SAN PIO X, *Doctoris Angelicis*, <http://es.catholic.net/conocetufe/633/1512/articulo.php?id=12208>, acceso: 08 de febrero de 2013.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Recordemos que el Aquinate fue perseguido por su producción intelectual mientras vivía y a poco tiempo después de su muerte, debido principalmente a las rencillas personales que existieron entre algunos profesores franciscanos y el Santo; por esto, incluso se llegó a censurar el contenido de la Summa Teológica en el año de 1277, sanción que se mantuvo hasta 1325, dos años después de su canonización. Después de esto, la doctrina de Santo Tomás tomó un sitio de fundamental importancia, al punto que en el Concilio de Trento, en el altar, junto a la Santa Biblia, se colocó un ejemplar de la Summa, como una señal de que sus enseñanzas ya eran doctrina que la Iglesia tenía que respetar para su magisterio.

Las principales críticas vinieron de los mismos profesores franciscanos de la Universidad de la Sorbona, donde el Doctor Angélico haría la mayor parte de su carrera académica e intelectual. Las nuevas tendencias comenzaron a proclamar a la voluntad de Dios como origen único del derecho, haciendo a un lado a la razón y el intelecto divino.

Un sector de pensadores, desempolvando algunos textos que había escrito el romano Severino Boecio⁵³ para criticar las categorías de Aristóteles, comenzaron a atacar los principios que había desarrollado el Aquinate, mayormente en asuntos de metafísica e lusnaturalismo, tratando de negar la existencia de una *lex eterna*, principio básico hasta ese entonces como base de la ley natural.

Estos pensadores comenzaron a negar la existencia *per se* de las ideas universales, empezando a priorizar a las *ideas individuales* como fuente de todo conocimiento. Para graficarlo, por ejemplo, rebatían la existencia de la idea *verdor* por sí misma, como un universal trascendente a la realidad que se materializa en las cosas de color verde; en su lugar, afirmaban solo la existencia de *individuales verdes*, en donde existe la característica de *verdor*, y a partir de los cuales podemos inferir esta idea. En otras palabras, los universales ya no existían independientemente del mundo real, sino solamente atados a él.

Boecio y sus seguidores medievales, como Rocelino, maestro de Abelardo, y uno de los más destacados, el franciscano Juan Duns Scoto, sostenían que los universales, en vez de constituir realidades independientes eran meros nombres (*nómina*) o ideas abstractas de objetos particulares. De ahí el nombre de *Nominalismo*, con que se denominó a esta escuela de pensamiento.

Esta divergencia —que en principio puede verse como un gris debate filosófico— tuvo fuertes repercusiones en la filosofía del derecho y sobre todo en la manera en que se comenzaría a concebir el lusnaturalismo.

Negando la existencia de los universales, el Nominalismo tuvo también que negar la existencia de un ideal de justicia y una *Lex Eterna*, pues ambas suponían la existencia de un absoluto trascendente e independiente a la realidad. La idea escolástica de la Ley Eterna, rectora de la moral, que habitaba en la mente de Dios, tuvo que ser negada para evitar la idea de universales absolutos. Así, se relegó el Intelecto Divino a un plano secundario, subordinado a la voluntad de Dios.

⁵³ Filósofo romano del entre el 480 y el 524 d. C., en cuyos comentarios a las obras de Aristóteles, sostuvo que su sistema de categorías no representaban una realidad ascendente a la realidad.

De esta manera, el Nominalismo, que comenzaría como una tendencia filosófica, se tradujo en el campo de la moral y del derecho como **Voluntarismo**, que más tarde marcaría fuertemente el pensamiento jurídico.

El pensador en el cual ambas corrientes se fusionaron más fuertemente fue Guillermo de Ockham, otro franciscano que se opuso a las doctrinas platónicas y aristotélicas que habían sido pulidas durante el escolasticismo. La idea que desarrolló Ockham, usando su mismo método de economía del lenguaje, se sintetiza en que los principios que Dios estableció como buenos, como el respeto a la vida, la prohibición del robo o del adulterio, no los estableció porque eran buenos en sí mismos, sino simplemente porque así quiso establecerlos, teniendo la posibilidad de cambiar tales condiciones cuando guste, *ad libitum* del Creador. En otras palabras, cabría la posibilidad de que Dios, si así lo quisiera, hiciera un mundo donde sea lícito robar, matar o engañar. Esta doctrina redujo la Ley Natural —y consecuentemente la dignidad del humano— de algo absoluto, existente incluso en la Mente Divina, a solamente un deseo de Dios, que podía variar en cualquier momento. Así, lo justo queda reducido únicamente a un deseo de Dios: *quod Deus, hoc est iustum*⁵⁴.

La preponderancia que le dio Ockham a la voluntad sobre la inteligencia, sería en sus últimas consecuencias el fundamento del absolutismo político del Estado sobre las personas, pues la ecuación que formó el pensador, donde la voluntad de Dios prima sobre todo, la usaron de forma laica los luspositivistas para justificar al Estado con un poder irrestricto ante la sociedad civil⁵⁵. De tal forma aparecieron después los déspotas ilustrados para regular hasta el más mínimo detalle de la sociedad, y descartar todo lo que pudiera escapar del alcance del intelecto humano⁵⁶.

⁵⁴ Lo que quiera Dios, será lo justo. Esta máxima usada dentro del voluntarismo hacía denotar la Voluntad Divina como única fuente de la justicia.

⁵⁵ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op. Cit. Pág. 106. Estas doctrinas, aplicadas en sus extremos más crudos, protagonizaron episodios de atropellos a libertades fundamentales, como en los regímenes nazis y comunistas, cuyos programas se basaban, en su fondo jurídico, en un Estado de poder irrestricto. Sobre estos excesos, hay que rescatar las censuras que realizó la Iglesia Católica al fondo doctrinario y jurídico que amparaba los regímenes liberal, nazi y comunista, donde papas como Pío IX, León XIII y Pío XI, condenaron algunas expresiones de los regímenes de turno como "El Derecho consiste en el hecho material; todos los deberes del hombre son palabras vacías y sin sentido; todos los hechos humanos poseen fuerza de derecho" (condenadas por Pío IX en su alocución Maxima quidem del 9 de junio del 1862), o "El estado, como origen y fuente de todos los derechos, posee un derecho ilimitado" (condenada dentro de la Tesis 39 de Syllabus del mismo Pontífice).

⁵⁶ Esto se hizo mucho más claro cuando se aplican estas descripciones a la historia que Europa vivía a esa época, ya que fueron los conocidos "déspotas ilustrados" (como Carlos III de España o Federico II de Prusia) los que más se favorecieron de este nuevo régimen de pensamiento, que les permitió legitimar sus medidas absolutistas, ya no solo basados en su voluntad, sino en la racionalización o grado técnico de su gobierno. Se había perdido de vista el bienestar común y la responsabilidad del gobernante por su pueblo, que había sido realzado en la escolástica, para legitimar toda voluntad del monarca que muestre respeto hacia las ciencias.

Incluso Ockham, en íntima relación con el resto de su doctrina, negó la naturaleza buena del humano, afirmando que se inclina a la pendencia y la confrontación. Esta triste innovación sería el inicio de la visión pesimista con que Maquiavelo, Hobbes y las doctrinas de los contractualistas de la ilustración miraron al ser humano. Como bien sentencia el maestro Verdross: "Con Ockham principió a oscurecer la imagen del hombre"⁵⁷.

De esta manera, el Voluntarismo, hijo de Nominalismo, fue el primer puntal para la construcción de los sistemas jurídicos relativistas que poblaría el Iluminismo, y más adelante, con un tinte laico, el Iuspositivismo que de por sí negaría la existencia de todo Derecho Natural. En tal sentido comenta el profesor Rommen en su obra:

con Duns Scoto y su principio del primado de la voluntad sobre la inteligencia, aparecen, en el seno de la filosofía moral, un conjunto de tesis que se encontrarán, bajo una forma laicizada, en los siglos posteriores, en el dominio de la filosofía del derecho. El principio según el cual 'la voluntad hace la ley' y la doctrina escotista del papel que desempeña la voluntad en el derecho, serán recogidos por el positivismo jurídico para ser puestos al servicio del legislador secular.⁵⁸

Vale aclarar finalmente que la mejor refutación al Voluntarismo fue la que anticipadamente hizo Santo Tomás de Aquino, quien adelantándose a los hechos concluyó: "Sería una blasfemia admitir que la voluntad de Dios pudiera actuar de forma distinta a los designios de su sabiduría"⁵⁹.

1.4.2. La formación del Derecho Natural laico

Las tendencias renacentistas y los posteriores ilustrados comenzaron a sacar rápidamente las últimas conclusiones de las doctrinas de Scoto y Ockham, poniendo sus mismos argumentos al servicio de los poderes de turno, y una voluntad cada vez más omnipotente del Estado.

Estos estragos que hizo el Voluntarismo dentro del pensamiento jurídico⁶⁰, causaron en el siglo XVI un retorno necesario y general a las doctrinas escolásticas, encabezado por varios e importantes pensadores: Francisco de Vitoria, Francisco

⁵⁷ VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*, Madrid, Centro de Estudios Filosóficos, 1962, Pág. 137.

⁵⁸ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op. Cit., Pág. 55

⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, De Veritate, Q. 23, a.6. Op. Cit., Tomo VIII, Pág. 121 y ss.

⁶⁰ "Así comienza un desarrollo que, con Ockham, príncipe de los nominalistas, conducirá la doctrina de la ley natural al puro positivismo moral e incluso al nihilismo" ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op cit., Pág. 55.

Suárez, Domingo de Soto, además del cardenal San Roberto Belarmino, son sólo algunos de los que procuraron volver al sendero tradicional del Iusnaturalismo y corregir los excesos que las doctrinas voluntaristas⁶¹. Ellos trataron de aliviar tales errores, resaltando la necesidad de una ley eterna e inmutable que suponga una garantía real ante cualquier exceso estatal, un sustrato que mantenga, por sobre toda condición, la importancia de los derechos humanos y la dignidad del mismo. En otras palabras, reivindicar a Dios como fuente inmutable de estas garantías.

Dentro de ellos merece especial mención el español Francisco Suárez, quien llevó la vanguardia en el movimiento neoescolástico del renacimiento, y ayudó, junto a Francisco de Vitoria, a sanar los prejuicios que el ockhamismo le había producido a la Filosofía del Derecho.

La empresa de Suarez —llamado también el Doctor Eximius⁶²— se concentró en revitalizar el escolasticismo que había decaído bajo el peso voluntarista, a fin de reeditar a su época los principios que se habían desarrollado y sentado durante el alta Edad Media, especialmente en la obra de Santo Tomás. Como respuesta al Voluntarismo, el español resaltó la necesidad de una *Lex Eterna* como ideal trascendente de justicia, cuya manifestación más próxima es la Ley Natural. De tal manera, la Ley Eterna constituye la más digna y excelsa de todas las leyes, y como tal, la fuente y origen de toda ley que pueda existir⁶³.

De esta manera, tomando el concepto aristotélico-tomista, la Ley Eterna es ley *per essentiam* (de su propia esencia), y su legitimidad resulta de sí misma, sin recurrir a una norma superior; mientras que los otros tipos de leyes son leyes *per participationem* (por participación), siempre que participen de la naturaleza de la Ley Eterna⁶⁴: *Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est lex per essentiam et omnis alias lex per participationem*⁶⁵.

Sin embargo, a más de estas fervientes respuestas neoescolásticas —que podemos considerar las más legítimas, en tanto procuraron solucionar los problemas doctrinarios de raíz—, existieron algunas otras posiciones basadas en un Racionalismo exacerbado, que representaron otra tendencia que se alejó de la línea Ontológica hacia

⁶¹ “Si en nuestros días hay un Derecho Natural que deba reformarse, deberá vincularse, sin duda alguna, a esos españoles del Siglo de Oro, y no a Hugo Grocio” KOHLER, Joseph, *Ibidem*.

⁶² A la época se le llamó *Doctor Eximius et Pius* (el doctor excepcional y piadoso), por su calidad de pensamiento y obra como religioso.

⁶³ *Inter leges primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo*, SUAREZ, Francisco, *De Legibus ac Deo legislatore*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1974, vol. III, Pág. 2.

⁶⁴ *Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est lex*, SUAREZ, Francisco, *De Legibus ac Deo legislatore*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1974, vol. III, Pág. 2.

⁶⁵ Por razón general, la Ley Eterna es ley por esencia y todas las otras lo son por participación. *Ibidem*, Pág. 51.

el otro extremo del Voluntarismo, pues si bien ésta sostenía a la voluntad como la raíz del Derecho Natural, aquella encontraba su fuente exclusivamente en la razón.

Dentro de este Racionalismo, todavía creyente en Dios⁶⁶, la razón dejó de ser un medio, para convertirse en la única la fuente del Derecho Natural. Así, Voluntarismo y Racionalismo comparten un mismo argumento en sus doctrinas: a pesar de sostener la existencia y necesidad de Dios, creían imposible conocer sus designios mediante los medios humanos, siendo necesario un corte a conveniencia que permita analizar al Derecho Natural sin ahondar en sus primeros principios; para la primera, el lusnaturalismo comienza en la voluntad de Dios, para la segunda, en la razón como categoría general. Este argumento aleja a la razón de su papel tradicionalmente templado, como la más preciada herramienta para poder acercarse y entender, en la medida que permita nuestra naturaleza, los designios de la Ley Eterna.

Estas dos posiciones, que fueron a la época las únicas que habían podido reunir de manera efectiva a quienes se oponían a las doctrinas escolásticas, encontraron en el español Fernando Vázquez de Menchana⁶⁷ una posición intermedia, que serviría de abono a la semilla que ya estaban regando los racionalistas en Europa. El pensador trató de conciliar las diferencias entre la voluntad y la razón, enunciando que si bien Dios hubiera podido crear una Derecho Natural distinto al existente, también puso dentro de la razón humana una reproducción idéntica de la Ley Natural. Esta posición toma por primera vez a la razón humana como punto de partida para el Derecho Natural, pues al ser una reproducción idéntica de la *Lex Naturalis*, bastaba con estudiar al humano para conocer el Derecho Natural, relegando en este aspecto a Dios, a pesar de ser Él su causa.

Estas ideas, en tanto fueron las primeras en hablar de lusnaturalismo sin hablar de Dios, ni tampoco contradecirlo, **constituyen el principio del Derecho Natural laico, pues no pretenden negar la existencia de Dios, sino simplemente paralizarlo, convirtiéndolo en un observador estático, indiferente y frío del Derecho Natural⁶⁸.**

⁶⁶ Hay que aclarar que este Racionalismo, a pesar de pertenecer a la misma tendencia que después quedaría marcada por figuras como René Descartes o Baruch Spinoza, no es todavía de una línea atea, como sería común durante el Iluminismo. Este uso exacerbado de la razón se refiere más bien a exaltar la misma como fuente de todo tipo de realidad metafísica.

⁶⁷ El español, al igual que Francisco Vitoria, innovó en la teorización, por primera vez en el derecho, sobre la doctrina de los derechos individuales fundamentales, algo que sería bandera del constitucionalismo moderno.

⁶⁸ "De ahí que para la explicación del Derecho Natural se apoyarán exclusivamente en la razón humana, sin buscar una fundamentación filosófica posterior. De esta manera, la doctrina del Derecho Natural se desprendió de la metafísica, en la que había estado sumergida, y principio una vida independiente." VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*, Op. Cit., Pág. 139.

En este sentido, Hans Welzel resalta correctamente el papel del filósofo español para unir el Nominalismo con las ideas posteriores de Hugo Grocio y los pensadores que le sucedieron:

Pero incluso en el centro mismo del antinominalismo de la escolástica española pudo Ockham alcanzar influjo. El jurista Fernando Vázquez de Menchana fue aquí el eslabón entre el Nominalismo en sentido propio y el posterior Derecho natural profano de Grocio y Pufendorf⁶⁹.

Hay que recalcar que el quiebre que comenzó entre el Derecho Natural y la concepción de Dios como pieza fundamental de este sistema, no fue radical ni abrupta, sino lo contrario, se trató de un proceso progresivo y tendencial, que de a poco fue ensalzando a la razón como única fuente y medio de todo progreso humano.

Pufendorf, por ejemplo, quiso construir un Derecho Natural únicamente a partir de la razón humana, separando a la persona de cualquier institución natural —como la familia, la religión o el Estado— para concebir sus propios mandamientos naturales que toda persona debía respetar respecto al prójimo e incluso respecto a Dios. A pesar de encontrar la fuente del Derecho Natural en la voluntad de Dios —como todo nominalista—, quiso quitarle la calidad de eterno al mismo, despojando de sentido histórico al ser humano. Por ello el alemán quiso darle a la Ley Natural una aplicación temporal, solo vigente mientras dure la existencia del ser humano, limitando la acción del *Iusnaturalismo* a lo que cada persona pueda hacer en la tierra.

Sin embargo, fue otro filósofo quien se encargó tomar el Derecho Natural racionalista y darle un tinte eminentemente laico, el holandés Hugo Grocio, que a veces se toma erróneamente como el padre del Derecho Natural —confundiéndolo tal vez con su labor como internacionalista, donde sí ejerció un papel de pionero. De hecho, fue en base a su interés sobre el *Ius Gentium* que aportó algo a la filosofía del derecho, pues sus esfuerzos se tradujeron en tratar de buscar una doctrina jurídica que pueda ser aceptada por toda Europa, a la época, en guerra por los nuevos ideales nacionalistas que se habían tomado a los gobernantes.

En ese sentido, podemos afirmar que Grocio no quiso ahondar en el análisis de lo que realmente significa el Derecho Natural y sus fundamentos, sino más bien se concentró en acomodar los criterios que se habían dividido en Europa después del cisma religioso de Lutero⁷⁰.

⁶⁹ WELZEL, Hans, *Derecho Natural y Justicia Material*, Madrid, Ed. Aguilar, 1971, Pág. 115

⁷⁰ Esta es una de las explicaciones a la cita frecuente de las Sagradas Escrituras dentro de sus textos, a fin de que su doctrina, adornada con frases bíblicas, convenga tanto a los Católicos

Fuertemente influido por el último siglo de oro del pensamiento español, uso sus conceptos para explicar su pensamiento respecto del Derecho Natural, pero separándolo de la idea original que tuvieron los españoles, pues al igual que los racionalistas que ya tomaban la posta en Europa, **Grocio le dio a la razón un papel como la fuente única del Derecho Natural.**

El holandés fue un racionalista marcado, que trataba de buscar una explicación lógica a todo cuanto existiese, y como consecuencia, poner en un plano secundario todo lo que no pueda ser aprehendido por la razón humana. Por ello buscó una explicación puramente racional del Derecho Natural, tratando explicar racionalmente hasta el detalle más específico de la naturaleza humana, a fin de que nada pueda escapar de su voluntad. Por ello, podemos encontrar también en este Grocio el inicio de la súper especialización del derecho y el pensamiento humano, que actualmente pretende normar hasta el más ínfimo detalle de la existencia.

Grocio es un racionalista, y por ello cree que puede construirse un sistema válido de derecho racional, que tenga suficiente poder de contención sobre la voluntad, recurriendo a las solas deducciones lógicas. Construye, de este modo, un derecho de crédito, un derecho de propiedad, un derecho familiar y un derecho sucesorio, hasta los más mínimos detalles de las prescripciones particulares⁷¹.

Grocio selló la racionalización el Derecho Natural, pues mientras iluministas de la época reconocían en Dios al menos una causa lejana del Derecho Natural, el holandés quiso instituir a la razón como su única fuente, pretendiendo negar cualquier tipo de influencia de Dios en el Derecho Natural. Para él, el iusnaturalismo no necesitaba ninguna explicación divina, pues la razón le era suficiente como fundamento y explicación. El Derecho Natural, en otras palabras, conservaría su valor *etsi Deus non daretur* (aun cuando Dios no existiese), **entregando así el iusnaturalismo, desprovisto de su Autor, al secularismo.**

Este argumento sería muy bien recibido por los racionalistas de la época, que buscaban alguna manera de fundamentar el Derecho Natural con la participación exclusiva de la razón⁷².

cuanto a los Protestantes. "La finalidad esencial de Grocio consistió en buscar la reconciliación de la dividida cristiandad, ofreciéndole una base jurídica común sobre las cuales pudieran encontrarse las diferentes iglesias nacidas de la escisión". VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*. Op. Cit. Pág. 176.

⁷¹ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op. Cit. Pág. 69.

⁷² El mismo Descartes, cuando habló de derecho, manifestó su tinte secular, y sobre todo voluntarista, al afirmar en una de sus cartas dirigida a Marsenne que Dios expidió las leyes éticas, igual que las leyes de la naturaleza, con "la mayor indiferencia", comparando al propio creador del Universo con un monarca absoluto, que gobierna sin ocuparse de con detenimiento de las cosas.

Sin embargo, hay que resaltar la inexactitud de Grocio en este punto, pues, parafraseando el argumento del *Doctor Eximius*, así como la Ley Moral es imposible sin un Legislador moral, el Derecho Natural es imposible sin un Legislador natural o común a todos los humanos. El Derecho Natural sin Dios, por tanto, es imposible.

Hay que resaltar lo revolucionario del argumento de Grocio, tomando en cuenta el origen y contenido que hemos descrito sobre el Iusnaturalismo Ontológico hasta esta época, donde Dios no solamente es un sujeto inamovible de las relaciones humanas, sino también el sustrato de los derechos fundamentales del ser humano, de tal manera que se beneficien de su primacía y estabilidad. Sostener a la razón como única fuente del Derecho Natural, implicó alejarse del espectro de objetividad que éste había llevado hasta entonces, a fin de aplicar principios inmutables a las diferentes situaciones sociales. De tal manera, racionalizar el Derecho Natural, como lo hizo Grocio, fue el primer paso hacia el Iuspositivismo individualista, que encuentra en la voluntad humana una fuente ilimitada, y varias veces subjetiva, del Derecho.

El Individualismo nace, en el principio, de la autosuficiencia de la razón humana, que dejó de ver a la sociedad como un organismo en sí mismo, para concebirlo como un mero archipiélago de individuos. Se abandonó la idea de que humanidad, para ver en su lugar a un conglomerado de intelectos; se fue separando la idea de la dignidad inmanente al humano por su naturaleza, para reemplazarla por el respeto a un ser pensante. En otras palabras, se adaptó a la filosofía del derecho el *cogito, ergo sum* de Descartes: de la razón como fundamento de la existencia (filosófico), a la razón como fuente de la dignidad (moral).

1.4.3. Derecho natural bajo el Individualismo

A esta doctrina se le sumó otra que influiría fuertemente en el pensamiento ilustrado del siglo XVII y XVIII: el Individualismo. Esta tendencia —parecido a lo que propuso el Voluntarismo sobre el intelecto— propugnó la preponderancia y autosuficiencia del individuo sobre todo tipo de colectividad, codificando la dimensión social humana a la sola suma de individualidades, que, aun pudiendo vivir aislados si eso quisieren, han convenido en unirse, ya sea por utilidad, por obligación o simplemente por azar.

El Individualismo, de línea eminentemente nominalista, nació con marcadas diferencias respecto del Iusnaturalismo Ontológico. En la misma línea de la

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK, vol. II, págs. 230 y ss., tomado de VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*. Op. Cit. Pág. 179.

preponderancia del individuo, instituyó la teoría del Estado Natural (*status naturalis*) como el único en el cual se habría podido realizar plenamente el Derecho Natural⁷³, y a la sociedad como una trampa que contradice aquella felicidad tribal. Comenzaría entonces a promocionarse la *Ley de la Selva* dentro de la sociedad, considerando a ésta como un conjunto de humanos que luchan entre sí para sobreponerse el uno sobre el otro, todos marcados en la frente con el signo de su maldad original. Fue así que se estableció la visión pesimista del ser humano, tan alejada y contraria a la moral iusnaturalista, que se había cultivado incluso desde antes del Cristianismo. El ser humano, bueno e inocente por ser criatura de Dios, pasó a ser “malagradecido, voluble, hipócrita, cobarde y codicioso”⁷⁴ en las palabras de Nicolás Maquiavelo.

Así surgió el contractualismo social, de la idea de una maldad innata al humano, que siendo perverso por naturaleza, solo podrá ser sometido por un gobernante que para el efecto tenga la libertad ilimitada de utilizar todas las fuerzas y medios que juzgue necesarios⁷⁵.

Por ello, el contractualismo social va contra uno de los principios más importantes del iusnaturalismo Ontológico, el desarrollo *appetitus societatis* que todo ser humano tiene inscrito en su naturaleza. Este instinto, que lo mueve inexorablemente a unirse con otras personas para convivir, se suma a la racionalidad humana para formar instituciones sociales cada vez más perfectas y complejas de lo que existen en la misma naturaleza. Por tanto, así como varios animales forman tipos de comunidades para cuidarse de amenazas más grandes que ellos, el humano tenderá a la conformación de pueblos, comarcas, ciudades o Estados, todas con regulación legal que garantice la mutua convivencia de ellos. De ahí que la existencia de estas instituciones sociales no son plenas creaciones humanas, sino que **determinaciones naturales que están inscritas en la naturaleza del ser humano.**

Este principio quiso ser puesto de lado con el Individualismo, que dejando de lado la naturaleza social del humano, lo comenzó a ver como un ser especulativo, exclusivamente racional. La sociabilidad del humano ya no estaría impresa en su

⁷³ Conforme la revolución tendencial que marca cada ideología, vemos que estas ideas naturalistas tuvieron un importante envión en obras como Robinson Crusoe, de Daniel Defoe (publicada en 1719), Emilio, de Jean-Jaques Rousseau (publicada en 1762) o las Aventuras de Telémaco, escrito por Francois Fenelón (publicada el alrededor del año 1699). Estas obras, famosas en sus propios medios, exaltaron el estado animal del hombre y el quietismo como única forma de convivencia humana ante la maldad innata del hombre.

⁷⁴ MAQUIAVELO, Nicolás, *Discorsi* (1531), tomado de Varios, *Frases célebres. La sabiduría universal en síntesis*, México, Selector, 2004, Pág. 7.

⁷⁵ HOBBS, Thomas, *El Leviatán*. Internet. http://es.slideshare.net/fer_pagani/leviatan-13-14-y-17. Acceso: 19 de marzo del 2013. Este concepto lo desarrolla dentro del capítulo XIV de su obra, “*De la Condición Natural del Género Humano, en lo que concierne a su felicidad y a su miseria*”, donde expone además a la sociedad como una “lucha de todos contra todos”.

naturaleza, sino sería una mera potencialidad del mismo. Así se comenzó a desconocer la necesidad innata de toda institución social, declarándolas simplemente como abstracciones, que por ser producto de la voluntad humana podían mudar si es que algo mejor se le ocurriera.

Lo propio pasó dentro de la filosofía del derecho, donde trataron de concebir al Derecho Natural de una manera laica, humana, tomando como supuesto que éste era demostrable *aún cuando Dios no existiese*. Tal fue el júbilo por el Racionalismo, que en este momento los autores incluso lo comenzaron a llamar *Derecho de la Razón*, graficando la idea de que nada debía escapar del dominio de la razón, ni siquiera las condiciones naturales que fueron antes del humano⁷⁶.

Una síntesis de esta doctrina es bien tomada por Pfaff y Hoffman, quienes mencionan:

este Derecho Natural individualista tendía, pues, a desintegrar el orden natural existente, esclerosado por la tradición, y dar al príncipe un 'súbdito' (...) La doctrina del estado de naturaleza con sus diversas teorías del contrato, que explicaban el paso del hombre al estado político, ofreció entonces al Derecho Natural, un nuevo fundamento. Fundamento, ciertamente, carente de solidez y preñado de consecuencias desastrosas. En Hobbes, va a servir para justificar el absolutismo estatal; en Pufendorf, para justificar el despotismo ilustrado, que rehúsa al pueblo el derecho de resistencia reconocido por toda la tradición; en Rosseau para justificar la omnipotencia del estado democrático, único admisible a sus ojos; en los hombres de 1789, en suma, sirve para minimizar el papel del Estado, fundar los derechos del hombre y del ciudadano, reconocidos ya desde tiempo atrás, y fundar, igualmente, el derecho de resistencia contra la violencia ejercida contra el Estado (constituciones de 1792 y 1793). Se enseñaba bajo el nombre de 'derecho de la razón', las teorías más insípidas y adulteradas, así como la doctrina de la guillotina, predicándose la conversión del mundo y las guerras de conquista en Francia. El Derecho Natural era una determinada tendencia de espíritu, pero no una doctrina coherente⁷⁷.

Como bien se señala, el Individualismo fue una escuela con finalidad política, especialmente formada para legitimar las monarquías absolutistas que estuvieron regentes. Por esta razón, posiblemente, fue tan fugaz dentro del panorama ideológico de Europa.

⁷⁶ En el mismo sentido menciona Antonio Truyol y Serra: "Fue la escuela racionalista de los siglos XVII y XVIII la que, al separar la moral del derecho y proclamar la autonomía de éste, convierte al Derecho Natural en disciplina propia de contenido: así surgen los títulos con referencia expresa al *ius naturae et Gentium*" TRUYOL SERRA, Antonio, *Fundamentos del Derecho Natural*, tomado de la Nueva Enciclopedia Jurídica, Barcelona, F. Seix, 1954, Págs. 13-14.

⁷⁷ PFAFF Y HOFFMAN, Comentarios al Código Civil Austriaco. Tomado de Rommen, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op. Cit. Pág. 74 y 75.

Finalmente, de esta avalancha de poder que se dio a título de la razón, se desprendió naturalmente una férrea oposición a todo lo que no pudiera ser científicamente comprobado, considerando toda forma de metafísica o espiritualidad solamente como un tipo de imaginario piadoso de cada persona.

El culto a Dios, por tanto, se fue reduciendo tendencialmente a una preferencia de cada persona, no algo real, sino una de las tantas opciones que un individuo puede elegir en su vida. De manera análoga, se desconocieron los avances y estudios de Derecho Natural que la Iglesia Católica había atesorado desde su aparición, tachándolos sin mayor análisis como una doctrina del pasado. Es a esta época, especialmente con Pufendorf, que se comenzó a satirizar y ridiculizar al clero, sus opiniones y toda producción intelectual católica; el escolasticismo, por tanto, no fue la tiempo en que Santo Tomás de Aquino pudo dar luz a los problemas de Derecho Natural que se mantienen hasta ahora, sino una "*época de las cavernas*" digna de dejarse atrás casi con vergüenza.

Así, se trató de minimizar o desconocer la importancia de la Iglesia para la sociedad, comenzando a reducirla, ya desde este punto, al fuero interno de las personas y a un ministerio bajo la regulación del príncipe, un simple fenómeno social que, como cualquier otro, necesitaba de regulación estatal para poder existir. El Estado Laico estaba naciendo en la cabeza de los iluministas.

1.5. El Resurgimiento del Derecho Natural

Laicizar las doctrinas voluntaristas produjo en buen grado las tendencias política que marcarían los siguientes siglos, mismo produciendo el pensamiento que desembocarían en la Revolución Francesa. Estas mismas doctrinas fueron la base ideológica de los abusos que más tarde cometerían los Estados absolutistas contra el pueblo, que a la larga propiciarían el abandono y negación del Derecho Natural. Así como Vásquez de Menchana prefirió no indagar más allá de la razón humana para explicar el Derecho Natural, los legistas⁷⁸ prefirieron no indagar más allá de la voluntad del monarca para justificar el derecho; la *potentia absoluta* de Dios que expuso Ockham, se convirtió para Thomas Hobbes en el poder irrestricto de la voluntad del rey sobre su pueblo, que era el único capaz de someter, como un *Leviathan*, la naturaleza malvada del

⁷⁸ Los legistas fueron una tendencia que se infiltró en las cortes después del siglo XIII, y cuyo papel en la constricción de las monarquías absolutas fue fundamental. Con la tendencia que ellos implantaron, se perdió el ideal de gobernante católico que había tenido presencias tan destacadas como las de Carlomagno, o el mismo San Luis IX, Rey de Francia.

ser humano. Sin ir más allá, fue esta doctrina la que inspiró casi totalmente a Maquiavelo y su doctrina política⁷⁹, la que impulsó y legitimó a la casa de Médicis a consumir la unidad de Italia por la fuerza⁸⁰.

Todos los doctrinarios del Iusnaturalismo que se apartaron de su vertiente ontológica fueron fraguando, ya sea consciente o inconscientemente, la negación del Derecho Natural, pues como hemos visto en este corto resumen, fueron todas estas tendencias, desde el Nominalismo hasta el Individualismo, que terminaron empujando la filosofía del derecho hacia posiciones cada vez positivistas e históricas, que desembocaron en la negación total del Derecho Natural, como el Iuspositivismo o la escuela materialista.

El Positivismo kantiano, podríamos decir, fue el punto culminante del Individualismo y el gran compendio que lo elevó a sistema, culminando en lo jurídico con lo que se llamaría Iusnaturalismo Deontológico, que en oposición a la vertiente ontológica, consideraba que el Derecho Natural no es derecho en sí mismo, sino solo representa su *deber ser*. Esta visión Kantiana, que aún se declaraba Iusnaturalista, terminó por separar completamente el derecho y la moral en dos reinos paralelos: el primero se ocuparía de las acciones externas de la persona sin atender a la motivación de las mismas; mientras que el segundo se ocuparía solo por los deberes internos, que son los que cumplen un papel coercitivo respecto a la convicción del cumplimiento de un deber.

Se quiso contradecir de esta manera la visión Iusnaturalista del derecho y la moral estrechamente unidos, que se basada en una concepción íntegra del ser humano como un ser espiritual y social.

Un acto humano —como veremos más adelante con detenimiento— no solamente puede ser considerado en sus implicaciones jurídicas, sino que tiene también un ámbito moral intrínseco, que se desprende de la naturaleza libre de los seres humanos, que pudiendo darles a sus actos la dirección que decidan, bien se dirigirá a los fines naturales

⁷⁹ El connotado profesor ecuatoriano Julio Tobar Donoso, señala fundamentadamente una crítica integral a la doctrina maquiavélica: "siempre ha habido políticos y estadistas que procedieran contra la ley moral y el Derecho Natural; pero pocos se atrevieron a alzar sus procedimientos a la categoría de reglas de conducta (...) Los defectos inherentes al arte político de Maquiavelo y al maquiavelismo en general, son los siguientes: 1. Concepción pesimista de la naturaleza humana; 2. Desconocimiento de la índole de la verdadera moral del hombre político; 3. Predominio del arte sobre toda otra consideración; 4. Divorcio absoluto entre la política y la moral; 5. Oposición entre la razón del estado y el fin fundamental de una obra política realmente humana: el bien común; 6. Atribución de los aciertos y fracasos de la política a una sola causa: la capacidad o ineptitud de los estadistas; y, 7. Espejismo o ilusión del éxito inmediato. TOBAR DONOSO, Julio. *Elementos de la Ciencia Política*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1981, Pág. 35 y 37.

⁸⁰ MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Op. Cit. En el capítulo 18 ejemplifica al papa Alejandro VI como un buen modelo del gobierno maquiavélico que propone.

que tiene todo ser humano, y se considerarían como buenos, ora serán opuestos a tales fines, y se considerarían como malos. En tal sentido, se puede definir a la moralidad de todo acto humano como "la dirección que da la voluntad a los actos humanos, o bien la relación de los actos humanos con su fin natural"⁸¹.

De tal manera, si todo acto humano tiene implicaciones morales, de manera especial las tendrá todo acto jurídico. Así como un deber consigo mismo obliga en conciencia al ser humano, los deberes lícitos con terceros (incluido el Estado) lo hacen especialmente, y mientras esas obligaciones no se opongan al orden natural será bueno cumplirlas, y lo bueno debe ser hecho. Teniendo el ser humano esta dimensión moral que le es innata, no solo lo moverá a cumplir sus deberes jurídicos la coacción de la norma positiva, sino también el motor moral de hacer el bien y cumplir las obligaciones propias.

Al ser humano —como menciona Verdross—, por ello, se lo debe concebir en esta esfera moral y jurídica, a fin de que cumpla de manera íntegra con sus deberes,: Para que estos deberes (del ser humano) adquirieran un máximo de efectividad, es necesario que además de basarse en el derecho positivo, hundan sus raíces en la moral. En suma, la distinción entre moral y derecho, sin duda alguna justificada, no debe inducirnos a un desgarramiento del mundo ético en dos reinos radicalmente distintos.⁸²

Esa es justamente la medida que el Iusnaturalismo Ontológico le concede a la relación que debe tener la moral y el derecho, dos órdenes, si bien distintas, estrechamente unidas entre sí.

Por esto, sin que haya contradicción entre el fuero interno y el externo, cumplir las leyes era también un deber moral, y en tal sentido se podía exigir y promover también como algo bueno. De esta manera, lo que realmente promovería Kant es la *amoralización* del derecho, por la franca oposición que implantó entre éste y la moral, además del hermetismo entre ambas esferas: las dos libertades (moral y jurídica) terminaron siendo dos reinos distintos dentro de un mismo individuo, pero completamente opuestas la una con la otra. Para justificar la existencia de un Derecho Natural sin moral, acudió entonces a la naturaleza libre del humano, justificando dentro de su obra que el Derecho Natural subjetivo es "la libertad frente a la sociedad, en cuanto puede coexistir con la libertad de los demás, según la ley universal"⁸³. Esta máxima, como bien acota Giovanni Papini, resultó efectivamente de "parafrasear el mandamiento de Cristo 'No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan contigo', y establece que el hombre lleva, dentro de sí, un

⁸¹ TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, *Ensayo Teórico del Derecho Natural Apoyado en los Hechos*. Madrid, Nueva Librería e Imprenta de San José, 1884, Pág. 144.

⁸² VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*, Op. Cit., Pág. 396.

⁸³ PAPINI, Giovanni, *El Crepúsculo de los filósofos*, Santiago de Chile, Editorial Mundo Nuevo, 1938, Pág. 19.

estado de sentimiento profundo, la ley moral, que Kant expresa en su demasiado famoso imperativo categórico⁸⁴.

Así llegó el lusnaturalismo al siglo XIX, sin Dios ni moral, y tratando de negar su pasado. Dada esta múltiple negación de sus principios, nada impidió que la filosofía del derecho sea tomada por el luspositivismo estricto y exacerbado, que mal llevado terminó en los abusos estatales del materialismo jurídico, que de plano negó cualquier tipo de Derecho Natural y dignidad metafísica del ser humano.

Estas doctrinas, cada vez más violentas contra el Derecho Natural, además de los excesos del Liberalismo que cada vez se mostraba más desvergonzado en el América y Europa, tuvieron un efecto decisivo dentro de la opinión pública, que comenzó a retornar de forma generalizada a la doctrina tradicional del Derecho Natural, incluso mejorando para adaptarla a los ataques del siglo.

Lo propio sucedió dentro de la filosofía del derecho. Ciertos pensadores notaron que los ataques de las escuelas positivistas se referían al lusnaturalismo modificado durante el Siglo de la Luces, mas no a su vertiente ontológica, y por tanto se enfocaron en volver a la doctrina tradicional del lusnaturalismo y fortalecerse ahí para el nuevo surgimiento del Derecho Natural, mediante las doctrinas que más desarrollo habían tenido, las escolásticas⁸⁵.

Este movimiento fue encabezado por un Italiano, Luigi Taparelli D'Azeglio, miembro de la Compañía de Jesús, quien supo conjurar las doctrinas liberales para denunciar los excesos y errores que tenían, especialmente su eminente filiación política, algo que se acarrea desde el Individualismo. Su obra comenzó mediante una sistemática crítica al tratado de derecho con el cual estudiaban sus alumnos del Colegio Novara (fundado por él), refiriéndose a su autor como el "tristissimo (detestable) Burlamaqui, mal corregido por un adorador del poder civil, que no había ocupado sino intereses dentro del Gobierno"⁸⁶.

La intención de Taparelli fue clara, pues rescató el debilitado lusnaturalismo Ontológico remontándose para ellos hasta Santo Tomás de Aquino, aplicando el método aristotélico de razonamiento, y adaptando tales preceptos a la realidad de su sociedad. El

⁸⁴ Ibídem

⁸⁵ Tal es así que dentro del Prólogo de la obra del Padre Manuel José Proaño, consta una mención a la cantidad de obras que durante el siglo XIX habían copado al estudio y aplicación del escolasticismo, como una manera de solucionar los excesos del Racionalismo e Individualismo posteriores a la Revolución Francesa, que a la época ya habían dado en la Revolución Industrial. Se lee: "¡Otra obra de filosofía escolástica en las últimas boqueadas del siglo XIX! Esto parece que redunde. ¿Qué puede un ingenio oscuro decir o enseñar más de lo que enseñaron y dijeron tantos sabios doctores de verdadero nombre?" PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*. Madrid, Imp. de la Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, 1892, Pág. 1.

⁸⁶ JACQUIN, Robert. *Ensayo sobre los principales filósofos de la economía política*. París, Lethielleux, 1943, Pág. 169.

mismo maestro jesuita detalla en la introducción de su obra magna, *Ensayo Teórico del Derecho Natural Apoyado en los Hechos*, la causa e inspiración que lo llevaron a su estudio:

Entre las muchas revoluciones científicas que han causado ruido en nuestra época, no es menos importante sin duda la acaecida en la filosofía. La metafísica, saliendo del vergonzoso estado a que la había reducido el sensualismo de Locke, ha recobrado en nuestros días —1867— el alto puesto y elevación que su nobilísima naturaleza reclama. (...) Entonces se convencieron al fin los pensadores de la necesidad de dar a los estudios filosóficos una dirección firme y segura, que sirviese para reanudar el roto hilo de las tradiciones de la escuela católica: de esta grande escuela, que por diez y ocho siglos había sabido conservar intacto el preciosos depósito de los conocimientos naturales, ajustándolos a la norma infalible de las verdades sobrenaturales, las cuales, habiendo sido reveladas por Dios, autor también de la naturaleza, tienden a mantener en la línea misma del orden natural aun a los estudios puramente filosóficos⁸⁷.

Fue justamente desempolvando el baluarte de tradición, que Taparelli comenzó la restauración del Iusnaturalismo Ontológico al siglo XIX, misma que tendría fuerte repercusión en el mundo entero, incluida la naciente República del Ecuador.

El jesuita no sólo usó los principios y doctrina de Santo Tomás para su obra, sino que usando el método aristotélico, con impecable lógica en la exposición de sus argumentos, va reconstruyendo por partes los principios que al Iusnaturalismo se le habían estado mutilando, a fin de devolverle su calidad de ontológico.

Contestando la doctrina kantiana, mediante la cual se había querido separar la moral de las acciones, el jesuita propuso que ambos conceptos no podían aislarse, pues convergían en un solo sujeto, el ser humano. El razonamiento parte de que toda persona conoce antes de querer, así como nadie quiere algo que no conoce; de ello, todo objetivo que alguien quiere alcanzar tuvo que haber pasado primero por un proceso intelectual, mediante el cual la persona decidirá, de acuerdo a su facultad o capacidad propia, si conviene a algún fin propio. En este sentido, el ser humano por su naturaleza racional, podrá conocer cuántas situaciones se presenten en su entorno, distinguiendo para cada una si es buena (en tanto tiene alguna relación con un fin del sujeto) o mala (en tanto de aleja de la finalidad natural del sujeto), y en base a este conocimiento guiará sus acciones para alcanzar lo bueno y evitar lo malo.

A esta relación se le llama moralidad: el camino que construye el intelecto entre una facultad humana y su correspondiente fin, que necesariamente es recto, así como el

⁸⁷ DÍAZ, Elías, *Crítica del Derecho Natural*, Madrid, Biblioteca política Taurus, 1956, Pág. 244.

camino más corto entre dos puntos es la recta que los une. Esta relación será el motor que impulse a todo ser racional y será la causa de su voluntad, en base a un principio de Derecho Natural que Taparelli rescata de Francisco Suarez: **lo bueno debe hacerse**, o en otras palabras, toda persona actúa buscando el bien para cada una de sus dimensiones.

Queda así evidenciado que la moral es una parte integral del entendimiento humano, pues no se refiere a una potencia independiente dentro del mismo, sino a una relación producida por la actividad racional del mismo⁸⁸. Así, el profesor italiano muestra que si la moral es parte del intelecto, y el intelecto es la directriz que debe guiar nuestras acciones, la moral y las acciones no pueden separarse, por lo contrario, son parte integrante de la misma persona, así como el intelecto y la voluntad, a pesar de tener campos de acción diferentes, constituyen potencias armónicas de un mismo sujeto. De esta manera, concluye Taparelli, la moral, encargada del fuero interno, no puede separarse del derecho, encargada de los actos externos, pues ambos están unidos en el mismo sujeto a través del intelecto.

La teoría general de Estado es algo que también se encargó de tocar el maestro jesuita, ya que fue un campo bastante sacudido por los iluministas previos a la Revolución Francesa. Como anotamos anteriormente, la idea del contrato social, ideado en primera instancia por Hobbes, consiguió justificar las monarquías absolutistas que gobernaban Europa al final del siglo XVIII, formando la idea de un “contrato tácito” que había firmado todo ser humano a fin de poder vivir en sociedad. Las versiones posteriores que le siguieron, de John Locke y Jean-Jaques Rosseau, a pesar de matizar el concepto del “Leviatán” e incluir un espacio importante para la reserva de derechos fundamentales, adoptaron el mismo esquema en el cual la sociedad es una convención humana, en la cual todos los humanos viven por haber sido esa su voluntad, y en el mismo sentido, es un contrato del cual cada persona podría salir si esa fuera su voluntad. En este sentido, el contractualismo sostiene que antes de la sociedad existió un acuerdo previo entre personas que consintieron en vivir juntas, y fruto del mismo surge la asociación humana.

La objeción de Taparelli viene del sentido común y la observación de los hechos, pues no puede haber obligaciones recíprocas sin tener antes relaciones recíprocas entre

⁸⁸ Taparelli incluso acota que esta actividad intelectual es inmediata al intelecto humano, pues no se necesita de mayor capacidad o conocimiento para poder distinguir el bien o el mal. La prueba que da el jesuita es que una persona sin gran capacidad intelectual llegará a la misma conclusión que puede llegar un gran pensador, respecto a asuntos básicos como el bien que representa la vida y la maldad evidente del asesinato. Con los niños sucede lo mismo; sin ser capaces a corta edad de hacer discursos deductivos, saber, por Derecho Natural, que una travesura que acaba en un gran accidente es mala, y evitarán volverla a cometer.

las partes, o en otras palabras, nadie puede obligarse con alguien que no ha conocido primero, y con quien no tenga una relación de coexistencia en alguna manera. De esta forma, así como nadie puede firmar un contrato con alguien con quien no ha tenido ningún contacto, no puede haber la voluntad para un contrato social sin darse antes una mutua coexistencia de las partes. Un contrato —mucho más un contrato que englobe a toda la sociedad— no puede surgir *ad nihilo*.

Y de igual forma como coexistir viene antes de cualquier obligación mutua, la sociedad es anterior a cualquier tipo de pacto que pueda celebrar el ser humano:

Por esta razón entendí no ser posible tratar de los deberes mutuos de los hombres, si antes no los consideraba formando una sociedad cualquiera. Y a la verdad ¿cómo es posible que existan deberes recíprocos sin relaciones recíprocas? ¿ni relaciones sin alguna manera de coexistencia? ¿ni coexistencia sin ley? ¿ni ley sin legislador y sin autoridad? Dada, pues, la coexistencia de muchos seres inteligentes bajo una autoridad común, ¿qué más necesitamos para constituir una sociedad?⁸⁹

Las sociedades más inmediatas, como la familia por ejemplo, se originan de la naturaleza de la relación y sus sujetos (un padre, solo por el hecho de serlo, ya está obligado con su hijo a apoyarlo y protegerlo). Esto también constituye un reparo al sistema contractualista, pues confirma que toda relación humana espontánea, que existe incluso antes de la convivencia de los seres, se desprende de su naturaleza, no de su voluntad. Así, sobreponiendo este argumento a la formación de la sociedad, los humanos no la constituyen porque así lo han acordado mediante un contrato social, sino la constituyen porque a eso se sienten llamados en función de su instinto gregario, de su *appetitus societatis*. La necesidad y la conformación de la sociedad están inscritas en la naturaleza del ser humano.

Para Taparelli, como en la generalidad de los lusnaturalistas Ontológicos, la sociedad no nace de una relación contractual, sino de la propia naturaleza humana, que junto a sus capacidades racionales, desemboca en la construcción de instituciones sociales cada vez más complejas para regular la coexistencia humana. Después de este principio las personas instituirán autoridades, crearán leyes o suscribirán contratos, para regular la sociedad a la que naturalmente se sienten llamados a conformar.

Como estableció el mismo jesuita anteriormente, el motor de toda voluntad humana, “*el bien debe hacerse*”, se traduce en un marco mayor para ser causa de la sociedad. Si bien cada uno actúa obrando lo que considera bueno y evitando lo que considera malo, la sociedad tenderá a buscar lo que para la generalidad es bueno, y

⁸⁹ TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, *Ensayo Teórico del Derecho Natural Apoyado en los Hechos*, Madrid, Nueva Librería e Imprenta de San José, 1884, Pág. 144.

tratando de evitar lo para la generalidad es malo, algo que se reedita, por ejemplo, a los Estados modernos, que tienen metas consideradas positivas (como la alfabetización o la ayuda preferencial a los discapacitados), y tratan de evitar situaciones consideradas como negativas (como la guerra). De ahí la definición de sociedad que da Taparelli: “la conspiración⁹⁰ de muchas personas para el común logro de un bien conocido y querido por todos. Los elementos analíticos de nuestro ser social son, pues, unidad de fin, armonía de inteligencia, concordia de voluntades, coordinación de medios.”⁹¹

La existencia de una unidad de fin, concordia de voluntades y coordinación de medios, se sustenta en la naturaleza única que comparte el ser humano en tanto humano, y que lo pone en sintonía respecto a sus pares, generando principios que son válidos para toda la humanidad⁹². Por ejemplo, la eliminación de la tortura o la defensa de la vida son principios que pueden considerarse como fines únicos que debería tener toda sociedad, en tanto se basan en la naturaleza y dignidad humana común a toda persona.

Así, por el primer principio moral (haz el bien), las personas, ya en sociedad, deben cooperar unos con otros para alcanzar el bien al que todos aspiran por su naturaleza humana, y dado que algunas veces la consecución del bien común puede ser contrario al bien individual, la vida en sociedad exigirá también sacrificios en aras de una convivencia sana y mutua.

Por ello Taparelli entra a analizar el porqué del sacrificio, resolviendo que una sociedad será sana en la medida en que sus individuos sean generosos en el sacrificio social por fines legítimos. Por ello la convivencia social no se podría explicar únicamente en términos utilitarios, pues si la sociedad solo se basará en lo que es más útil para cada uno, sería válido y bien visto que un individuo viole los derechos de una comunidad alegando un “*fin superior del individuo*”.

Entra en este sentido la perspectiva cristiana del amor al prójimo como fundamento de la sociedad, y en contraste, el orgullo y la envidia como la causa de los males sociales, materializados en quienes buscan imponer su bien y perspectiva a toda costa, incluso de la sociedad. Así, tomando las palabras de Guizot, el maestro jesuita define:

⁹⁰ Para el contexto, el autor usa esta palabra en el sentido antiguo que se le daba, es decir llamar o convocar a alguien en favor propio.

⁹¹ TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, *Ensayo Teórico del Derecho Natural Apoyado en los Hechos*. Op. Cit., Pág. 147.

⁹² “Esta es la sociedad necesaria, nacida de los principios esenciales de la naturaleza humana, que son entendimiento que tienden hacia una verdad única, y voluntad que tiende hacia un bien único.” *Ibidem*, Pág. 155.

la sociedad solo existe a causa del sacrificio del individuo; y así, en cesando el hábito del sacrificio, el hombre se vuelve bárbaro y la sociedad se disuelve; tan cierto es que la sociedad es obra del amor⁹³.

Otro importante aspecto que fortaleció el docto jesuita es devolver a Dios al centro del debate sobre la Ley Natural, algo que en general se había retomado como una respuesta social hacia el materialismo de tinte ateo que se había reproducido en algunos círculos académicos del siglo XIX. Para ello se volvió a remitir a la escolástica y la lógica aristotélica: sentada la existencia de Dios, es evidente que Él es la causa de todo lo que existe, y al igual que todo efecto debe alinearse a su causa para poder cumplir su objetivo, las personas también deben alinearse a Dios para poder cumplir con su fin natural, ya sea éste interno o externo.

Hemos visto también el medio por donde puede conocerse naturalmente el camino que nos conduce a realizar el bien, que es rastrear en las criaturas los designios del Criador, y seguirlos con actos libres de la voluntad, como los sigue la naturaleza por instinto necesario⁹⁴.

De esta forma, no es suficiente buscar la naturaleza de la condición humana o el Derecho Natural en el supuesto de "*que Dios no existiera*", pues el solo hecho de que el sujeto piense, quiera o actúe, son evidencias de Su existencia⁹⁵. Dado ese escenario, el humano y la sociedad no pueden taparse los ojos ante Su presencia, sino que tendrán que tomársela en serio al momento de regular condiciones sociales básicas.

Antes de avanzar, es necesario aclarar que Taparelli no propuso un tipo de gobierno pontificio sobre el mundo, o reeditar el cesaropapismo⁹⁶, sino quiso, de forma fundamentada, devolver a Dios al debate jurídico, para reivindicar el fundamental derecho de la Libertad Religiosa que toda persona tiene para profesar externamente su fe.

El humano, a más de racional, es un ser profundamente religioso; por ello, aunque viva en medio de un Estado laico, tiene todo el derecho para guardar y profesar su credo, y contar para ello con todo el apoyo y seguridad que pueda brindar el Estado. A tal punto resulta esto cierto e importante, que Taparelli concluye que la "abolición del culto público es una señal de decadencia social"⁹⁷, máxima que se vería tristemente comprobada en los siguientes años a la publicación de su obra, con excesos de los Estados liberales que

⁹³ *Ibíd.*, Pág. 155.

⁹⁴ *Ibíd.*, Pág. 108.

⁹⁵ Para mayor referencia, véase las Cinco Vías de Santo Tomás de Aquino, pruebas que él propuso para demostrar racionalmente la existencia de Dios con base en evidencias inmediatas.

⁹⁶ Tendencia anterior a la Edad Media, en la cual el poder temporal y espiritual tendían a unificarse en una sola persona.

⁹⁷ *Ibíd.*, Pág. 109.

se verificaron, por ejemplo, en el Ecuador a principios del siglo XX o en la guerra civil de los Cristeros en México. Es la aplicación que el desarrollo histórico y doctrinario del Iusnaturalismo Ontológico tiene en la sociedad actual, en tanto defiende derechos que no están sujetos al tiempo, sino a la naturaleza humana.

La obra de Luigi Taparelli D'Azeglio representó uno de los puntos más altos dentro del retorno generalizado que la opinión pública y académica del siglo XIX tuvo hacia el escolasticismo y el Derecho Natural Ontológico. No solo tuvo una gran acogida por su lucha contra el Liberalismo ateo y masonizante que a la época intentaba surgir en Italia, sino que combatió los excesos que la Revolución Industrial ya mostraba a esa época. Defensor convencido de la dignidad humana ante la tentativa de "maquinizar" su naturaleza, escribió varios ensayos que condenaban el crecimiento de la economía que para simularse más grande pisaba sobre las espaldas de obreros sobreexplotados. De hecho, al maestro jesuita se le atribuye la creación del término "justicia social" para designar a la recta proporcionalidad que debe haber en el reparto de la riqueza, con base a los mismos principios cristianos, como la dignidad y el respeto a las personas por sobre la productividad.

Tan bien supo conjugar Taparelli los principios católicos, la lógica tomista y los problemas de su tiempo, que su obra *Ensayo Teórico del Derecho Natural Apoyado en los Hechos* era el libro de cabecera de S.S. Beato Pio IX ante los excesos del Liberalismo italiano, y sus escritos sobre justicia social fueron inspiración y fuente de argumentos para la encíclica *Rerum Novarum* del S.S. León XIII⁹⁸.

Como habíamos adelantado, los estudios y método de Luigi Taparelli influyeron fuertemente en el pensamiento de los filósofos y juristas no solo de Europa, sino también de América, y dentro de ella, llegó incluso a una pequeña república que hace poco había obtenido su independencia: el Ecuador. En realidad, varios profesores tomaron su doctrina para la cátedra universitaria en nuestro país, adaptando sus premisas a la realidad del Ecuador, sobre todo para dar forma a una estructura social republicana que a la época era todavía cartilaginosa.

Dentro de los doctrinarios que se abanderaron de este estudio, merece sin duda especial mención el Padre Manuel José Proaño Vega, S.J., quien supo particularmente desarrollarla en esta naciente república. Este maestro (a la sazón, también jesuita), en la misma línea de Taparelli, supo teorizar la doctrina escolástica con tal suceso para los fenómenos sociales de la época, que su obra fue exportada a otros países de América, donde la recibieron como un texto calificado. Por ello, a más de ser uno de los primeros e

⁹⁸ LÓPEZ ARIAS, Carmelo, *Taparelli d'Azeglio: un jesuita enfrentado a su hermano masón*, <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=25027>, acceso: 28 de marzo del 2013.

importantes doctrinarios que tuvo nuestro país en su vida republicana, puede considerarse un pionero en el desarrollo de la filosofía del derecho, pues impresionan que sus libros, a mediados del siglo XIX, hayan traspasado fronteras hacia Colombia, Perú o Centroamérica. Puertas adentro, como no podía ser distinto, su labor también fue justamente reconocida, pues en 1892 el gobierno nacional instituyó su principal obra, *Curso de Filosofía Escolástica* (impresa por primera vez en la ciudad de Madrid), como texto obligatorio de estudio dentro de los colegios del Ecuador⁹⁹.

Su labor es rescatada incluso por el profesor izquierdista Jorge Villagómez en su obra:

antes de seguir adelante, justo es abrir un pequeño paréntesis para rendir homenaje a uno de los pocos ecuatorianos que, en su época, se dedicó de lleno a las tareas filosóficas. Este fue el P. Manuel José Proaño, S. J., que al cabo de treinta años de magisterio en los colegios jesuitas del Ecuador, Colombia, Perú y centro América resolvió publicar su extensa obra titulada *Curso de Filosofía escolástica*, y que meció se texto oficial en la República (...). La obra del padre Proaño alcanza los justo méritos de una verdadera innovación que no solo se detiene en la forma sino que avanza un poco más, hasta los mismos conceptos, para hacer de la agonizante escolástica un nuevo cuerpo de doctrina fortalecido de palpitantes inserciones¹⁰⁰.

A través de su obra *Curso de Filosofía Escolástica*, el padre Proaño da, por primera vez en el Ecuador republicano, pasos hacia el desarrollo del lusnaturalismo Ontológico. En su sentido más general, el maestro ecuatoriano define al derecho como una facultad, en razón de la cual se puede hacer o exigir de otros una determinada conducta o actitud. Para esto el maestro ecuatoriano divide al ser humano en una parte física y otra espiritual (ya que ningún ser humano es puramente materia ni puramente espíritu), por lo que la facultad o vínculo jurídico podría ser principalmente físico o principalmente moral, y ya que admitir que el derecho es una facultad meramente física significaría que el más fuerte está legitimado para imponer su voluntad, el P. Proaño define que el derecho es una facultad moral de hacer o exigir una cosa, y así como un derecho conlleva una obligación, la moralidad del derecho también se traslada a la moralidad de la obligación. Así, toda persona debe cumplir con sus deberes no solo por estar obligada a ello, sino porque cumplirlos es bueno, tanto para el individuo como para la sociedad.

⁹⁹ Así se puede leer en el mismo libro, en cuya primera página consta la siguiente nota: "ADVERTENCIA: El Consejo General de Instrucción Pública del Ecuador, en Junta del 19 de marzo de 1892, y previo el informe presentado por una Comisión nombrada para el examen de esta obra, la declaró TEXTO OBLIGATORIO en todos los colegios de la República" PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*, Op. Cit., Pág. I.

¹⁰⁰ VILLAGÓMEZ YÉPEZ, Jorge, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1980, Pág. 327.

La idea de derecho —menciona el P. Proaño— es correlativa a la idea de obligación moral, porque, en último análisis, son exactísimos y muy verdaderos estos principios ‘Yo tengo derechos porque tengo obligaciones; si tengo obligaciones, deben asistirme algunos derechos para desempeñarlas por su medio.’ Lo cual nos manifiesta el origen mismo del derecho, que no es otro que la obligación o deber. Y como ya hemos demostrado en *Ética* que no puede obligación perfecta si prescindimos de Dios, legislador supremo, (...) si no hay Dios, no hay derechos ni obligaciones. Por eso, a proporción que una sociedad se va haciendo más incrédula, respeta menos los derechos de las otras sociedades se burla con más cinismo de las obligaciones, y acaba por sustituir al imperio de la razón el despotismo de la fuerza bruta¹⁰¹.

Esta explicación resulta interesante en tanto explica por qué sociedades o regímenes que se han declarado del todo ateos o paganos —como el comunista o nazi— al negar la existencia de Dios, y por tanto de cualquier esfera moral o metafísica del humano, no tienen otra alternativa que sustentar la vinculación jurídica de sus ciudadanos a través de la fuerza o la coacción estatal. Se entiende en este sentido lo que comenzó a decirse en la época *reductio ad Hitlerum*: si no existe el Derecho Natural, es necesario que exista un Hitler¹⁰².

Fácilmente se colige de esto que la vinculación moral que propone el derecho, aunque no sea la única u obligatoria, siempre será la más deseable y eficiente para una buena convivencia social, donde los ciudadanos cumplan sus deberes no por miedo o vigilados por el Estado, sino convencidos de que esto es lo mejor para toda la sociedad¹⁰³.

El ámbito moral es una constante que el autor considera se repite en el humano, tanto para su esfera individual cuanto en su esfera social, pues debido a la moralidad de los actos sociales, no se puede omitir este aspecto sin causar un grave sesgo y desviación al estudio de la sociedad en su conjunto: “por consiguiente, cualquier teoría que, relativamente al fin de la sociedad civil, prescinda del orden moral y emancipa a la misma sociedad de su influjo, es mutilada e insuficiente para explicar la naturaleza íntima del consorcio humano”¹⁰⁴.

¹⁰¹ PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*, Op. Cit., Pág. 184.

¹⁰² BACIERO RUIZ, Francisco, *La Ley Moral Natural según Francisco Suarez*. Op. Cit.

¹⁰³ Más adelante en su libro, el autor reafirma la condición inmanentemente moral de las obligaciones humanas, de cuyo cumplimiento depende el orden que pueda tener como miembro de la sociedad: “Esta obligación, a su vez, no es sino una especie de necesidad moral, en virtud de la que no puede el hombre permanecer en el orden, ni observar la ley, sin hacer esto u omitir aquello”. PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*, Op. Cit., Pág. 285.

¹⁰⁴ *Ibidem*, Pág. 288.

Justamente sobre el origen de la sociedad civil, el P. Proaño implementa un interesante elemento, la familia, como célula básica de la sociedad. Tomando una línea diametralmente opuesta al Individualismo que había surgido siglos anteriores, el maestro ecuatoriano define que la sociedad civil “es la reunión de familias que se dirigen a un fin común bajo la dirección y régimen de un poder supremo”¹⁰⁵. Esta definición es importante, pues lejos de mirar a la sociedad como la mera unión de voluntades individuales, le da un sentido mucho más orgánico y vivo. La sociedad, pues, igual que el cuerpo humano, es en principio la unión de células vivas que se relacionan unas con otras de una manera orgánica, y ante todo, que son capaces de sostener y generar desde sí la sociedad.

Esta adaptación, a más de mostrar la sociedad civil como un todo orgánico, se ajusta más a la realidad histórica que ha vivido la sociedad occidental, donde en momentos críticos y de extrema guerra, donde incluso perecieron imperios, fueron las familias, iluminadas por el espíritu de la Iglesia, los núcleos de donde la sociedad pudo levantarse de manera más esplendorosa cada vez¹⁰⁶. La familia no solo debe ser considerada el núcleo fundamental de la sociedad por ser la primera agrupación de individuos, sino porque ella es el cofre que resguarda las tradiciones de la sociedad, y por ende, la que marca en el fondo la personalidad del pueblo. La sociedad doméstica, mientras mantenga su naturaleza, es el soporte más sólido de toda civilización, garante incluso de su propia existencia, pues como afirma el P. Proaño, un individuo, tomado en solitario, no puede considerarse como una unidad social:

se dice unión de familias para indicar que la sociedad civil consta de elementos orgánicos, esto es, de sociedades que tienen su vida propia, y también sus deberes y derechos privativos, anteriores a la sociedad civil, Los individuos no son unidades sociales sino hasta que pertenecen a la familia¹⁰⁷.

Así también, ahonda en la naturaleza sociable del ser humano, que es el origen de todo tipo de agrupación, desde la doméstica hasta la civil. Haciendo suya también la respuesta a las teorías del Individualismo voluntarista, señala justamente que la construcción de sociedades es un llamado innato del ser humano, que lo lleva a perfeccionar su naturaleza mediante la agrupación y el mutuo apoyo.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Pág. 287.

¹⁰⁶ Un caso claro lo estudiamos ya, cuando a la caída del Imperio Romano, cuando la gran mayoría de personas aseguraban que se trataba incluso de la apocalipsis bíblica, lucas como la de San Agustín pudieron guiar a las familias a mantener el orden y conservar sus tradiciones, y éstas fueron semillas de donde volvió a surgir, más fuerte todavía, la civilización humana.

¹⁰⁷ PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*, Op. Cit., Pág. 295.

Para el jesuita, las sociedades que eran fundamentales para el humano eran la religiosa, la doméstica y la civil y política, y cada una respondía a cierta necesidad específica que la naturaleza de la persona le llamaba a perfeccionar. La sociedad religiosa se refería a la necesidad que el ser humano, en tanto efecto, tiene de comunicarse y conocer a su causa, Dios, y de la íntima relación que las potencias intelectuales del humano tienen por conocer la Verdad y el Bien Absoluto. La sociedad doméstica nace del instinto de propagación y perfeccionamiento de la especie humana, que lleva a que un varón y una mujer, en comunidad de objetivos y perspectivas, formen un hogar para procreación y educación de la prole con valores y principios, de manera que esta célula se vuelva la garantía de una sociedad civil estable y ordenada. Por último, la sociedad civil y política encuentra su causa en la naturaleza animal del ser humano, en tanto, como criatura desprovista innatamente de medios para sobrevivir aisladamente, necesita agruparse para desarrollar todo tipo de mecanismos morales y físicos que garanticen la convivencia social.

La naturaleza racional del humano irá perfeccionando cada una de estas sociedades, elaborando para cada caso una estructura que les permita la estabilidad en el tiempo y la organización entre todos sus miembros. La Iglesia como muestra de la sociedad religiosa, que mediante el Sumo Pontífice impone unidad y armonía entre todos sus miembros. El matrimonio como unión monogámica entre varón y mujer, que, así como es natural que el uno se acomode a la otra para procrear, brindarán protección y valores que garanticen una buena convivencia y la transmisión de tradiciones. El Estado como sociedad civil y política, que irá perfeccionándose y generando formas de gobierno más óptimas para guardar el orden entre ciudadanos y mantener la prosperidad. Esta última, como mayor sociedad terrena, tendrá que orquestar a todas las familias para mantener la cooperación y el bien común. Como concluye el P. Proaño

el hombre aislado nunca puede bastarse a sí mismo; más aún: una sola familia es incapaz de ocurrir al remedio para la honestidad, decoro y comodidades de la vida. La misma experiencia nos lo demuestra, pues dondequiera que se rompen los lazo de la sociedad civil y política, las familias, disueltas insensiblemente, degeneran y se precipitan en barbarie¹⁰⁸.

A fin de nuestro estudio, debemos rescatar este último concepto del maestro jesuita respeto de la sociedad religiosa, pues con este enfoque se aprecia mejor que la religión no solo es un accidente social que puede ser normado o limitado, como tantos otros, por la gobierno civil, sino que es una sociedad en su origen tan legítima y valiosa

¹⁰⁸ PROAÑO, Manuel José, *Curso de Filosofía Escolástica*. Op. Cit., Pág. 295.

como lo puede ser el mismo Estado. Por ello, así como el Estado aparece como el garante de los derechos fundamentales de la persona, debe garantizar de una manera fundamental el derecho que tiene la persona a exteriorizar su credo, pues representa la expresión de una dimensión espiritual y elevada que tiene todo humano como un ser racional y espiritual.

1.6. El Iusnaturalismo Contemporáneo

¿Y después de más de veinte siglos de desarrollo, qué quedaría por decir sobre el Iusnaturalismo Ontológico? ¿Se puede adaptar el estudio de tan tradicional doctrina a nuestro tiempo? La respuesta afirmativa ya la han dado numerosos juristas que se han consagrado al desarrollo del Derecho Natural desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, encontrando en los conceptos tradicionales del Derecho Natural las herramientas más importantes para poder adaptar la doctrina del Iusnaturalismo a los desafíos de hoy.

Durante la segunda guerra mundial, el Positivismo Jurídico puro había llegado a permitir varios excesos, autorizando y legitimándolos bajo la premisa de que todo lo legal, si tenía un debido proceso y era expresión de la voluntad popular, era bueno. El empeño iuspositivista de desconocer la existencia del Derecho Natural, reclamando la validez y necesidad solamente de la norma positiva, llegó a negar cualquier fuente de legitimidad metafísica de la ley, autorizando a quienes creían que todo concepto, política o prohibición, sólo por el hecho de estar plasmado en la norma positiva, era algo correcto.

Así, por ejemplo, se permitió a través que los regímenes absolutistas, como los comunistas y nazis, que se realicen grandes atropellos a la dignidad humana en nombre de la legalidad¹⁰⁹.

Corroboramos que —comenta el profesor argentino Rodolfo Vigo, recogiendo las palabras de Norberto Bobbio— el ‘positivismo ideológico’ que identificaba a la justicia o la moral con el derecho positivo y que exigía una actitud de obediencia dogmática, fue una teoría muy precaria y oscura epistemológicamente, amén de encerrar peligrosas

¹⁰⁹ El 14 de julio de 1933 el gobierno alemán promulgó la “Ley para la Prevención de Progenie con Enfermedades Hereditarias”, mediante la cual se legalizó la esterilización forzosa de razas consideradas como inferiores por los nazis, además de adoptar políticas eugenésicas y abortivas dentro de Alemania.

consecuencias prácticas, por lo que se comprende el rápido descrédito de la misma, a punto que hoy resulta muy difícil de encontrar adherentes a dicha versión luspositivista¹¹⁰.

Después de terminadas las dos guerras mundiales, y con un mundo entero convaleciente, fue natural que los pensadores y juristas, buscando entre las cenizas de lo que había quedado, volvieran la vista a la escuela lusnaturalista, aquella que había sido forjada durante siglos de estudios, y que además se había ido fortaleciendo en el siglo XX a través de las críticas a los regímenes híper estatales y los excesos que habían mostrado los bandos alemanes y soviéticos en la primera mitad del siglo. Los pensadores de la posguerra fueron trabajando en desempolvar las doctrinas que habían dormido en los libros desde el último renacimiento Neo-escolástico de finales del siglo XIX, haciendo las obvias adaptaciones que eran del caso para un mundo que comenzaba a globalizarse.

Varios y connotados estudiosos participaron en este proceso, y no de forma aislada. Alfred Verdross, a quien ya hemos citado anteriormente, es un ejemplo de quienes pertenecieron a esta nueva corriente lusnaturalista:

En el siglo en que vivimos —declara el alemán en su obra— han aparecido algunas corrientes filosóficas que se entrelazan parcialmente con las ideas y doctrinas que fueron expuestas ante los tiempos modernos; de ahí que se pueda hablar, si bien de forma restringida, de un renacimiento de la vieja filosofía¹¹¹.

Fue una manera, por parte de varios pensadores, de retornar a la ontología del derecho tradicional. Si bien es cierto que al inicio algunos filósofos emprendieron este retorno de manera aislada, tomando solo ciertos temas para centrarse y negando algunos otros (algunos pensadores, como Nicolai Hartmann, reivindicaron la necesidad del ser sobre la intelectualismo cartesiano, pero negaron la existencia de una justificación metafísica y trascendente para el derecho, algo indispensable para la teleología del mismo) poco a poco se fueron articulando en respuestas más concisas y que compilarían de manera más completa el lusnaturalismo Ontológico.

Una nota interesante dentro de todo este último retorno lusnaturalista es que a pesar del materialismo y pragmatismo con que quedó marcado una buena parte del siglo XX, no fueron pocos los esfuerzos de los juristas para adaptar la existencia de Dios a las nuevas necesidades del mundo moderno. En una visión histórica, este es uno de los

¹¹⁰ VIGO, Rodolfo, *El lusnaturalismo Actual de M. Villey a J. Finnis*, México, Distribuciones Fontamara, 2007, Pág. 153

¹¹¹ VERDROSS, Alfred, *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*, Op. Cit., Pág. 301.

caracteres del Iusnaturalismo que siempre retorna, pues como hemos visto, desde su origen más remoto en la antigua Grecia, la concepción de un solo Dios como causa única de lo creado no solo fue necesaria para sostener los conceptos religiosos, sino también para encajar dentro del derecho la existencia de una ley perfecta, inmutable y justa a la que está supeditado el ser humano por su naturaleza.

La retórica cambio, como inevitablemente cambian los tiempos, y así se adaptó el concepto de divino a una sistematización válida para el mundo actual. El maestro Verdross, por ejemplo, realiza una síntesis de las bondades de la concepción teocéntrica en la cual se funda el Derecho Natural:

Si se analiza detenidamente estas tres ordenaciones del ser, se encontrará que en ellas se da el fundamento ontológico del Derecho Natural: del hecho de la creación del hombre se deduce su incondicional subordinación al ser divino; de la circunstancia de que todos los humanos sean hijos de Dios, se desprende el deber del respeto mutuo; y la ordenación de la naturaleza irracional al humano, se funda el derecho de la persona humana para hacer de ella su servidora¹¹².

A esto, además, podríamos agregar el concepto de la supremacía de la dignidad humana, base de toda la doctrina moderna de los derechos humanos, que se eleva a un grado metafísico de inmutable y absoluto cuando se entiende como consecuencia no solo de la naturaleza humana, sino también de la existencia de Dios.

De esta ansia renovada de Dios y de traerlo de nuevo a la sociedad temporal, se desprende además la idea de una moral unida al derecho, y a través suyo, unida también a la sociedad.

En respuesta a las injusticias que fueron cometidas por algunos gobiernos alegando el derecho escrito, las sociedades comenzaron a retomar en el siglo XX la idea de un bien superior a lo físico y temporal, para denunciar las injusticias que podía cometer un régimen en abuso de la legalidad, y derrocar así la idea de la infalibilidad estatal, tan exaltada en el siglo XVIII.

El profesor alemán Heinrich Rommen, uno de los puntales más importantes del Derecho Natural en el último siglo, desarrolló a través de su pensamiento — particularmente en su obra *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*— la unión primerísima que existe entre la moral y la metafísica. Después de la Segunda Guerra mundial, analizando los males que el Iuspositivismo había realizado en manos de regímenes fascistas, concluye que las críticas que realizaban las escuelas positivistas e históricas al Derecho Natural era realmente un combate contra la caricatura que el siglo de las luces

¹¹² Ibídem. Pág. 365.

había hecho del lusnaturalismo, que, como sostuvo el mismo Rommen, vació su contenido para hacerlo o demasiado naturalista o demasiado racional.

La solución fue aplicada por el profesor alemán de gran manera: retornar al Derecho Natural Ontológico de línea escolástica, en el cual encontró —y volvió a dar actualidad— los principios de eterna vigencia que estaban siendo olvidados por los luspositivistas de la época.

En este sentido sostuvo el jurista la interrelación y mutua dependencia que existe entre el regreso de Dios a estos ambientes y el resurgimiento de la moral como elemento del derecho:

La moral consiste para el humano en la salvaguardia y realización del orden ontológico; en el desarrollo y la purificación de su ser, creado a imagen de Dios, de su persona y de la esfera que le es propia; en la expansión, dentro de una 'justicia' cada vez más perfecta, de las comunidades en las que el ser humano vive, comenzando con la más elemental —la familia— hasta el Estado y la humanidad; en el fin de promover, a un grado de perfección cada vez más elevado, todos los dominios de la vida: economía, trabajo, técnica, así como la ciencia y el arte, que son como el gran *Benedicite* de la creación y de toda la civilización humana. Todos reciben del Bien supremo su justa medida y el lugar que les es conveniente en la jerarquía de los valores, la cual coincide en todo con la jerarquía del ser.¹¹³

A partir de esta visión se puede desprender el análisis que no pocos dan a los problemas actuales de la sociedad, que sofocada por una cruenta pérdida de valores, ha comenzado a perder el sentido de la jerarquía natural en que las cosas deben estar dispuestas para obtener un orden social armónico. Así, por ejemplo, podemos decir que es una falta a la moral atribuir a la economía un rol estelar en la sociedad, poniéndola en varias ocasiones por sobre en humano, y disminuyendo a los pueblos a términos de productividad y eficiencia. Y en el mismo sentido, es común escuchar en nuestros días términos que hacen referencia a la falta de "moral" económica, "moral" tributaria, "moral" social, entre tantas otras que se pueden comentar, y que muestra que la moral entendida en su puro sentido, si bien es algo que pertenece al fuero interno de cada persona — jamás se ha pretendido negarlo—, no está encarcelada en su interior, condenada a fenecer sin que la persona la exteriorice de ninguna manera hacia los demás. La moralización de la sociedad —como apunta también el profesor Rommen, tocando en la ontológica— no es a la manera pequeño-burguesa¹¹⁴, tratando de reclamar para sí la cumbre de todas las ramas del conocimiento. Por el contrario, la moral tenderá potenciar

¹¹³ ROMMEN, Enrique, *Derecho Natural Historia y Doctrina*, Op. Cit. Pág. 165.

¹¹⁴ *Ibíd*em, Pág. 166.

en cada área del pensamiento humano lo que para cada una sea bueno, es decir, que cada ciencia, arte o actividad cumpla, en su propio ámbito, su óptima expresión. De esta manera, si la moral se filtra hacia exterior, formando parte de la sociedad y mostrando “lo bueno” para cada campo del saber, es natural que esté también íntimamente unida al derecho, en tanto muestra cual sería la mejor manera de aplicarlo, o en otras palabras, de alcanzar la justicia.

Es notorio como esta nueva conexión entre derecho y la moral, que ahora se hace más latente en los procesos modernos constitucionales, necesita a su vez de los conceptos del iusnaturalismo tradicional para encontrar justificación a ideas que dentro del iuspositivismo eran impensables. Por ejemplo, la existencia de derechos que deben garantizarse aún más allá de la norma constitucional es algo que ya ha proclamado el iusnaturalismo Ontológico hace larga data, y que se vuelve a retomar con los ordenamientos jurídicos modernos, como el ecuatoriano¹¹⁵.

La tarea que varios autores ahora se han propuesto de levantar la justicia por encima de las leyes se vuelve casi utópica sin los preceptos y principios del iusnaturalismo Ontológico. Así concuerda el profesor Vigo:

Se ha ido configurando especialmente en Europa una nueva cultura jurídica (Tarello) al hilo de inéditos y desafiantes problemas o tópicos que difícilmente compatibles con tradicionales convicciones iuspositivistas, y que, simultáneamente, son más fácilmente armonizables con las tesis clásicas iusnaturalistas. En efecto, realidades como los derechos humanos fundamentales, el principalísimo jurídico, la creación judicial, el consenso del derecho o su constitucionalización, la globalización jurídica, la imprescriptibilidad de ciertos delitos, la objeción de conciencia, etc. configuran algunas de las características del mundo jurídico actual que implican un fuerte y mayor desafío al iuspositivismo que al iusnaturalismo¹¹⁶.

Y es que sin la conexión tradicional del derecho a la moral sería imposible explicar conceptos que hoy se van garantizando en las constituciones modernas, como la primacía de la dignidad del humano por sobre la norma escrita, o la aplicación de algunos principios de *Ius Gentium* para todas las sociedades del globo. La unicidad y universalidad de los conceptos que el iusnaturalismo Ontológico defendió desde sus inicios, vuelven a ser la solución para los retos que se presentan en un mundo cada vez

¹¹⁵ En el Artículo 11 de nuestra constitución consta justamente este precepto: “Art. 11.- El ejercicio de los derechos se regirá por los siguientes principios: (...) 7. El reconocimiento de los derechos y garantías establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos, no excluirá los demás derechos derivados de la dignidad de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades, que sean necesarios para su pleno desenvolvimiento.”

¹¹⁶ VIGO, Rodolfo, *El Iusnaturalismo Actual de M. Villey a J. Finnis*, Op. Cit., Pág. 152.

más globalizado, y demuestra de nuevo, por su fundamentación, que el Derecho Natural tiene la misma vigencia que la naturaleza humana.

En tal sentido el respeto y admiración que varios doctrinarios modernos han mostrado hacia pensadores iusnaturalistas tan tradicionales como Santo Tomás de Aquino. Alf Ross, incluso siendo iuspositivista, mencionó que la doctrina tomista

está lejos de un Racionalismo abstracto que busca deducir mediante la razón una solución para cada cuestión específica concreta. Hay así en su construcción para una forma sociológica-realista de la política jurídica. Lo mismo ocurre con el Tomismo de hoy. Si dejamos a un lado lo metafísico y lo dogmático, por lo tanto, hay posibilidades favorables para un entendimiento entre esta tendencia y el estudio realista del derecho.¹¹⁷

Michel Villey, por ejemplo, mencionó que la doctrina del santo “es maravillosamente equilibrada, es laica pero no laicista; Santo Tomás reconstruyó los fundamentos de un orden temporal autónomo, de la justicia del orden jurídico, necesaria para el vigor del arte del derecho”¹¹⁸. Sin ir más allá, el influyente académico Robert Alexy reconoció sin reparos en el Doctor Angélico, a casi mil años de su muerte, al *ernsthafte Naturrechtler*¹¹⁹ (iusnaturalista serio).

Este resurgimiento del Derecho Natural, al igual que las doctrinas que se retomaron desde el siglo XIX, no tuvo una participación exclusiva de europeos, sino que contó también con la acertada participación de algunos latinoamericanos. Así por ejemplo, podemos nombrar al colombiano Francisco Ordóñez Noriega, que adaptó y sistematizó de eficiente manera la doctrina de Rommen al contexto de nuestro continente, y en la misma línea, contestó a los influjos positivistas que hasta ahora tienen una presencia representativa en el ambiente universitario.

Lo propio podríamos decir del profesor argentino Rodolfo Vigo, quien pudo de muy buena manera sintetizar las posturas iusnaturalistas de Michel Villey y John Finnis, para incluir también, dentro de su estudio, su propio *Alegato iusnaturalista*, como él mismo bautizó. En el mismo, el argentino expone las ventajas teóricas y prácticas del iusnaturalismo actual, en el cual destaca, por ejemplo, la vocación humanitaria de esta escuela, desde la cual se puede enfocar, ahora de mejor manera, la concepción social del derecho y del constitucionalismo. Es “el llamado permanente de la escuela iusnaturalista —menciona el argentino—, a no perder de vista a la persona humana con

¹¹⁷ ROSS, Alf, *Sobre el derecho y la justicia*. Buenos Aires, UEDEBA, 1970, Pág. 238

¹¹⁸ VILLEY, Michel, *El pensamiento ius-filosófico de Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, Ghersi, 1987, Pág. 142.

¹¹⁹ ALEXY, Robert, *Recht und Moral*, en Härle, Wilfried-Preul, Reiner eds., *Ethik und Recht*, N. G. Elwert Verlag, Margurg 2002, Pág. 85, en VIGO, Rodolfo, *El Iusnaturalismo Actual de M. Villey a J. Finnis*, Op. Cit., Pág. 151.

su intrínseca dignidad"¹²⁰, fundamentos que, como hemos visto, han sido bandera del Derecho Natural no solo desde una visión antropológica, sino también desde un marco teológico, que, más amplio, comprende al humano como depositario del reflejo de Dios, y en tal sentido, digno sobre cualquier circunstancia.

Dentro de los lusnaturalistas destacados de nuestra América, especial orgullo nos produce mencionar al maestro ecuatoriano Julio Tobar Donoso, ilustre académico, jurista, historiador del siglo XX y cofundador de nuestra querida Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Debemos resaltar el trabajo de Tobar Donoso como eminente compilador, cuyo mérito consistió en tomar las ramas más importantes del renaciente lusnaturalismo, a fin de adaptarlas a la realidad ecuatoriana. No sin humildad reconoce el profesor ecuatoriano en el prólogo de una de su obra:

No pretendo originalidad, ya que se trata de una obra para la enseñanza. Por el contrario, tengo que confesar paladinamente, para que nadie se llame a engaño, que debo mucho a los magistrales trabajos de pensadores eminentes como Dabin, Rommen, Delos, Bordeu, Leclercq, Renald, etc., cuyas doctrinas me han guiado en diversos puntos y a los cuales, tal vez, debí haber citado con más frecuencia.¹²¹

A través de su fructífera obra académica y bibliográfica, el Dr. Donoso realizó algunas consideraciones sobre el lusnaturalismo Ontológico, dibujándolo de forma integral en su obra, especialmente aplicado a la Teoría General del Estado.

En suma, el Estado puede definirse como la sociedad política autónoma fundada de modo permanente en territorio propio, unificada por vínculos históricos, dirigida por una estructura jurídica de gobierno, que decide en última instancia y cuyo fin es la realización plena del bien común temporal de las personas individuales, grupos sociales y entidades políticas, subordinadas que constituyen su trama orgánica.¹²²

Dentro de su libro *Elementos de la Ciencia Política*, por ejemplo, realiza una descripción de la teoría general del Estado enfocada desde el Derecho Natural, reivindicando la necesidad de esta escuela dentro de la búsqueda racional del ser humano constituido en sociedad. Aquí podemos destacar la clara definición que hizo sobre el lusnaturalismo:

La existencia del Derecho Natural se prueba fácilmente por la razón misma. En efecto, Dios, creador providente y ordenador de todas las cosas, no sería tal si no hubiese

¹²⁰ Ibídem, Pág. 153

¹²¹ Ibídem, Pág. I.

¹²² TOBAR DONOSO, Julio, *Elementos de la ciencia política*, Op. Cit., Pág. 62.

señalado a los diversos seres principios directivos de sus operaciones, conforme su respectivo fin¹²³

En tal sentido, el humano, ser racional, tiene inscrito en su naturaleza el fin al que corresponde a su esencia moral y libre. "Esa participación en la razón eterna que rige todas las cosas —termina definiendo el jurista ecuatoriano—, en la medida correspondiente a cada una hacia su fin, es el Derecho Natural"¹²⁴, definición que, después del estudio global del desarrollo del lusnaturalismo Ontológico, nos parece recoge bastante bien la esencia de esta escuela.

Sin embargo de lo dicho, y del retorno generalizado que se evidencia actualmente hacia el Derecho Natural —así como es lógico que de los errores se aprenda a fin de evitarlos—, no podemos dejar de hacer algunas prevenciones sobre las tendencias que podrían atentarse contra la integridad de esta doctrina, y que en el pasado ya le han valido duros reveses.

La principal que podríamos apuntar para esta época es el relativismo que va penetrando el pensamiento y, especialmente, en los sistemas morales de hoy en día. Podemos decir que es un movimiento que se ha apreciado a lo largo del siglo XX, y que en el XXI se continúa fortaleciendo. Visto lo importante que es la ciencia moral para el derecho, y particularmente para su enfoque lusnaturalista, no puede menos que preocupar el ansia de algunas escuelas por deformar, de manera cada vez más burda, los conceptos que antes correspondían a principios uniformes, promoviendo ahora en una verdadera "*dictadura relativista*"¹²⁵.

Hay que recordar que el relativismo, en general, se basa en acentuar desproporcionadamente las diferencias que existen entre las personas, desarticulando a la sociedad en un conjunto de islas, indiferentes y autónomas respecto de sus pares. En el campo moral pasa lo mismo: cada relativista, aislado y escéptico de su entorno, se sentirá en la capacidad de crear su propia "moral", ajustada a sus necesidades y comportamiento, y que por fundarse en este criterio radicalmente subjetivista, tendrá la misma validez, jerarquía y veracidad que todo el resto de "morales" creadas por cada persona para sí. De tal manera, creyéndose diferentes e independientes del resto, se pretenderá negar la existencia de conceptos morales comunes aplicables a toda la humanidad por igual, sino que cada uno, dueño de su propia "moral", querrá seguir lo que personalmente considere correcto. Este error es señalado por el maestro francés

¹²³ *Ibidem*, Pág. 7.

¹²⁴ *Ibidem*, Pág. 7

¹²⁵ Expresión usada por Joseph Ratzinger cuando aún era cardenal, durante la homilía "*pro eligendo pontífice*" en abril del 2005.

Leclercq, quien menciona que "la enseñanza de la moral para los relativistas debe, pues, consistir en abrir los espíritus para que cada uno busque *su moral*"¹²⁶. Así, impermeables e indiferentes a la sociedad, nadie podrá *imponer su propia moral* a una tercera persona, cliché que varias veces se escucha hoy en día.

Los efectos negativos de este relativismo para el Derecho Natural caen por su propio peso, pues la humanidad, convencida de que no hay absoluto ni principio que pueda contra su individualidad, ya no prestará atención a la esencia que une a la humanidad por su naturaleza, sino solamente procurarán buscar lo que para cada uno esté bien, creando para la moral el efecto del egoísmo. Esta actitud, en varias ocasiones dogmática (pues un relativista suele fácilmente entrar en un estado de solipsismo necio) no acepta así valores que deberían ser absolutos para la sociedad, como la vida, la familia o la tradición. Como bien concluye Leclercq, para el relativista "no hay, pues, Dios, ni alma, ni hombre, ni cosas; no hay más que relaciones anudándose en relaciones, y numerosos sistemas tratan de explicarlo todo por uno u otro procedimiento, reduciendo todo objeto de conocimiento a relaciones"¹²⁷. La misma sociedad orgánica se pierde así en un nudo ciego.

* * *

Al final de cuentas, y de brindar este humilde resumen sobre más de dos mil años de desarrollo del iusnaturalismo, caemos en cuenta que su retorno no es fortuito, sino que se ha repetido en varias ocasiones través de la historia, donde la filosofía del derecho, habiendo caído en un vacío o en un callejón sin salida, vuelven con avidez a la escuela donde sabe que podrá reestructurarse, tomar fuerza, y volver a asimilar las problemáticas que el mundo del derecho exige —más aún en un realidad tan dinámica como la nuestra.

¹²⁶ Este punto es bien tratado por el maestro y filósofo francés Jacques Leclercq, en su obra *Les grandes lignes de la philosophie morale*: "Como el escepticismo en general, el relativismo es un estado de espíritu más que una doctrina; más o menos acentuado lo encontramos en un número de doctrinas y en todas las formas de pensamiento. En moral, parte del principio de que no hay nada de común entre los hombres —no hay naturaleza humana uniforme—, que, por tanto, no se puede encontrar ningún principio de acción aplicable a todos, que no existe *una sola* moral, sino *varias*, tantas cuantos hombres, y que la perfección de la moral no estriba en llegar a un sistema exactamente proporcionado a la naturaleza humana y aplicable a la totalidad de los hombres, aun permitiendo a las diferencias individuales manifestarse, sino que la perfección de la moral se encuentra en la diferenciación creciente de las morales, hasta un término ideal que sería tener tantas morales cuantos hombres existen". LECLERCQ, Jacques, *Las Grandes Líneas de la Filosofía Moral*, Madrid, Gredos, 1956, Pág. 54.

¹²⁷ *Ibidem*, Pág. 54

Se cumple el concepto que uno de los lusnaturalistas más representativos del último siglo, Heinrich Rommen desarrolló en su obra, y describió como el **eterno retorno del Derecho Natural**¹²⁸ dentro del pensamiento jurídico.

Así como cien años de Nominalismo en el siglo XV merecieron la respuesta fulgurosa y acertada del siglo de oro español, de Vitoria, Sepúlveda o Báñez, entre otros que fueron comandados por Francisco Suárez; y así como siglos de Individualismo e lusnaturalismo racionalista de Grocio, Puffendorf, Hobbes o Kant tuvieron una réplica tan atinada como la de Taparelli, Del Vecchio, Meyer o Schiffini (todos de igual valía, pero cuyo estudio merecerían un trabajo más extenso y detallado); de igual manera las doctrinas positivistas, y especialmente las materialistas que vieron nacer al siglo XX, han tenido, una vez más, una refutación lusnaturalista, en voces autorizadas como Rommen, Verdross, Elías de Tejada o Tobar Donoso, por solo nombrar algunos. Y es que el Derecho Natural no debe ser visto como una escuela de pensamiento delimitada según tiempo o sus expositores, sino una doctrina viva, que tomando la juventud de quienes lo sostengan, siempre tradicional y siempre vigente, deberá adaptar a los problemas jurídicos y políticos de cada época a los principios inmutables de la ley eterna y universal que Dios, sumo legislador, imprimió en nuestra naturaleza.

Acogemos por ello la apología que el profesor Francisco Elías de Tejada hizo en su conferencia para discutir la vigencia del Derecho Natural, en España:

Carcomido de vejezes para algunos; sujeto sin cesar a los acosos de la dinámica violenta del Derecho Positivo, para otros; afanoso de negar a Dios y centrarse en medidas humanas para los hijos del abstraccionismo dieciochesco culminante en la revolución del 89 ahora hinchada a universales proporciones disfrazado en caricaturescas imitaciones en las más modernas opciones ideológicas, cual la Natur der Sache o el estructuralismo; vetusto y eternamente joven condenado mil veces y otras mil veces renacido en las alas del fénix de la Filosofía del Derecho; acunado en Grecia, vigorosamente juvenil en Roma, sujeto a las férulas cristianas con los padres de la Iglesia y los magnos escolásticos, regla de naturaleza en el renacimiento, reducido al derecho divino propio de incomprensibles designios divinales por mano de Lutero, escueta naturaleza humana en el lusnaturalismo de la Protesta, afán de las soberbias en el decir revolucionario, lozano cuando criticado, campante mientras más se proclama está enterrado, vencedor en el siglo XX del positivismo que le dio por fenecido en el XIX, el Derecho Natural Ontológico sigue sus ásperos senderos de historia refulgente en la eterna novedad que es su destino¹²⁹.

¹²⁸ ROMMEN, Heinrich, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Manchen, Hegner, 1947.

¹²⁹ ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *La Cuestión de la Vigencia del Derecho Natural*, Op. Cit. Pág. 1 y 2.

2. CAPÍTULO SEGUNDO

ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE EL LAICISMO Y LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

2.1. Laicismo: génesis del concepto y antecedentes históricos

Habiendo ahondado bastante dentro del desarrollo doctrinario y fundamentación del Iusnaturalismo Ontológico, es menester analizar ahora el otro gran concepto que abarca nuestro estudio: el Laicismo.

Se puede decir que el siglo XIX fue marcado por fuerte laicización del Estado, que tuvo su cúspide más radical en la Revolución Francesa de 1789. Este recodo en la historia del Estado marcó un cambio profundo en la concepción de la teoría política en occidente: de una apertura y adaptación casi total a las figuras religiosas — especialmente católicas—, a una separación total con la Iglesia, llegando en algunos casos en tono moderado, en otros con tintes de un drástico odio al Cristianismo. En todo caso, el Laicismo aparecido en el siglo XIX y profundizado en el XX es una corriente que ha marcado la realidad de los Estados modernos, y que actualmente es considerado como un principio absoluto de sus legislaciones.

Como analizamos en el anterior capítulo, tradicionalmente cuando se hablaba de Derecho Natural en cualquier círculo, se entendía al mismo dentro de su vertiente ontológica, tomándolo como el SER del derecho, en su forma más fundamental y primigenia. Pasados los siglos, especialmente en los siglos XVII y XVIII, marcados como *Siglos de las luces*, el Iusnaturalismo empieza a ser manipulado en las manos de los autores iluministas hasta perder totalmente su contenido, y, convertido en una doctrina distinta, simplista, pero con el mismo título "Iusnaturalista", es rechazada dentro en el siglo XIX por el materialismo y el Positivismo. Caso muy similar es el del Laicismo, que partiendo de una concepción desarrollada y armónica hasta el siglo XIV, termina tergiversándose en doctrinas anticlericales, desembocando en políticas completamente opuestas a su espíritu original.

Por tanto, bien vale desarrollar, corta pero claramente, el fondo y desarrollo que ha tenido el Laicismo, primero en una visión general e histórica, y después en un acercamiento estatal.

2.1.1. Origen filológico de lo laico, como antecedente al Laicismo

En un análisis filológico, el término "laico" es casi tan remoto como las primeras sistematizaciones del Derecho Natural. Nace de las voces griegas Λάος¹³⁰ (Laos) que significa literalmente pueblo, y de ahí el sustantivo Λαϊκός¹³¹ (Laicos), nombre dado a los individuos que los componen. A diferencia del término δῆμος (demos), los griegos usaban Λάος para distinguir al pueblo de los sacerdotes que se ocupaban de los ritos de adoración pagana. En tal sentido, este vocablo griego se comenzó a usar para definir a la parte de la población que se encontraba desprovista de la capacidad o investidura para brindar asistencia religiosa.

Tras la conquista Romana de Grecia, la palabra pasó al latín *laicus*, de igual forma, para referirse a los ciudadanos que se encontraban dentro del orden exclusivamente terreno, sin la potestad de inferir en lo divino. De ahí, el término se iría comunicando a todas las lenguas romances, las cuales también heredaron un significado parecido¹³².

Lo "laico", así entendido, no significa que el origen de todo el laicado sea pagano, o que su contenido deba remitirse a la cultura grecorromana, sino que, como sucedió con varios conceptos e instituciones del antiguo imperio romano, fue tomado por el Cristianismo para elevarlo, definirlo y sistematizarlo dentro del ámbito social.

Como detallamos ya en el capítulo anterior, el imperio romano del siglo V, desmoronándose tras los golpes de las invasiones germanas, se refugia dentro de los claustros y conventos católicos que comenzaron a surgir en toda Europa. Así, su cultura y letras fueron salvadas de desaparecer por los religiosos de la época.

Lo propio ocurrió con el concepto de laicidad. La Iglesia, que incluso tomaría las formas y divisiones jurisdiccionales del imperio romano, también acogió este término para significar, a su vez, a los fieles cristianos que no habían recibido el orden sacerdotal, es decir, la investidura que otorgó Jesucristo a sus apóstoles para que celebren los misterios de la fe, perdonen en Su nombre los pecados y sean sus ministros en la tierra.

¹³⁰ BARCIA, Roque, *Primer diccionario general etimológico de la Lengua Española*, Barcelona, Seix-Editor, 1902, voz Laicismo, Pág. 320.

¹³¹ *Ibidem*, voz laico, Pág. 320.

¹³² De ahí que las lenguas descendientes del latín tengan este término tan parecido entre ellas, por ejemplo, laico en español, *laïque* en francés, *laich* en catalán, *laic* en provenzal o *laico* en italiano.

Jesucristo establece la institución del papado¹³³, primado de Pedro y vicario del mismo Cristo en la tierra, y crea a los primeros obispos¹³⁴ con el poder para impartir sacramentos, ordenar sacerdotes¹³⁵, y, sobre todo, ser pilares de la Iglesia que estaba naciendo. De esta manera, Jesucristo muestra que se ha de requerir una investidura especial para ejercer oficios religiosos dentro de la Iglesia Católica, y quien quiera entrar a pertenecer a la orden sacerdotal, requiere una investidura especial que los eleve del ámbito meramente terrenal al ámbito espiritual. De esta manera, se diferencian dos esferas sustancialmente desiguales para la sociedad: primero, el *Ordo* o *Clerus*, correspondiente a sus ministros o representantes para asuntos religiosos de fe y moral; y, por otro lado, el pueblo, o, en términos latinos, los *laicus*, que siendo cristianos no pertenecían a la *ecclesiæ regnans* o *docens* (la jerarquía eclesiástica o iglesia docente) sino a la *ecclesiæ obediens* o *discens* (iglesia obediente).

Esta realidad se fue aplicando dentro de la historia a través de las doctrinas de los primeros cristianos. Así, los apóstoles en sus prédicas comenzaron a hacer la distinción entre ambas esferas, usando la palabra griega que significaba *laicus* para referirse a quienes no eran ministros consagrados. "Vosotros que (...) sois el pueblo de Dios"¹³⁶ refiere el apóstol Pedro para referirse a quienes escuchaban sus prédicas sin ejercer un cargo eclesiástico.

En base a esta concepción, se estableció también la diferencia entre las personas que se santificaban en una dedicación absoluta a la vida espiritual, y quienes se santificaban viviendo con virtud en el mundo terreno, que eran considerados, por vivir "en el siglo", seculares, palabra que hasta ahora es usada como sinónimo de laico.¹³⁷

En la misma línea, los padres de la iglesia adoptaron la misma terminología para referirse a los fieles cristianos, y sus deberes, identificándose de forma cada vez más clara la diferenciación entre la iglesia que habla y enseña —el clero—, y la iglesia que escucha y aprende, —los fieles. Por ejemplo, para el siglo II, las epístolas de Clemente Romano (IV Papa) a los Corintios¹³⁸ ya se muestra a la locución "laicos" completamente

¹³³ Evangelio de San Mateo, c. XVI, vs. 18-19, y de San Juan, c. XXI, vs. 15-17.

¹³⁴ Evangelio de San Juan, c. XV, vs. 16, y de San Mateo, c. XXVIII, vs. 16-20.

¹³⁵ Hechos, c. XIV, v. 22.

¹³⁶ I epístola de Pedro, c. X, v. 10.

¹³⁷ La palabra secular encuentra su etimología en el latín "sæculum", que quiere decir siglo, y de ahí el latinismo "sæcularis", que significa literalmente "el de la época", y que antiguamente se usaba para referirse a las personas que viven en cada siglo atados a la vida terrena. WORDPRESS, *Etimología de la Lengua Española* <http://etimologia.wordpress.com/2009/09/04/secular/> Acceso: 29 de abril de 2013.

¹³⁸ Esta epístola es la que por primera vez se diferencia entre "presbíteros", "levitas" y "laicos", o como los nombra en latín, laikos anthrôpos. HUMANITAS, *Laicos, laicidad, Laicismo*, Revista Humanitas, No. 34, <http://www.humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0339.html>, acceso: 27 de abril de 2013.

adoptada a los fieles cristianos, tomándolos, por primera vez, no como una masa indistinta que seguía a la jerarquía por pura inercia, sino como una parte bien definida y necesaria dentro de la Iglesia, que gozaba de una importante organización interna, diferenciando incluso autoridades propias con funciones no solo morales sino también directivas. Así, por ejemplo, en la Leyenda de los Apóstoles (II, 26, 1), escrita hacia el año 225, ya se podía leer: "escuchad por tanto también vosotros, oh, **laicos** que sois la Iglesia elegida por Dios"¹³⁹.

Esta distinción es tan fundamental, que se usa por primera vez para explicar las obligaciones, derechos y potestades que los fieles, en tanto pueblo, tenían respecto de los religiosos, a fin de aprender y hacer lo necesario por salvar su alma y ayudar a construir la Iglesia¹⁴⁰. A tal punto llega esta diferencia a ser importante para la nueva Fe, que los emperadores romanos Valeriano y Dioclesiano, crudos perseguidores de los cristianos, comenzaron también a adoptar esta división para diferenciar los grados de responsabilidad penal que podía tener un ciudadano romano convertido al Cristianismo, más grave si era sacerdote, o si más leve si era un laico¹⁴¹.

De tal manera, a diferencia de cómo los griegos o la romanos paganos usaban el término "laico" para referirse a las personas que estaban desprovistas de una autoridad religiosa, en el Cristianismo el laicado toma un papel fundamental, con roles y deberes cada vez mejor definidos, e incluso dotados de una estructura interna que es capaz de tener cierta participación en los servicios religiosos. Así, la impermeabilidad absoluta que existía entre las dos esferas se rompió y, de tal forma, se abrió la posibilidad de que cualquier hombre, sin importar su condición social o económica, pudiera pertenecer al orden sacerdotal, ingresando, por el solo hecho de recibir las órdenes, a la jerarquía del Cuerpo Místico de Cristo.

Todas estas incorporaciones, entre muchas otras que se podrían nombrar, hicieron que el laicado en el Cristianismo tenga un concepto amplio y vivo, diferente al inmóvil de las épocas paganas, un concepto, así entendido, mucho más cercano al que entendemos ahora por laicos.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Esta diferencia incluso fue más acentuada por el contexto histórico de los primeros cristianos, que siendo martirizados y perseguidos por esta fe naciente, se aferraban más fuertemente a sus ministros para aprender y vivir la Iglesia de una manera más viva.

¹⁴¹ Esto se puede verificar en los decretos de Decio, Valeriano y Dioclesiano, emperadores romanos del siglo III. De hecho, ya para tiempos de Tertuliano (padre de la Iglesia, muerto hacia el año 220) se había adaptado la locución laicos para referirse a los cristianos que eran simplemente fieles, englobando este término su condición y sus obligaciones respecto de la Iglesia.

2.1.2. El Laicismo en su sentido histórico original

2.1.2.1. *Antecedentes en el Imperio Romano*

Conforme a lo dicho, vemos que el Laicismo no es un concepto moderno, o que ha nacido como una innovación de los Estados contemporáneos a la concepción del Estado y de la Iglesia, por el contrario, las doctrinas laicas encuentran un origen bastante remoto dentro del mismo Cristianismo. Lo que sí ha cambiado, y de manera radical en algunos casos, es la forma de entender el Laicismo dentro del Estado, que siendo en un principio una acorde convivencia entre los laicos y los religiosos (que se unían entre sí para objetivos comunes, ya sean terrenos o espirituales), se convirtió para el siglo XIX y XX a un agrio desprecio del poder civil por lo eclesiástico.

Uno de los pensadores que profundizó en el estudio del Laicismo fue Georges de Lagarde, quien también señala lo antiguo de este concepto:

Podemos hablar de Laicismo desde el momento en que se distingue entre el poder espiritual y el poder temporal, entre la autoridad religiosa y la autoridad política; una encarnada por el clero; la otra por los príncipes y los o magistrados seculares¹⁴².

Señala bien de Lagarde esta diferenciación como la básica respecto de cualquier sistema laico, sobre todo por la necesidad de dos autoridades bien diferenciadas: la primera con el imperio y potestad para representar al poder civil, y la segunda con la investidura y reconocimiento para actuar en nombre de toda la esfera espiritual; es por ello que, en el fondo, la autoridad será una de las cosas que más diferencie a ambos órdenes, terrenal y espiritual.

Ahora, como analizamos anteriormente, no podría hablarse, en estricto sentido, de Laicismo dentro de las épocas grecorromanas, principalmente por la ausencia de una autoridad religiosa central, que tenga el poder y reconocimiento para representar a todos los fieles frente a la autoridad civil.

Esta figura, completamente desconocida dentro del paganismo, e inexistente en la teocracia judía, es incorporada por Cristo a través de la creación del papado. El Papa, sucesor de Pedro, obispo de Roma y primado universal ante todos los cristianos del orbe¹⁴³, a más de ser la piedra angular sobre la cual se construye la Iglesia, constituye,

¹⁴² DE LAGARDE, Georges, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1956, Vol. I, página IX.

¹⁴³ El primado y preponderancia del Papa sobre toda la cristiandad es una realidad que se fue construyendo tradicionalmente desde la obediencia que se le brindó a San Pedro en época de los apóstoles, y quedó absolutamente clara después de la Epístola Prima ad Corinthios de San

por primera vez, una autoridad central que debe ser obedecida por todos los fieles del mundo en asuntos de religión y moral. La nueva religión es “católica”, es decir, universal a todas las personas, y busca que todos, sin importar su situación social, política o económica, sigan la fe de Cristo y su Iglesia.

Siendo así, los paganos, gentiles y judíos comenzaron a convertirse a la religión católica a raudales, volviéndose de manera pronta en una de las fuerzas políticas más importantes del Imperio, tanto que la preocupación de las autoridades romanas las empujó incluso a su cruenta persecución.

Los cristianos hacían su propaganda con la enseñanza y la educación viva del culto, y el ejemplo de virtudes heroicas extrañas a la decadencia de la moral pagana. La tenacidad en defender su fe, que riega de sangre de mártires la semilla de nuevos cristianos, alarma al Imperio. “En cien años —dice Tertuliano al emperador— han llenado los cristianos el mundo romano.”¹⁴⁴

La consecuencia política del enorme crecimiento de cristianos fue evidente. Todos los romanos que se convertían a la nueva fe, tenían por ello dos autoridades a las cuales estaban sujetas: por un lado el emperador, a quien nunca se le negó su calidad como regente del poder temporal, y por otro el papa, que con plenos poderes sobre el ámbito espiritual, podía emitir disposiciones de cumplimiento obligatorio para el pueblo cristiano, e incluso estaba investido de poder sancionatorio, mediante el cual podía condenar infidelidades o excomulgar a quien se apartara de la doctrina cristiana.

De esta manera, por primera vez en la historia, coexisten al mismo tiempo dos autoridades institucionalizadas, cada una reconocida por el pueblo como soberana en su propio campo, y que podían emitir (y de hecho emitieron¹⁴⁵) disposiciones contradictorias entre sí.

Este tipo de preocupaciones, por ejemplo, no se hicieron necesarias para el caso de religiones con institucionalidad precaria o nula, o que por constituir teocracias, simplemente no reconocían la autoridad civil. Sin embargo, entre más crecía la Iglesia, más se acentuaba el contraste que existía entre ambas autoridades, que, a la par, luchaban en su ámbito para conseguir su objetivo: el Imperio Romano buscaba

Clemente Romano, expedida cerca del año 96 d.C. HAMILTON, Carlos, *Manual de Derecho Canónico*, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1960, Pág. 25.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 26

¹⁴⁵ Los emperadores romanos comenzaron a perseguir a los cristianos bajo el cargo de "ateos", en vista que no adoraban a los dioses paganos. Por otro lado, los papas imponían la sanción de excomunión a los cristianos que volvieran a la idolatría y paganismo. Finalmente, en un balance histórico, fue claro como los preceptos papales terminaron por ser obedecidos, con el triunfo de la Iglesia sobre el paganismo para el siglo IV.

desaparecer la catolicidad, y la Iglesia luchaba por obtener su independencia y Libertad Religiosa.

El crecimiento de esta polarización que tuvo su momento más crudo para el siglo III, tuvo un desenlace prospero para el Cristianismo hacia el siglo IV, apenas imaginable para los mártires que soportaron las persecuciones romanas, pues el emperador romano Constantino Magno, influenciado por su madre, Santa Helena, fiel cristiana, concede en el año 313 la libertad de culto para la Iglesia y elimina las persecuciones que se ejecutaban en toda Roma.

Este suceso cambia la historia, y varios preceptos de la teoría general del Estado, que desde este punto tendría una fuerte influencia eclesiástica hasta el siglo XVIII. En otras palabras, la apertura de Roma al Cristianismo fue el punto de partida de más mil cuatrocientos años de marcada influencia católica en el poder civil.

En el marco del Laicismo estatal, hemos de señalar dos sucesos históricos que fueron fundamentales para la conformación del primer sistema laico estatal realizado en Roma, y mediante el cual se inició una mutua y pacífica coexistencia entre la Iglesia y el Estado.

El primer suceso, ya anotado, es el edicto de Milán, conocido como la *Pax Constantiniana*, mediante la cual el emperador Constantino Magno concede en el año 313 "a los cristianos, y a todos, libre potestad de seguir su religión sin ninguna inquietud ni molestia"¹⁴⁶, declarando así la libertad de culto dentro del Imperio Romano¹⁴⁷. Este importante impulso que dio el emperador a las relaciones entre Iglesia y Estado, tuvo una fundamental consecuencia dentro del ámbito político, pues, por primera vez, un Estado **proclama mediante ley civil su neutralidad respecto al ámbito religioso**, otorgándole todas las prerrogativa espirituales y morales que en otro tiempo le pertenecían al poder secular, pues a partir de este momento, la Iglesia sería la única autorizada para pronunciarse en temas religiosos y de moral.

Se inicia así la convivencia pacífica entre ambos poderes, civil y espiritual, que actuando en su respectiva esfera, tenían la obligación de respetar y apoyarse mutuamente en beneficio del pueblo. Así, el Imperio reconoce la organización y autoridades propias del Cristianismo, el primado del Papa sobre la Iglesia Universal, y la potestad de los obispos sobre cada uno de sus territorios, y con ello, la jurisdicción y competencia para mandar sobre asuntos religiosos, para luego, años más tarde,

¹⁴⁶ KIRCH-ENCHIRION, *Historiæ Ecclesiæ Antiquæ*, Pág. 350, tomado de Hamilton, Carlos, Manual de Derecho Canónico, Op. Cit., Pág. 33.

¹⁴⁷ En el mismo año se les concede algunos beneficios a los sacerdotes cristianos, como los privilegios que el estado otorgaba a los sacerdotes del Imperio, para años más tarde reconocerles también la inmunidad de oficios públicos.

entregarles la potestad de emitir sus propios actos normativos y aplicar sus propias sanciones con ayuda del Estado¹⁴⁸.

Como consecuencia de estas prerrogativas, se suscitó otro importante antecedente del Laicismo estatal, y sobre todo del derecho público eclesiástico. Dentro del Edicto, Constantino, además de la Libertad Religiosa, mandó en favor de la Iglesia que "se restituyesen los templos y edificios que recibieron en donación o que compraron"¹⁴⁹, ordenando también a sus prefectos que "todo lo cual pertenecía al cuerpo de los Cristianos"¹⁵⁰, cuanto antes ha de entregarse por su intercesión"¹⁵¹. A través de estos reconocimientos patrimoniales se reconoce por primera vez la personería jurídica de la Iglesia, no solo como agrupación de cristianos, sino como una institución verdadera y lícita, capaz incluso de obtener bienes y administrarlos para sí, algo que solo era permitido en el derecho romano a asociaciones con la suficiente institucionalidad como para subsistir no sí solas. En otras palabras, la Iglesia fue considerada por primera vez como un *Collegium licitum*, que por haber sido reconocida directamente por el Emperador, tenía la preponderancia que solo se podía otorgar mediante acto público, una investidura emanada de la propia voluntad del emperador, representante del Estado.

Esta innovadora concepción le entrega a la Iglesia la categoría de persona jurídica, figura que no había sido completamente desarrollada dentro del derecho romano, pero que le permitiría, ya desde este siglo IV, el reconocimiento de varios derechos como Sociedad, y, sobre todo, ante los ojos de la legislación estatal romana, la plena existencia jurídica de una persona jurídica diferente al solo grupo de cristianos. De esta manera, se reconoce jurídicamente el nacimiento del Cuerpo Místico de Cristo, que distinto de sus fieles, representaba una asociación de carácter supra natural, cuya función principal era la de encaminar las almas a la vida eterna.

Otro acontecimiento selló definitivamente la distinción entre poder civil y poder eclesiástico, y sería el último gran envión que dieron las autoridades romanas al Laicismo antes de que empezara la decadencia del Imperio. Graciano el Joven, cuando asume el cargo de emperador, renuncia a su investidura como *Pontifex Maximus*¹⁵² por

¹⁴⁸ Tal visión permitió varios cambios en la concepción del derecho público en Roma, con notables ejemplos como el emperador Teodosio el Grande, que implementaría políticas públicas que obedecían a preceptos morales cristianos, por ejemplo, entre las que causo especial revuelo, la prohibición de los combates de gladiadores en Roma, por haber sido un espectáculo considerado como inhumano por los padres de la Iglesia.

¹⁴⁹ KIRCH-ENCHIRION, *Historiæ Ecclesiæ Antiquæ*, Op. Cit., Pág. 33.

¹⁵⁰ Es de notar como la denominación Cuerpo de los Cristianos o Cuerpo Místico de Cristo ya era usado desde épocas constantinianas para referirse a la Iglesia Católica como institución.

¹⁵¹ *Ibidem*, Pág. 34.

¹⁵² La palabra *Pontifex* viene de las raíces latinas *pons* y *facere*, que significa de manera literal "hacedor de puentes". Con este nombre se conocía a los ministros religiosos de Roma, y representa simbólicamente su papel de constituir un puente para los fieles entre el orden terreno y

considerarlo incompatible con su calidad de cristiano¹⁵³, entregando tal calidad al papa romano; desde este entonces se conocerá al Obispo de Roma como *Pontifex Maximus* o Sumo Pontífice. Este cargo representaba la principal magistratura religiosa dentro de Roma, y desde Augusto le pertenecía únicamente al César, pues era el símbolo absoluto de la fusión de los poderes religioso y civil en la persona del emperador. Así "Graciano, despreciando el uso antiguo, seguido por todos sus predecesores, rehusó el vestido de sumo pontífice, que le presentaron, y separó por la vez primera el imperio del sacerdocio"¹⁵⁴ señala Philippe-Paul Ségur en su Historia Antigua.

Así, si la autoridad de sumo pontífice se unió a la de Emperador en la era de Augusto para mostrar como el gobernante civil también ejercía pleno poder sobre el plano espiritual, en la era de Graciano se le entrega esta investidura al Papa para señalar lo contrario, que desde esa época y en adelante, las potestades religiosas le serían distintas ajenas al poder civil, y que en su lugar sería el Pontífice Romano quien tendría la potestad de dirigir los asuntos religiosos para todos los Romanos.

Esta autoridad, sumada a la intrínseca obediencia que las demás comunidades cristianas fuera de Roma ya le habían concedido al Papa, le dio a la Iglesia una verdadera calidad de Universal, que se extendería de a poco por todo el mundo conocido. Fue esa misma autoridad la que concedió a los papas regentes durante el siglo V la autonomía suficiente para salvar a la Iglesia del gran naufragio que sufriría el Imperio Romano, y que de hecho fue la barca en las cuales se salvaron varias instituciones del antiguo imperio, incluyendo las partes de su derecho que conservamos hasta nuestros días.

el espiritual. Por extensión, *Pontifex Maximus* era quien presidía el colegio de religiosos, y era el "puente principal" de comunicación entre los hombres y lo divino. Con la cristianización de Roma, este cargo pasó en toda su extensión al Papa, quien desde ese momento se convertiría en el representante de los fieles ante Dios.

¹⁵³ Graciano fue uno de las grandes autoridades convertidas al cristianismo por San Ambrosio, celeberrimo padre de la Iglesia, cuya santidad y prédicas incluso condujeron al buen camino a San Agustín de Hipona. Cuentan que tal fue la gratitud de Graciano para con San Ambrosio, que el momento en que aquel murió asesinado evocó como últimas palabras el nombre del gran santo, pues "cayó atravesado por muchas heridas, invocando en sus últimos instantes el nombre y socorro de Ambrosio" SEGUR, Philippe-Paul, *Historia antigua*, Google Books, http://books.google.com.ec/books?id=kFp1Ap3qs4kC&printsec=frontcover&dq=S%C3%A9gur+historia+antigua&hl=es-419&sa=X&ei=lyyKUvkvF4O_kQe13lCgAw&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q=S%C3%A9gur%20historia%20antigua&f=false, acceso: 2 de mayo del 2013, Pág. 304.

¹⁵⁴ *Ibidem*, Pág. 300.

2.1.2.2. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado al inicio de la Edad Media*

Caído el imperio romano, los bárbaros que poblaron las nuevas tierras, a pesar de tener en principio religiones paganas, no combatieron el Cristianismo, sino lo contrario, lo abrazaron con tal afán y fervor que le dieron a la Iglesia un sitio incluso más alto que el otorgado en Roma. Fue entonces la Iglesia el soporte y fundamento de la era que estaba naciendo: la Edad Media.

Con la institucionalidad eclesiástica renovada y fortalecida, la Iglesia aplicaría para las relaciones entre la Ella y el Estado las experiencias que ya tenía aprendidas, y adaptó a la nueva situación política y social el esquema laico de corte romano, con las obvias incorporaciones que fueron necesarias en la medida en que pasaban los años. Los pueblos bárbaros, en la medida en que se fueron civilizando, acogieron de mejor espíritu el Catolicismo, creando en tierras europeas las secuelas de las naciones que hasta ahora pueblan el viejo continente. Los sajones, hispanos, germanos, entre tantos otros, fueron tribus que después de la caída de Roma se fueron unificando solamente a través de la Iglesia.

Mención especial merecen los francos, que abjuraron del paganismo para finales del siglo V, con la bautismo de su rey Clodoveo por manos de San Remigio en la entonces catedral de Reims entre los años 496 y 499. Tan marcado fue el sentimiento católico, que desde este hecho todos los reyes franceses fueron sagrados en la Catedral de Reims por más de mil trescientos años, hasta la coronación en 1825 de Carlos X.

No podemos hablar de un Laicismo propiamente dicho durante la edad media, pues como ya anotamos, la semilla plantada en Roma en este aspecto pasó por muchas formas antes de que irrumpiera en la sociedad como una doctrina formal y organizada. Sin embargo, merecen una pequeña mención las relaciones que tuvieron la Iglesia y el Estado en este tiempo, pues sin haber una separación entre ambas, lo que sí existió fue una mutua cooperación entre cada una, que le permitió llevar una armonía social que difícilmente puede ser anotada para otro tiempo.

Debemos hacer una aclaración respecto al error con que comúnmente se suele mirar a la Edad Media, mal tachada de "oscurantismo", nombre que quiere malintencionadamente reflejar a esta época como solamente un túnel de tinieblas que unió a la edad grecorromana con el renacimiento. Como bien menciona el profesor Hamilton:

hemos enjuiciado la visión falsa, confusa, parcial e interesada con que suele atacarse de oscuridad, en bloque, la Edad Media, (...) que se caracteriza por las nuevas

condiciones de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y por los intentos codificadores de la legislación.¹⁵⁵

Muy lejos de eso, el medioevo fue una época de impulso cultural y arquitectónico que hasta ahora se admira en gran parte de Europa. Mismo resultan de las interrelaciones entre Iglesia y Estado la fundación y crecimiento de las grandes universidades que hasta ahora son orgullo de Europa, y que especialmente para la ciencia jurídica, han significado un especial desarrollo teórico que heredamos hasta la actualidad. Recordemos que el derecho romano y el germano, que son las grandes bases de la mayoría de ordenamientos jurídicos occidentales, se fusionaron doctrinariamente en la Edad Media, a fin de formar la base que heredamos hasta nuestros días. Así pues, la acción erudita de la Edad Media es doble:

ante todo en la redacción de códigos a base romana y canónica, desde el de Eurico hasta las cumbre romano-canónica de las Partidas, en el siglo XIII. Y en seguida, aun cuando se dictan nuevos cuerpos legales que tienden a dar el tinte nacional sobre los elementos germánicos consuetudinarios, los juristas imponen en la práctica el 'derecho común', mezcla de derecho romano y de derecho canónico. De manera que el derecho vivido en la Edad Media viene a ser este *Ius Commune* preferentemente a los cuerpos legales escritos vigentes.¹⁵⁶

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media tuvieron el mismo influjo, que irían edificando una relación de cooperación y mutua estima que produjo grandes frutos, a pesar de las limitaciones técnicas que a la época existían. Así, la mutua consideración se iría edificando de manera armónica durante este tiempo, de tal manera en que la sociedad se formaba como un gran vitral gótico, sostenido en un lado por el poder temporal del Rey y por el otro el poder espiritual del Papa.

Uno de los grandes frutos de este tiempo fue, por solo citar un caso ejemplar, Carlos, rey de los Francos, nombrado por su pueblo como el Magno o Carlomagno, en cuya persona volvió a renacer el Imperio Romano de Occidente, al ser sagrado como Emperador Romano por el Papa León III el 25 de diciembre del año 800. Él, a pesar de solo haber imperado por algo más de 14 años, es uno de los grandes referentes de gobierno que la historia recuerda, al punto de ser recordado y aclamado hasta la actualidad como el padre de Europa¹⁵⁷. Su imperio resultó una interesante amalgama que

¹⁵⁵ HAMILTON, Carlos, *Manual de Derecho Canónico*, Op. Cit., Pág. 57

¹⁵⁶ *Ibidem*, Pág. 61.

¹⁵⁷ De hecho, el nombre de Europa fue usado por primera vez por Alcuino, secretario personal de Carlomagno, para referirse de modo específico a todos los territorios que eran parte del Imperio, y que en esos tiempos consistían en lo que actualmente se considera suelo europeo,

sembró profundas raíces en mundo occidental, la unión entre un gobernante dinámico y eficiente (incluso para expectativas de siglos posteriores) y la fuerte fidelidad de un gobernante católico. Varios ejemplos de su gobierno nos hacen sentir frente a los avances y visión de un gran estadista de la era moderna, no solo por sus dotes como conquistador, sino también por su habilidad para la hacienda y administrador público.

Por ejemplo, la creación de lo que actualmente conoceríamos como ministerios, que eran ocupados por los sabios más relevantes de su época, y que fueron reunidos en Aachen (donde estaba la capital del Imperio) para conformar una suerte de gabinete, donde el Rey era aconsejado por cada especialista en su rama, y delegaba la ejecución de sus decisiones. Además, en sus Capitulares, instó a los clérigos del imperio a alfabetizar en todas las comarcas a donde haya llegado la Iglesia, una prefigura de la educación pública y gratuita en pleno siglo IX; o los tratados que celebró con los musulmanes de Turquía y España para garantizar la seguridad de sus siervos que quisieran peregrinar a Tierra Santa o los santuarios hispanos. Bien menciona el insigne historiador Cesare Cantú refiriéndose a su gobierno:

creeríamos hallarnos en el tiempo de Luis XIV y de Colbert cuando leemos las comisiones que Carlomagno daba a sus ministros de llamar a su corte a los artesanos más industriosos (capitular del año 800); de proponer a los príncipes árabes tratados para asegurar la libertad de comercio a sus súbditos (Colec. De los hist. Franc. V. passim); de construir el famoso canal que debía unir al Rhin con el Danubio. Cuando vemos después a este gran príncipe exhortar a los mercaderes a no olvidar la salvación por un vil interés o por amor a una sórdida ganancia, sino antes bien que se propongan como regla de vida los principios de la moral evangélica y el bienestar social (Capit. De 809 lib. IV c. 299), nos sentimos poseídos de cierto respeto hacia la noble sencillez de aquellos tiempos en que el legislador, no temiendo mezclar a sus leyes el nombre de la Divinidad, parecía más bien un moralista que gustaba de persuadir y conmover el corazón, que un soberano que manda y quiere ser obedecido.¹⁵⁸

Y, sin embargo del agudo sentido para la política, nunca perdió de vista la responsabilidad que él tenía como encargado de sus siervos ante Dios, siempre recordando la sentencia que los convirtió en noble romano: “este es tu pueblo, y por el

exceptuando la península hispánica, que a esta época le pertenecía a los moros. Este es un sentimiento tan patente hasta ahora en Europa, que incluso el edificio donde funciona la administración de la Unión Europea en Bruselas fue bautizado como “Carlomagno”.

¹⁵⁸ CANTÚ, Cesare, *Historia Universal*, imprenta y librería de Gaspar (antes Gaspar y Roig), Madrid, tomo III, 1878, Pág. 347.

alma de cada uno de ellos le rendirás cuenta al Señor.”¹⁵⁹ Aquí aparece no el rey que manda, sino el padre benévolo que dirige.

De tal manera, vemos como el Laicismo cuenta con un origen y sistematización tan antiguo como el aparecimiento de la Iglesia en la historia, y el inicio de sus primeras interacciones internas (con sus fieles legos o laicos), y externas (con el Estado y el poder temporal).

Todo el hincapié y análisis que hemos dado en este acápite al nacimiento histórico y doctrinario del Laicismo, ha sido con el fin de dejar claro el primer origen de esta doctrina, que, mientras algunos reclaman erróneamente como salida del siglo de las luces, realmente dio sus primeros pasos en Roma. Como ya mencionamos —e insistiremos más adelante—, la idea original de Laicismo como un concepto pacífico¹⁶⁰, se comenzó a desviar desde el fin de la edad media, haciendo que las tensiones entre Iglesia y Estado crezcan siglo a siglo hasta explotar en la Revolución Francesa, marcando este evento el quiebre profundo que redefiniría las relaciones entre ambas sociedades casi de manera íntegra, a veces con consensos mutuos, a veces con graves excesos del poder civil en contra del clero.

No se podría afirmar —ni tampoco lo hemos pretendido en este estudio— que el Laicismo alcanzó su pleno desarrollo en Roma, ni que la evolución del mismo haya sido un proceso continuo desde épocas de Constantino hasta la Revolución Francesa. Por el contrario, lo que queremos sentar es que el Laicismo, como distinción estatal entre lo civil y lo espiritual, tuvo efectivamente su origen en el Imperio Romano (como tantas otras instituciones que nuestro derecho todavía recoge de esta cultura), y después de su aparecimiento fueron muchas las vicisitudes que tuvo que afrontar hasta la actualidad, como los excesos de los Papas renacentistas sobre el poder civil, la intromisión del Estado dentro del mando de la Iglesia en el cesaropapismo, o, finalmente, de mucha más actualidad, los tristes atropellos del Liberalismo sobre el clero y la fe cristiana.

Lo que es necesario aclarar en este aspecto, es que los primeros matices laicos dentro del Estado romano, y la consecuente neutralidad religiosa, no se enfocaron a tomar a la Iglesia como una de las tantas corrientes que merecía atención estatal, sino que la consideró en su amplitud y profundidad, como una sociedad santa que, fundada por Jesucristo, tenía la misión de educar a las almas para la vida eterna. Esta misión, en

¹⁵⁹ “Así, agobiado por la inmensa responsabilidad que se impone a sí propio, exclama: “no es posible que el Señor vele individualmente sobre cada uno con todo el cuidado necesario, y le mantenga en la observancia de la disciplina; por lo cual es preciso que cada cual se aplique a mantenerse por sí, según le permitan su inteligencia y sus fuerzas en el santo servicio de Dios y en la vía de sus mandamientos” *Ibidem*, Pág. 348.

¹⁶⁰ Usamos esta expresión para contrastar la violencia de algunas corrientes estatales laicas que se radicalizaron desde el siglo XVIII.

principio, no fue vista con desconfianza y celo por el poder civil, sino que éste cooperó con el mismo en beneficio de sus individuos y la sociedad.

2.2. Laicismo como contraposición entre el Estado y la Iglesia Católica

2.2.1. Antecedentes doctrinarios durante la Edad Media

Ahora bien, siendo el Laicismo un concepto que se creó y desarrolló dentro de la Iglesia Católica desde sus inicios ¿cómo es posible que haya caído, siglos más tarde, en un sentido completamente opuesto a su original, siendo en varias ocasiones sinónimo de anticlericalismo y odio a la Iglesia?

Como anotamos anteriormente, las relaciones entre el Imperio Romano y la naciente Iglesia tuvieron un marco absolutamente distinto desde el Edicto de Milán de Constantino Magno, que marcó el fin de las salvajes persecuciones a los cristianos y el inicio del apogeo de la Iglesia que se vivió en los siglos posteriores. El germen de Laicismo que se cultivó en esta época, si bien fue una primera distinción del Estado respecto de la Iglesia, fue sólo el principio de la larga interrelación entre estas dos sociedades que ha durado hasta nuestros días.

De un análisis histórico a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, encontramos que las mismas no responden de manera aislada e independiente al ambiente social e intelectual de las civilizaciones. Así, tales relaciones se materializaron con Constantino en una pacífica distinción estatal para que la Iglesia ejerza sus actividades pastorales.

Después de este inicio en Roma, y de haberse regularizado la situación con los cristianos, el siguiente hito que obligaría a redefinir todas las relaciones entre Estado e Iglesia no estaba lejos, y fue producto de una gravísima conmoción social que ya hemos anotado: la descomposición y desaparecimiento del Imperio Romano de Occidente. La situación tomó por absoluta sorpresa a la mayor parte de sus habitantes, sobre todo a los paganos, que erróneamente confundieron el suceso con un castigo de los dioses por haber abrazado el Cristianismo.

Los sucesos obligaron a redefinir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, teniendo en cuenta que Roma, el Imperio que dio el primer apoyo a la Religión de Cristo, había caído en manos de los bárbaros. Como ya rescatamos anteriormente, brilló en este momento la figura del entonces obispo de Hipona, San Agustín, quien comenzó a definir

de gran manera los principios que debían sostener en toda circunstancia a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o como él llamaría, la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena.

Lo primero que cabría mencionar es que San Agustín respetó el principio del Laicismo como distinción entre ambos poderes, es decir, reconociendo que cada una de las dos sociedades era independiente para actuar en su ramo. Su libro, *Ciudad de Dios*, justamente se encamina a distinguir el ámbito y prerrogativas de cada una de ellas, que por la crisis romana se encontraban en una gran confusión. Como el Santo reconoce:

principiaré a tratar, confiado en el auxilio eficaz del mismo Señor y Rey Nuestro, lo mejor que alcanzaren mis fuerzas, del nacimiento, progresos y debidos fines de las dos ciudades, celestial y terrena, las que dijimos que andaban confundidas en este siglo de algún modo, y mezcladas la una con la otra¹⁶¹.

Las dos ciudades, Estado e Iglesia, conviven en este mundo terrenal para satisfacer las dos dimensiones que tiene el ser humano, temporal y espiritual. El ámbito de acción que tiene el Estado dentro del desarrollo del hombre es justamente velar por sus necesidades físicas, tratando de proveer lo suficiente para que el ser humano no haga más pesadas las naturales cargas de su cuerpo físico; en otras palabras, la Ciudad Terrena tiene la principal obligación de buscar la paz material para sus ciudadanos.

La Iglesia es, por su lado, la parte de la Ciudad de Dios que transita por este mundo de la mortalidad, y que por estar inmersa dentro de lo físico —por voluntad del mismo Dios, mediante la encarnación del Verbo— se encuentra en una constante y perpetua interrelación con la Ciudad Terrena, que se reflejará en las distintas políticas que tome al respecto del ámbito y poder de la Iglesia dentro de la vida pública. De tal manera, el Estado, por ser responsable y único competente para dirigir los asuntos públicos dentro del ámbito temporal, bien podrá colaborar con la Iglesia para facilitar su obra apostólica y la prosperidad espiritual de su pueblo, o mal podrá prohibir el culto público y someter a los fieles a duras penas y torturas si no se someten a la creencia estatal, sea el paganismo, como en Roma, el Racionalismo, como la Francia de 1789, o el Laicismo ateo, como los Estados liberales del siglo XIX y XX. Dios ha querido, mismo dentro de la perspectiva cristiana, que el Estado tenga la libertad suficiente para administrar sus asuntos temporales, y en tal ámbito, emitir leyes y políticas que estén en concordancia con las leyes de la Iglesia, favoreciendo la fe del pueblo, o que entren en absoluta discordia con las mismas, llegando hasta a criminalizar el culto público,.

Bajo esta perspectiva, se entiende que uno de los principales objetivos de la Ciudad de Dios, como una sociedad divina en medio de la sociedad temporal, sea la paz

¹⁶¹ San Agustín, *Ciudad de Dios*, Op. Cit., Pág. 454.

material de las personas, también perseguida por la Ciudad Terrena. De tal manera, la Iglesia deberá también valerse e interactuar con el Estado a fin de colaborar en la consecución de la paz terrenal de las personas, y éste deberá respetar el ámbito eclesiástico para que aquella actúe de manera libre y eficiente en sus fines. De esta manera, la colaboración entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena será en pleno beneficio al ser humano, convergiendo las dos, en primera instancia, en el mismo objetivo, su bienestar y paz.

Sin embargo, por la naturaleza de la Iglesia, este primer objetivo será sólo la base para continuar con su misión más elevada: la bienaventuranza y la paz espiritual de los seres humanos. De esta manera, el alivio de las necesidades físicas que existen en cada pueblo será sublimado por la Iglesia a la noble tarea de procurar la vida eterna, promoviendo entonces el bienestar íntegro del ser humano, no solamente como un ser físico, sino también espiritual.

Dentro de esta misión, San Agustín resalta la vocación universal del Catolicismo, que sin reparar en los accidentes, costumbres y detalles de cada pueblo, busca encaminar a todos a un único objetivo trascendente: acercarse y adorar a Dios como Él ha querido. Así, si bien cada pueblo tendrá distintas necesidades físicas según su propia costumbre, todos encontrarán en Dios su objetivo único perfecto:

Sin atender a diversidad alguna de costumbres, leyes e institutos, que es con lo que se adquiere o conserva la paz terrena, y sin reformar ni quitar cosa alguna, antes observándolo y siguiéndolo exactamente, cuya diversidad, aunque es varia y distinta, cuando no impide y es contra la religión, que nos enseña y ordena a adorar a un solo sumo y verdadero Dios.¹⁶²

De esta manera, como bien establece el Obispo de Hipona, la acción que ejerce la Iglesia dentro del plano temporal goza también de legitimidad, pues si bien busca indirectamente el bienestar físico junto al Estado —y por eso están llamados a una mutua colaboración—, la finalidad última de Aquella será dirigir la paz temporal de los ciudadanos hacia la paz espiritual de los mismos.

Así que también la Ciudad celestial en esta su peregrinación usa de la paz terrena, y en cuanto puede, salvo la piedad y religión, guarda y desea la trabazón y uniformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los humanos, refiriendo y enderezando esta paz terrena a la paz celestial.¹⁶³

¹⁶² *Ibidem*, Pág. 931.

¹⁶³ *Ibidem*, Pág. 931.

Como ya se mencionó anteriormente, después de despedazado el Imperio Romano en manos de los bárbaros, las instituciones sociales que nacieron y se desarrollaron durante la República y el Imperio, se disolvieron en las precarias costumbres de las nuevas tribus que comenzaron a poblar la actual Europa. La Iglesia, que había sido abrazada por Roma antes de sucumbir, se convirtió entonces en la custodia de toda la cultura latina y griega, siendo sus maestros y santos los puntos más altos en los cuales la cultura romana se mantuvo y se transmitió a las siguientes generaciones, con grandes y doctos personajes como San Jerónimo, San Ambrosio o el mismo San Agustín.

Este seguramente fue uno de los motivos para que los líderes bárbaros aceptaran la Iglesia para que alumbrase sus destinos, a más de religiosos, políticos, pues en los monasterios todavía sobrevivían las enseñanzas de los grandes estadistas romanos. Los pueblos bárbaros, de enorme arrojo para la lucha, pero de tradición marcadamente nómada, no tenían el conocimiento ni las costumbres necesarias para manejar y administrar los reinos que se fueron formando a su alrededor, y que crecían de manera rápida en base a los varios conflictos que sucedieron a la caída de Roma. Por ello, en la medida en que se iban convirtiendo al Cristianismo, fueron beneficiándose del conocimiento que guardaba la Iglesia sobre el tratamiento político, y no tuvieron los bárbaros que reinventar toda la ciencia política —lo que hubiera tomado seguramente varios siglos—, sino que amalgamaron su conocimiento y necesidades a los saberes que tan bien habían desarrollado los romanos. Como consecuencia, los reinos de la naciente Europa crecieron bajo un influjo directo de la Iglesia, y a esto también se debe que los principales asesores de los reyes hayan sido, en la parte de la Edad Media, sabios doctores de la Iglesia y los primeros monjes.

El caso más importante que podemos señalar, sin duda, es el de Santo Tomás de Aquino, a quien ya se hizo referencia anteriormente, y fue a su época el asesor de otro santo, Luis IX rey de Francia, quien hasta ahora es recordado con piedad como el eterno gobernante galo, por su bondad y rectitud al impartir justicia. A pesar de que el Doctor Angélico no dejó doctrina explícita sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, varios puntos de su vasta obra dejan entrever los principios que él sostenía en este importante tema.

En Santo Tomás convergieron principalmente dos líneas de pensamiento que marcaron su doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por un lado, la *gelasiana* (así llamada por su autor, S.S. Gelasio I, pontífice del siglo V), en el cual se realiza una sana distinción entre el poder temporal o *regnum*, encargado al gobernante civil, y el poder espiritual o *sacerdocium*, cuyo responsable es el Papa. Por otro lado, el

Aquinate adaptó de gran manera la doctrina política de Aristóteles, reflejada principalmente en su obra *Política*, de la cual tomó los principios del Estado y la fundamentación teleológica de la sociedad, que persigue como un solo cuerpo los fines que son comunes a todos sus individuos.

El Tomismo, de esta manera, innovó al estudiar la interrelación entre *regnum* y *sacerdocium* desde una óptica aristotélica.

Fruto de esta óptica, Santo Tomás llegó a distinguir claramente ambas esferas, espiritual y temporal, definiendo incluso que no es saludable para el Estado la implantación de una teocracia, entendida ésta como el gobierno de los eclesiásticos sobre los asuntos terrenos, ya que resultaría en un mismo vicio de irrespeto dentro de la distinción que debe existir entre ambos órdenes. Como menciona Alejandro Ramos en su obra:

[Santo Tomás continuó el desarrollo agustiniano], el cual no identificaba la Iglesia con la Ciudad de Dios y el Estado con la Ciudad Terrena y los oponía antitéticamente, sino que más bien tiende a asumir el Estado dentro del Cristianismo. Santo Tomás sigue sustancialmente el principio gelasiano de la distinción de los dos poderes y lo fundamenta racionalmente según la filosofía aristotélica¹⁶⁴.

En una línea marcadamente aristotélica, el Aquinate supo encontrar un fin ético para el Estado, que lo llevaba a buscar una realización superior al solo hecho de vivir, sino también vivir de manera virtuosa, o como mencionaba el Santo, vivir *secundum virtutem*. Esta finalidad, por su naturaleza metafísica supera las capacidades naturales del gobierno temporal de las personas, entrando dentro de lo espiritual. Se explica así la necesidad de un *régimen divinum* dentro de la sociedad humana, que provea y guíe a las personas a su bienaventuranza espiritual.

2.2.2. El nacimiento del espíritu laico

Para la Edad Media, la cooperación entre las autoridades civiles y eclesiásticas se dio en varios planos y con frutos que se evidencian hasta nuestros días, como la construcción de catedrales y los grandes monumentos católicos que atesora Europa hasta ahora, o la fundación de las primeras universidades de estudios especializados bajo la tutela de profesores eclesiásticos.

¹⁶⁴ RAMOS, Alejandro, *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones electrónicas FASTA, 2008, Pág. 82.

Sin embargo, las relaciones comenzaron a cambiar con el apareamiento del nacionalismo cada vez más marcado y de monarcas poderosos, que comenzaron a buscar de a poco el crecimiento de sus territorios, aplacando, en primera instancia, a los señores feudales menores, a fin de hacerse con sus recursos y, después, buscando más dominio respecto a otros reinos que también se habían solidificado. Los monarcas, aconsejados por sus legistas, comenzaban a visualizar en silencio un poder absoluto, que no contemplaba casi ningún límite: una manera de hacerse únicos soberanos para sus súbditos, incluyendo, si les era posible, su plano espiritual. En este objetivo, como es evidente, el primer y más grande obstáculo que encontraron fue la presencia de un papado muy bien fortalecido, forjado en línea creciente durante más de mil años, y que contaba con una absoluta confianza de los súbditos reales.

Esta disputa entre el rey y el Papa llegó a su clímax a finales del siglo XIII e inicios del XIV, con el conflicto entre Felipe el Hermoso, rey de Francia, y el Papa Bonifacio VIII. El monarca, a pesar de gobernar poco tiempo, lo buscaba todo, y había decidido usar todos los medios necesarios para extender su dominio hasta el plano religioso, tratando de someter al pontífice y su poder espiritual a la espada temporal del rey.

Sus legistas o consejeros llegaron a ser incluso más mordaces. Los dos más recordados, Jean de París y Guillermo de Nogaret, tuvieron un atrevido papel contra la Autoridad Papal. El primero, en plena divergencia con Roma, llega a sostener que el rey era el ungido señor de la justicia, declarando incluso que "si el Papa fuese culpable de crímenes y escandalizase a la Iglesia, siendo incorregible, el príncipe podría excomulgarlo indirectamente y deponerlo"¹⁶⁵.

Guillermo de Nogaret, por su lado, llegó a protagonizar uno de los episodios de más ingrata recordación en la historia de la Iglesia, pues en un encuentro que tuvo con S.S. Bonifacio VIII en calidad de embajador del rey francés, llegó a abofetear al Sumo Pontífice, como una señal de máximo irrespeto al él y su autoridad. Si esto sería gravísimo en nuestro tiempo, no se diga la fuerza simbólica que tuvo en el siglo XIV, en el cual la Iglesia gozaba de un gran prestigio; tan chocante fue la escena, que hasta mereció unas líneas dentro del Purgatorio de la Divina Comedia de Dante¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Jean de París, *De potestate regia et papale*, en HUMANITAS, *Laicos, laicidad, Laicismo*, Op. Cit.

¹⁶⁶ "87 Para que menor parezca el mal futuro y lo hecho, veo en Anagni entrar la flor de lis, y en su vicario Cristo ser prendido; 88 Veo que se mofan una vez más de él; veo renovar el vinagre y la hiel, y entre vivos ladrones ser matado; 91 Veo al nuevo Pilatos tan cruel que esto no lo sacia; y sin derecho en el Templo lleva sus ávidas velas." ALIGHIERI, Dante, *Divina Comedia*, (Purgatorio, XX, 85-93). <http://es.scribd.com/doc/59873268/La-Bofetada-de-Anagni-a-Un-Papa>. Consultado: 09 de julio de 2013.

En este contexto de fuerte efervescencia, después de un consistorio en el cual el Papa se reunió con sus prelados franceses para tratar la situación, el 18 de noviembre de 1302 S.S. Bonifacio VIII promulga la célebre bula *Unam Sanctam*, en la cual discutió y clarificó, por primera vez en un documento oficial del Magisterio Eclesiástico, cuáles eran las atribuciones y límites de la potestad de la Iglesia y del Estado respecto a Aquella.

Este documento resultó un enorme hito en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues fue la primera que pone en claro la naturaleza de la potestad y los límites de la Iglesia en el campo civil, a la vez de señalar los excesos que no podía cometer un gobernante en uso de las facultades temporales que le son legítimamente otorgadas.

En la parte medular de la Bula se puede leer:

En el poder de la Iglesia hay una doble autoridad, temporal y espiritual. Mas para que exista el debido orden, la autoridad temporal debe estar sujeta a la autoridad espiritual, y por consiguiente a Pedro y su sucesor, el Romano Pontífice, al cual declaramos, afirmamos, definimos, pronunciamos ser del todo necesario para la salvación que le esté sujeta toda humana criatura.¹⁶⁷

S.S. Bonifacio VIII reedita así la teoría de las dos espadas, espiritual y temporal, que estaban en manos de la Iglesia, y que ya había sido sostenida antes por Santo Tomás de Aquino y San Bernardo.

En esta parte del estudio, lo que hemos de resaltar de la Bula es que deja en claro la existencia de un conflicto entre el ámbito eclesiástico y el secular, a un nivel que no se había registrado desde la Roma Antigua, pero que se reeditaba en condiciones distintas, con una Iglesia estructuralmente fuerte y soberana, y un Estado con la capacidad de enfrentarse a Ella en el plano temporal.

El quiebre de la época medieval se había dado, y el golpe que este brote de Laicismo separatista le había dado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado — cordiales hasta el siglo XIII— se iba a seguir profundizando durante siglos, hasta llegar a su punto más álgido durante los siglos XVIII y XIX, durante la Revolución Francesa y el sucesivo Liberalismo. Como escribió Georges de Lagarde para el título de su obra que trató este problema, fue el nacimiento del espíritu laico al final de la Edad Media (*La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*).

La realidad ideológica que implicaron estos cambios marcaron el nacimiento de lo que en adelante —y cada vez con más fuerza en la medida en que pasaban los años—, se iba a entender por Laicismo: la contraposición del Estado respecto a la Iglesia, que se

¹⁶⁷ Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturas declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis. SEGARRA, Francisco, *Iglesia y Estado*, Editorial Balmes, Barcelona, 1956, Pág. 30.

trajo en algunos regímenes como una fuerte hostilidad hacia el Catolicismo, sus ministros y sus preceptos. Inicia así la visión de desconfianza e intriga del Laicismo, donde el Estado mira a la Iglesia Católica como un enemigo dentro de casa, al que hay que someter —o eliminar, en los casos más crudos— por ser su autoridad espiritual una amenaza para los fines temporales del Estado.

A estos acontecimientos le siguieron el apareamiento de doctrinas que reclamaban la plena y absoluta separación de la Iglesia con el Estado, pero con el fin de que el emperador sea quien dirija las riendas de la Iglesia, y tenga poder para mandar a los siervos también en el ámbito espiritual.

Quienes continuaron abriendo la brecha del Laicismo en el pensamiento político de la época, eran también férreos defensores de la monarquía absolutista, y del poder irrestricto que debía tener el gobernante civil sobre sus súbditos para guiar sus caminos. Se fue figurando desde este momento, paso a paso, la concepción del Estado como un “Leviatán”, donde el rey tenía una capacidad casi inerrante en las decisiones que tome respecto a su pueblo. Tal fue el ansía de estos gobernantes por el poder absoluto, que buscaron extender su dominio hasta las almas de sus súbditos, buscando abrogarse las funciones que le eran naturales al Sumo Pontífice.

Otro legista —nótese lo marcadamente políticos e influyentes que fueron estos consejeros reales—, Marsilio de Padua, sería uno de los que alzó también la voz exigiendo las atribuciones del Sumo Pontífice en beneficio de su señor, Luis de Baviera, para obtener a cambio favores políticos¹⁶⁸. En su obra *Defensor Pacis*, señala algunos principios para separación absoluta entre la Iglesia y el Estado que serían tomados siglos después por los iluministas, constituyéndose así como uno de los predecesores del Laicismo modernista de nuestro días.

Para Marsilio, todas las doctrinas sobre su autoridad eclesiástica, inclusive dentro del campo espiritual, eran solo un sofisma del cual se había valido la Iglesia para ejercer las funciones que le eran naturales al rey sobre el alma de sus súbditos, por lo cual era lícito, y hasta necesario, que el Rey entre en confrontación con el Papa a fin de retomar las potestades espirituales que le habían sido “usurpadas”.

¹⁶⁸ Martínez Gómez Afirma sobre la relación entre el emperador y consejero: Marsilio quiere decir a Luis, a quien no escatima alabanzas de rigor, que tiene derechos que usurpa el Papa y lo enciende para que pase a la acción, con lo que arrancará o cortará de raíz de donde proceden los impedimentos de la paz en su reino e imperio” MÁRTINEZ GÓMEZ, Estudio Preliminar en: M. de Padua, El defensor de la Paz, citado por Peña Eguren, Esteban, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, http://books.google.com.ec/books?id=8GhG57uQIWcC&printsec=frontcover&dq=isbn:8474907551&hl=es-419&sa=X&ei=bFuKURz_OImFkQfQqoDACQ&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false, consultado el 09 de junio de 2013.

De tal manera, ofreció un programa político a Luis de Baviera para reducir a la Iglesia a una Institución bajo la regulación del Rey, donde el Papa, si bien seguía siendo la cabeza de la Iglesia Católica —solo de manera figurativa dentro de este escenario— debía también estar sometido a los mandatos del Rey. Ya en el siglo XIV el paduano escribía refiriéndose al clero:

(...) a los que desobedecen los anatemizan de palabra o por escrito, y algunos de éstos llegaron a tal demencia que se declararon en estas decretales que todos los príncipes y pueblo del mundo estaban sujetos a su jurisdicción coactiva, y creer esto como verdadero era necesario para la salvación de todos y cada uno. No obstante, ya mostramos más arriba lo digno de irrisión que es todo esto.¹⁶⁹

Dentro de este periodo inicial del Laicismo separatista se debe notar que no era, todavía, marcadamente ateo, o al menos no se confesaba como tal, una característica que siglos después fue común en el pensamiento laico iluminista. En su lugar, el problema que los gobernantes absolutistas encontraban con la Iglesia se refería a un supuesto conflicto de los poderes eclesiástico y temporal, donde argumentaban que el rey, como señor absoluto de sus siervos, tenía también potestades en su ámbito espiritual. De esta manera, cualquier injerencia que el Papa pudiera tener sobre el campo temporal era para ellos por demás ilegítima, y merecía una respuesta enérgica de parte del Estado. Como menciona el profesor Peña Eguren analizando el panorama político de la edad Media:

Marsilio, por ejemplo, sostenía también la existencia de dos esferas, temporal y espiritual, dentro del ser humano, que buscaban la paz y la bienaventuranza, respectivamente. Es decir, Marsilio cree en un fin espiritual que ha de tener alguna repercusión aquí en la tierra; por ello acepta de entrada la existencia de la Iglesia, aunque la conciba de una manera bien distinta a como muchos de sus contemporáneos pudieron pensarla (y nosotros mismo con ellos).¹⁷⁰

Este panorama fue diluyéndose en las doctrinas racionalistas que iban invadiendo los ambientes intelectuales de la época, especialmente de los gobernantes.

Con la laicización del Derecho Natural y las doctrinas jurídicas de la época, los pensadores creyeron poder independizar el Estado de Dios, a fin de gobernar con miras solamente en la razón. Al igual de lo que sucedido con el Derecho Natural, el proceso de resquebrajamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no fueron abruptas hasta

¹⁶⁹ MARSILIO DE PADUA, Defensor Pacis, Tomo II, XXV, 15, en Peña Eguren, Esteban, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, Op. Cit. Pág. 32.

¹⁷⁰ PEÑA EGUREN, Esteban, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, Op. Cit. Pág. 32.

el siglo XVIII, sino que proceso progresivo que fue llevando la sociedad a un Laicismo generalizado.

2.2.3. El Laicismo fundamentalista y los primeros abusos estatales dentro de la Revolución Francesa

Si el Renacimiento se laicizaron los ambientes, impulsando al secularismo como la tendencia dentro del arte y las costumbres, durante el Iluminismo se laicizó el pensamiento, promoviendo a la razón como único medio para la verdad, relegando de poco a Dios como un concepto subjetivo, cuya evidencia no se podía alcanzar por medios racionales y, por tanto, alejándolo del pensamiento humano. Podríamos decir por ello que el Laicismo no tiene un punto de partida claro, sino que su inicio se difumina en los siglos posteriores a la Edad Media¹⁷¹.

A pesar de ello, podemos señalar con claridad que el auge y punto culminante de todo el proceso de laicización del Estado y el gobierno llegó con la Revolución, en el cual, en los hechos, se implantó el antecedente del Estado laico como se lo concibe hoy en día, y que en lo sucesivo se esparciría alrededor de todo el mundo conocido.

La Revuelta de 1789 no puede leerse como un evento espontáneo de un pueblo que decidió un día decapitar a su rey, sino que fue la consumación de las tendencias y doctrinas revolucionarias que habían nacido siglos atrás, y que habían preparado los hechos que sobrevinieron en esta fuerte remezón política.

Bien menciona Marcel Prelot: "(...) la Revolución Francesa, en el campo de los hechos, y el kantismo, en el campo de las ideas, marcan a la vez el agotamiento y el fin de las tendencias que arrancan desde Grocio"¹⁷².

Sobra decir que la Revolución Francesa es un fenómeno histórico que marcó la historia de la humanidad, y cuya lectura, desde el campo político, histórico y filosófico, tiene hondas y abundantes consideraciones. Así, por el ámbito de este estudio, de todos los aspectos desde donde se puede tratar este fenómeno social, es menester limitarnos a unos de los más lamentables que tuvo: el áspero rompimiento de las relaciones entre el Estado y la Iglesia y el irrespeto a la religión y la fe cristiana del pueblo francés.

Como menciona Pierre Gaxotte en su examen crítico e histórico a esta realidad:

¹⁷¹ "No se puede ubicar con exactitud el nacimiento del Laicismo, ya que se suele encontrar en el curso de la historia configurado como programa de varios movimientos políticos y sociales que en apariencia no tienen puntos de contacto entre sí, ni por su finalidad, ni por su ubicación cronológica" PELTZER, María Martha, *Separación entre la Iglesia y el Estado*, en Enciclopedia Jurídica Omeba, tomo XXV, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1968, Pág. 413.

¹⁷² PRÉLOT, Marcel, tomado de DÍAZ, Elías, *Crítica del Derecho Natural*. Op. Cit. Pág. 243.

Unos consideraban a la Iglesia como refugio infame de todas las supersticiones, y creían sinceramente que el espíritu humano no sería libre hasta el día en que se destruyera; otros, imbuidos de derecho romano, servidores apasionados del Estado, no admitían entre él y los individuos ni corporaciones, ni intermediarios (como la Iglesia).¹⁷³

Tal sentimiento no tardó en reflejarse en feroces normas en contra del clero, que de plano, como no se había visto antes, restringía la libertad de culto y profesión de fe del pueblo. Repasemos los hechos que así lo demuestran.

Conformada la Asamblea Constituyente (9 de julio de 1789), a excusa de la crisis económica que se vivía, los revolucionarios expropiaron los bienes de la Iglesia como monasterios, catedrales e Iglesias, a fin de expulsar a los religiosos y reubicarlos en casas particulares donde tenían que vivir como seculares, sin hábito y con prohibición expresa de respetar sus votos religiosos.

El 28 de octubre de 1789, un decreto votado por sorpresa al final de una sesión de la Asamblea, suspende provisionalmente la pronunciación de votos religiosos solemnes en los conventos, prohibición se volvió definitiva el 13 de febrero de 1790. El 3 de septiembre de 1791 la Asamblea decreta que “la ley no reconoce ni los votos religiosos ni cualquier otro compromiso que esté en contradicción con los derechos naturales¹⁷⁴ y la Constitución¹⁷⁵”, desconociendo y prohibiendo para todo efecto estatal los votos religiosos realizados con anterioridad.

No contentos todavía con tales ultrajes a la Iglesia, un decreto de la Asamblea suprime las órdenes religiosas, mencionándolas como “las corporaciones¹⁷⁶ conocidas en Francia bajo el nombre de congregaciones seculares eclesiásticas¹⁷⁷”. El panorama religioso de un país de amplia tradición cristiana, como Francia, era desolador.

De este modo desaparecen la Congregación de la Doctrina Cristiana, el Oratorio, los Padres de la Misión, los Eudistas, los Sulpicianos y los Sacerdotes del Santísimo Sacramento. Así se reduce a la nada las asociaciones sacerdotales que durante los dos

¹⁷³ GAXOTTE, Pierre, *La Revolución Francesa*, Cultura Española S.L., Madrid, 1942, Pág. 136.

¹⁷⁴ Nótese cómo la Asamblea aplica el concepto de “derechos naturales” para prohibir la libertad religiosa, denotando el contenido absolutamente laico y racionalista que a esta época tenía el lusnaturalismo, producto del Iluminismo de los siglos anteriores a la Revolución Francesa.

¹⁷⁵ DE VINGUERIE, Jean, *Cristianismo y Revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, en NAZ, Dictionnaire du droit canonique, Fasc. LXIII, col. 1625, Ediciones Rialp, Madrid, 1991, Pág. 88.

¹⁷⁶ Es de notar como el Estado laico de 1789 mira también la Iglesia con ojos ajenos a su realidad, viendo en las congregaciones religiosas tan solo otro tipo de corporaciones, refiriéndose a las organizaciones de comercio que también fueron suprimidas por la Revolución Francesa.

¹⁷⁷ DE VINGUERIE, Jean, *Cristianismo y Revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 89.

últimos siglos de Antiguo Régimen había renovado la imagen del Catolicismo a través de colegios, seminarios y misiones.¹⁷⁸

Sin embargo, lo más crudo llegó para la primavera de 1790, cuando la Asamblea Constituyente comenzó a preparar la denominada Constitución Civil del Clero, que terminó de subyugar a la Iglesia Católica bajo el poder del Estado, en un episodio que bien podría tomarse como uno de los excesos paradigmáticos del Laicismo moderno contra la Iglesia.

El documento, aprobado artículo por artículo en junio de 1790 y promulgado el 12 de julio de mismo año, pretendió amoldar la Iglesia Católica francesa al sentimiento y visión laica de los revolucionarios, desconociendo los derechos que Ésta tiene como Institución, vejando la Libertad Religiosa del clero.

El marcado ánimo anticlerical de la Constitución Civil fue patente desde el principio. Los miembros del comité eclesiástico de la Asamblea, encargados de emitir un informe previo, terminan diciendo que

no habían conocido del mundo eclesiástico más que sus pequeñeces, sus rapideces, sus competencias vanidosas. Y como no habían visto más que algunos expedientes llenos de miserias, estaban persuadidos de que toda la vida clerical no era más que una ampliación repetida de aquellos mismos expedientes¹⁷⁹.

La Constitución Civil impuso una serie de supresiones a la Iglesia, que pretendía reestructurarla interna y externamente, arrogándose funciones que le son privativas. A saber, reformó la organización territorial de la Iglesia y su jurisdicción (Título I, Arts. 1 y 3)¹⁸⁰; se destituye a 48 obispos y se reduce a 10 el número Arzobispos en toda Francia (Título I, Art. 2)¹⁸¹; no admitía más de un sacerdote por cada ciudad de 10.000 personas, donde solo podía haber una Iglesia parroquial, disponiéndose el cierre de todas las que sobraren (Título I, Art. 15)¹⁸²; se suprime todo tipo de título o cargo eclesiástico, además de capillas, capellanías, iglesias, catedrales, abadías y prioratos que no sean expresamente reconocido por el Decreto, “sin que nunca más se pueda crear otros semejantes” (Título I, Art. 20)¹⁸³.

¹⁷⁸ *Ibidem*, Pág. 89

¹⁷⁹ GAXOTTE, Pierre, *La Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 137.

¹⁸⁰ Constitución Civil del Clero, citada por De Vinguerie, Jean, *Cristianismo y Revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 303.

¹⁸¹ *Ibidem*, Pág. 303.

¹⁸² *Ibidem*, Pág. 137.

¹⁸³ *Ibidem*, Pág. 306

La norma fue más lejos, y prohibió a los religiosos y fieles católicos reconocer la autoridad de los obispos que sean designados por el Papa de Roma, que de haberlos, se debían ignorar por ser “establecidos por una potencia extranjera” (Título I, Art. 4)¹⁸⁴. En su lugar, para la designación de párrocos y obispos, se dispuso la realización de elecciones públicas “por mayoría de votos y sin que nadie sea excluido: ni los excomulgados, ni los herejes, ni los judíos”¹⁸⁵; el obispo o sacerdote electo no debía pedir ningún tipo de confirmación al Papa, tan sólo podía escribirle, siendo ésta la señal “de la unidad de la fe y de la comunión que debe mantener con él” (Título II, Art. 19)¹⁸⁶.

Los sacerdotes se convertían de esta manera en funcionarios públicos, simples prestadores de servicios religiosos al Estado, al cual se debían someter de manera exclusiva por ser encargado de su regulación y disciplina. El gobernante civil, de esta manera, pretendía inmiscuirse en el ámbito espiritual para regir los caminos de la Iglesia francesa y sus fieles.

La expedición de la Constitución Civil del Clero, como es de entenderse por su virulencia, creó una fuerte oposición en todos los sectores de Francia, y que se manifestó de manera más clara dentro de los sectores rurales y el occidente francés, que se comenzaron a organizar de manera casi inmediata en grupos contrarrevolucionarios a fin de exigir la derogación del polémico decreto y reivindicar los derechos de la Iglesia, clero y fieles.

El clero, por su parte, ante el recelo natural de los varios funcionarios al tratar de aplicar una ley injusta, fingió ignorar la misma, y continuaron en sus funciones con el mayoritario respaldo de los ciudadanos. Los obispos suprimidos continuaron en su jurisdicción, y los ratificados se negaban a aumentar la suya. A tres meses de la promulgación del Decreto, la situación estaba parando en una inercia que no le convenía al programa de laicización que llevaban la Revolución.

Surgió entonces del seno de la Asamblea el propósito de acabar violentamente con la resistencia, con una medida lo suficientemente feroz para sacar a los religiosos de su estado de expectativa. Con este fin, el 27 de noviembre de 1790 se decide que todo religioso que quiera mantenerse como tal y conservar sus funciones deberá jurar apoyo irrestricto a la Constitución Civil. Quienes no lo hicieran y continuaran brindando asistencia religiosa, sería perseguidos como perturbadores y refractarios, y si dentro de juicio se los encontrara culpables de tales cargos, serían castigados con la cárcel o la pena de muerte. Las mismas penas se aplicarían a los civiles que quisieran organizar la

¹⁸⁴ *Ibidem*, Pág. 305.

¹⁸⁵ GAXOTTE, Pierre, *La Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 137.

¹⁸⁶ Constitución Civil del Clero, Op. Cit., Pág. 308

resistencia. El argumento para desconocer el derecho a la resistencia de la ciudadanía lo dan los mismos revolucionarios: “los curas se niegan a aceptar el pacto social; así pues, no tienen derecho a invocarlo”¹⁸⁷.

Las decisiones de la Asamblea iban polarizando de manera violenta a la sociedad, que para acudir a servicios religiosos se dividían entre los sacerdotes constitucionales y los contrarrevolucionarios, con una marcada preferencia por los segundos, que continuaban activos en casas, granjas o capillas abandonadas por el régimen. Los medios para desincentivar a los fieles que acudían a estos sacerdotes eran notorios y, muchas veces, hasta salvajes: “En todas partes se producen incidentes: fieles que se ven atacados y golpeados en público, oficios religiosos interrumpidos por tumultos, capillas particulares invadidas y saqueadas”¹⁸⁸.

Los derechos humanos que se habían declarado solemnemente al inicio de la Revolución Francesa, parecían no existir para los religiosos y los fieles católicos. Como hace notar el historiador francés Pierre Gaxotte:

A pesar de un decreto del 7 de mayo, a pesar de la Declaración de Derechos, que garantiza formalmente la Libertad Religiosa, van a emplearse todos los medios imaginables para impedir que el culto privado se extienda y resista.¹⁸⁹

La represión siguió creciendo exponencialmente hasta llegar a las masacres de septiembre de 1792, una de las páginas más sangrientas de la Revolución, que comenzó el 2 del mismo mes con el degüello de 23 sacerdotes que se encontraban presos en una abadía de París, y que en cinco días se extendió a Orleans, Reims y Meaux¹⁹⁰. Era el inicio de la Época del Terror.

De los muchos ejemplos de valor religioso que este crudo periodo dejó, queda en la memoria el doloroso recuerdo de las dieciséis Carmelitas de Compiègne, que después de ser expulsadas de su convento —convertido por los Revolucionarios en una cárcel para los sacerdotes perseguidos—, continuaron su vida monástica aún reubicadas en casas distintas, y tras ser descubiertas practicando sus votos religiosos, fueron juzgadas por un tribunal civil de la Revolución y condenadas a muerte. Las dieciséis monjas fueron guillotinas por el régimen liberal en la actual Plaza de la Nación de París, el 17 de julio

¹⁸⁷ DE LA GORCE, citado por De Vinguerie, Jean, *Cristianismo y Revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 137.

¹⁸⁸ GAXOTTE, Pierre, *La Revolución Francesa*, Op. Cit., Pág. 142.

¹⁸⁹ *Ibidem*, Pág. 143.

¹⁹⁰ ASTILLEROS, Laura, *Revolución francesa. Masacre de septiembre de 1792*, Todo historia, <http://hlauraas.blogspot.com/2008/11/revolucion-francesa-masacre-de.html>, acceso el 12 de junio de 2013.

de 1794 por la tarde, mientras ofrecían la cruz del martirio y sus padecimientos por el fin del Terror Revolucionario y la libertad de la Iglesia.

Éste hecho no fue aislado, sino que se reflejó en varias otras políticas y decisiones del gobierno revolucionario, algunas tan absurdas como la abolición del calendario gregoriano por considerar que la República necesitaba un calendario laico¹⁹¹, y otras tan retorcidas como adorar una mujer libertina y con poca ropa en la catedral de Notre Dame de París, diciendo que era la personificación de la diosa razón¹⁹². La Revolución Francesa resulta por ello el primer fenómeno de violenta descristianización estatal que se dio en la historia.

De tal forma, el Laicismo como contraposición entre la Iglesia y el Estado había llegado a su auge material durante la Revolución Francesa, y los excesos que se presentaron en su transcurso iban a repetirse, en mayor o menor medida, por los regímenes liberales que se desarrollarían durante el siglo XIX.

De tal forma, así como 1789 marcó el destino político de todo el mundo occidental, las repúblicas que levantaban la bandera del “Laicismo” a fin de ultrajar los derechos de la Iglesia también tomaron los sofismas revolucionarios para oprimir las libertades religiosas de sus ciudadanos.

¹⁹¹ El Calendario Republicano, como también se lo llamó, era una creación del todo racionalista, que tuvo como prioridad remplazar al almanaque gregoriano, a fin de eliminar de la sociedad todo tipo de referencia religiosa, incluidos, por ejemplo, los domingos, navidad y todo tipo de día festivo religioso. El sistema implantado en 1792 era de extraordinaria dificultad, y solo podía ser entendido y aplicado por matemáticos de experiencia. Los Revolucionarios, a regañadientes, tuvieron que volver al calendario Gregoriano. Romme, uno de los autores del calendario, presentó un informe que ayuda a entender lo enredado del error revolucionario: “Una regla de intercalación levantará todos los inconvenientes. La que nos proponen los astrónomos conduce a tres correcciones indispensables: una cada cuatro años, la segunda cada cuatrocientos años; la tercera cada treinta y seis siglos, o por más conveniencia, cada cuatro mil años. Llamando franciades esos tres periodos sucesivos, todo el sistema de la computación francesa se encierra en esos seis resultados: Diez días forman una década; Tres décadas forman un mes; Doce meses y cinco días forman un año; Cuatro años y un día forman una franciade; Cien franciades simples, menos tres días, forman una franciade secular; Diez franciades seculares, menos un día forman una franciade miliar.” Wikispace, *El Universo y el Tiempo*, iesalminares.wikispaces.com/file/view/El+Universo+y+el+tiempo.docx, acceso: 15 de junio de 2013.

¹⁹² Al parecer, el sacrílego espectáculo habría sido personificado por Mademoiselle Maillard o Mademoiselle Aubry, ambas bailarinas de cabaret, hacía en año de 1794. HIGHAM, James, *[goddess of reason] whom to believe*, <http://nourishingobscurity.blogspot.com/2007/07/goddess-of-reason-whom-to-believe.html>, acceso: 15 de junio de 2013.

2.2.4. Pronunciamientos del magisterio de la Iglesia sobre el Laicismo fundamentalista

Varios de esos principios iban a ser retomados durante la III República francesa, para construir su proyecto prioritario, una política laica, entendida ésta principalmente en dos frentes: la implantación de una educación pública racionalista y laica, y la absoluta separación del Estado respecto de la Iglesia.

Quienes estuvieron al frente del gobierno francés entre 1879 y 1902 se autodenominaba “Los Laicos” en concordancia con su programa político. Entre ellos se encontraban León Gambetta, Georges Clemenceau, René Waldeck-Rousseau y Jules Ferry, mentor de la escuela laica, quien solía mencionar a Jean Jaurès, su amigo personal, que el objetivo era finalmente “organizar una humanidad sin Dios”¹⁹³.

El proceso laicista de la Revolución Francesa había retrocedido hacia las ideas y las normas, donde se trataba de establecer jurídicamente una absoluta separación de la Iglesia y el Estado, que se materializó también en excesos del gobierno hacia el clero, como la disolución de congregaciones religiosas —que habían vuelto a Francia durante la II República— la prohibición de enseñar el catecismo, y la expulsión del nuncio apostólico del país, como señal de absoluta apatía hacia el Catolicismo¹⁹⁴.

Así, este proceso de fuerte Laicismo, se exportaría a todo el mundo que había seguido la línea republicana francesa, aplicándose sin mayor problema en algunos países, y de manera violenta en otros, como España entre 1868 y 1876, en México de manera especialmente violenta durante la primera mitad del siglo XX, y la República del Ecuador durante la Revolución Liberal, como analizaremos más adelante.

Tal realidad inspiró una serie de pronunciamientos generalizados por el Magisterio de la Iglesia, que a través de Encíclicas, cartas pastorales y alocuciones, condenaron el Laicismo de esta línea, en tanto había demostrado un sentimiento encubierto de fuerte irreligiosidad que atentaba contra las libertades más básicas de la Iglesia y sus fieles. Después de ocho siglos, desde la publicación de la Bula *Unam Sanctam*, el pontificado volvía a referir de manera generalizada sobre el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

¹⁹³ HUMANITAS, *Laicos, laicidad, Laicismo*, Op. Cit.

¹⁹⁴ "El gobierno de Emile Combes, continuará esa línea. A partir de 1902, se cierran tres mil establecimientos católicos y prohíbe el catecismo. En Bretaña, rey de las prédicas en bretón. La sordera religiosas que habían tratado de encuadrarse en la ley de 1901 sobre las asociaciones – más de cuatrocientas– son disueltas sin miramientos. Las expulsiones, las dificultades, el cierre de iglesias y de capillas se multiplican. Se llega a molestar a los fieles que asisten a los oficios." Acción Familia, *Socialistas anuncian campaña contra la patología religiosa*, <http://www.accionfamilia.org/revolucion-cultural/socialistas-franceses-anuncian-campana-contra-patologia-religiosa/>, acceso: 14 de junio de 2013.

El primer pontífice en denunciar tales excesos fue S.S. Pio IX (pontífice de 1846 a 1878), a colación de los excesos liberales en Italia para la unificación del Reino. En su célebre *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Índice de los principales errores de nuestro siglo), señala varios de los principios en los cuales se ha basado el Laicismo para sus excesos sobre el plano espiritual. Resumimos a continuación los principales:

XIX. La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad, completamente libre, ni está provista de sus propios y constantes derechos que le confirió su divino fundador, antes bien corresponde a la potestad civil definir cuales sean los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales pueda ejercitarlos.

(Alocución Singularem quadam, 9 diciembre 1854); (Alocución Multis gravibusque, 17 diciembre 1860); (Alocución Maxima quidem, 9 junio 1862).

XXVI. La Iglesia no tiene derecho nativo legítimo de adquirir y poseer.

(Alocución Nunquam fore, 15 diciembre 1856); (Encíclica Incredibile, 17 septiembre 1863).

XL. La doctrina de la Iglesia Católica es contraria al bien y a los intereses de la sociedad humana.

(Encíclica Qui pluribus, 9 noviembre 1846); (Alocución Quibus quantisque, 20 abril 1849).

XLII. En caso de colisión entre las leyes de una y otra potestad debe prevalecer el derecho civil.

(Letras Apostólicas Ad Apostolicae, 22 agosto 1851).

LI. Más aún, el Gobierno laical tiene el derecho de deponer a los Obispos del ejercicio del ministerio pastoral, y no está obligado a obedecer al Romano Pontífice en las cosas tocantes a la institución de los Obispados y de los Obispos.

(Letras Apostólicas Multiplices inter, 10 junio 1851); (Alocución Acerbissimum, 27 septiembre 1852).

LV. Es bien que la Iglesia sea separada del Estado y el Estado de la Iglesia.

(Alocución Acerbissimum, 27 septiembre 1852).¹⁹⁵

Su sucesor, S.S. León XIII (pontífice de 1878 a 1903), fue tal vez quien más desarrolló el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la época moderna, brindando un panorama amplio sobre la naturaleza y relación que debe existir entre ambas. Dentro de su encíclica *Immortale Dei* —una de las que mejor ha analizado este problema—, explica el Sumo Pontífice que las dos sociedades son perfectas y soberanas

¹⁹⁵ S.S. Pio IX, *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, Tomado de Colección de las alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas, citadas en la Encíclica y el Syllabus del 8 de diciembre de 1864, con la traducción castellana hecha directamente del latín, Imprenta de Tejado, a cargo de R. Ludeña, Madrid 1865, páginas 3-52.

en su propio ámbito, pero tienen puntos en que convergen por la naturaleza espiritual y temporal del ser humano. Así, se vuelve necesario que el fenómeno religioso sea regulado por el Estado con respeto, sabiendo que es una necesidad propia del ser humano, que se desprende de la existencia de Dios:

Dondequiera que la Iglesia ha penetrado, ha hecho cambiar al punto el estado de las cosas. Ha informado las costumbres con virtudes desconocidas hasta entonces y ha implantado en la sociedad civil una nueva civilización. Los pueblos que recibieron esta civilización superaron a los demás por su equilibrio, por su equidad y por las glorias de su historia. No obstante, una muy antigua y repetida acusación calumniosa afirma que la Iglesia es enemiga del Estado y que es nula su capacidad para promover el bienestar y la gloria que lícita y naturalmente apetece toda sociedad bien constituida.¹⁹⁶

En tal sentido, en Sumo Pontífice también señala que la sociedad, globalmente entendida, también tiene obligaciones para con Dios, que no pueden desconocerse como un asunto privado de cada quien, sino que merece atención del Estado y un amplio respeto al culto público:

Constituido sobre estos principios, es evidente que el Estado tiene el deber de cumplir por medio del culto público las numerosas e importantes obligaciones que lo unen con Dios. La razón natural, que manda a cada hombre dar culto a Dios piadosa y santamente, porque de Él dependemos, y porque, habiendo salido de Él, a Él hemos de volver, impone la misma obligación a la sociedad civil. (...)

Por esta razón, así como no es lícito a nadie descuidar los propios deberes para con Dios, el mayor de los cuales es abrazar con el corazón y con las obras la religión, no la que cada uno prefiera, sino la que Dios manda y consta por argumentos ciertos e irrevocables como única y verdadera, de la misma manera los Estados no pueden obrar, sin incurrir en pecado, como si Dios no existiese, ni rechazar la religión como cosa extraña o inútil, ni pueden, por último, elegir indiferentemente una religión entre tantas. Todo lo contrario. El Estado tiene la estricta obligación de admitir el culto divino en la forma con que el mismo Dios ha querido que se le venera. Es, por tanto, obligación grave de las autoridades honrar el santo nombre de Dios.¹⁹⁷

Durante su pontificado, S.S. León XIII vivió la etapa del Laicismo crudo francés de principios de finales del siglo XIX, en el cual las autoridades del país galo tuvieron como programa principal de gobierno la absoluta separación entre la Iglesia y el Estado, además de desarraigar de la educación cualquier tipo de sentimiento religioso. En este contexto, el Papa envía a los obispos de Francia su encíclica *Au Milieu des Sollicitudes*,

¹⁹⁶ S.S. LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei*, Op. Cit.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

en la cual expone a los prelados y los fieles la situación que se habría de mantener ante los excesos de la legislación republicana que, como se observa en los documentos de la época, se encontraba animada por sentimientos anticristianos¹⁹⁸.

En la encíclica, el Pontífice trata en primera instancia sobre la legitimidad de toda manera de gobierno que se disponga dentro del Estado: monarquía, aristocracia o democracia, pues dependen de la formación, cultura y necesidades de cada pueblo. Sin embargo, por más diferentes que sean las naciones, existen principios aplicables a todo gobierno para que su Constitución y proceder sean legítimos, por ejemplo, “que tiendan rectamente a su fin, es decir, al bien común, razón de ser de toda autoridad social”¹⁹⁹.

Sin embargo, es posible que dentro de cualquier Estado donde sus autoridades sean legítimas se den leyes que son inicuas, que atenten contra las libertades y derechos de los ciudadanos. Esto se debe a que la validez de la legislación no proviene de la legitimidad del gobierno, sino de la formación moral de los gobernantes, que plasmarán sus principios dentro de las leyes que promulguen. Así, “una legislación será buena o será mala según los principios buenos o malos que profesan los legisladores y según se dejen estos guiar por la prudencia política o por las pasiones desordenadas”²⁰⁰.

De tal manera, la validez de un gobierno constituido no debe confundirse con la legitimidad de su legislación, que aun proviniendo de una autoridad competente y con el poder necesario para emitirla, puede contener preceptos contrarios a la Ley Natural. Es el principio de la objeción de conciencia cristiana ante atentados y abusos por parte del Estado, que sobrepasando su competencia, intenta imponer sobre su pueblo leyes contrarias a la fe. Es un principio que se ha sostenido desde los albores de la Iglesia hasta nuestra época.

(Este) respeto al poder constituido —explica el pontífice— no puede exigir ni imponer como cosa obligatoria ni el acatamiento ni mucho menos una obediencia ilimitada o indiscriminada a las leyes promulgadas por ese mismo poder constituido. (...)

Por consiguiente, jamás deben ser aceptadas **las disposiciones legislativas, de cualquier clase, contrarias a Dios y a la religión**. Más aún: existe la obligación estricta de rechazarlas.

Esto es lo que el gran obispo de Hipona, San Agustín, expuso claramente con estas elocuentes palabras: (...) Juliano era un emperador infiel a Dios, apóstata, inicuo, idólatra; los soldados cristianos sirvieron a un emperador infiel; pero cuando se trataba de la causa de Cristo, no reconocían sino a Aquel que está en los cielos.

¹⁹⁸ S.S. LEON XIII, *Au milieu des sollicitudes*, <http://www.votocatolico.co/2011/12/enciclica-au-milieu-des-sollicitudes.html>, acceso: el 15 de julio de 2013.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Ibidem.

Si alguna vez ordenaba que adorasen a los ídolos y les ofreciesen incienso, ponían a Dios por encima del emperador.

Pero cuando les decía: ¡A formar, en marcha contra tal o cual pueblo! Obedecían inmediatamente. Sabían distinguir entre el Señor eterno y el señor temporal, y, sin embargo, vivían sometidos incluso a su señor temporal por consideración al Señor eterno²⁰¹.

Años más tarde, S.S. San Pio X (pontífice de 1903 a 1914) denunció y condenó públicamente en su encíclica *Vehementer Nos* la doctrina de la absoluta separación entre la Iglesia y el Estado. Esta tesis comenzaba a enunciar el completo quiebre entre las esfera espiritual y la estatal, proponiéndolas como dos ámbitos incompatibles entre sí y, sobre todo, relegando el culto a Dios a un asunto meramente privado de cada ciudadano. Menciona el último Papa santo:

Que se deba separar en Estado de la Iglesia es una tesis absolutamente falsa, un error muy pernicioso. Basado, en efecto, sobre el principio que el Estado no debe reconocer ningún culto religioso, esta doctrina es ante todo gravemente injuriosa para Dios, por cuanto el Creador del ser humano es también en fundador de las sociedades humanas, y Él conserva su existencia así como nos sostiene a nosotros.

Nosotros le debemos entonces no solamente un culto privado, **sino también un culto público y social, a fin de honrarle.**

En otras palabras, esta tesis es la negación más clara del orden sobrenatural; ella limita, en efecto, la acción del Estado a la sola persecución de la prosperidad pública durante esta vida, que no representa más que la razón próxima de las sociedades políticas, sin ocuparse de ningún modo de su razón última, que es la bienaventuranza eterna propuesta al ser humano cuando su corta vida haya terminado.²⁰²

En tal sentido, S.S. Pio XI (pontífice de 1922 a 1939) retomó los pronunciamientos de sus predecesores para condenar, de manera más fuerte aún, lo que él llamó “moderno

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² “Qu'il faille séparer l'Etat de l'Eglise, c'est une thèse absolument fautive, une très pernicieuse erreur. Basée, en effet, sur ce principe que l'Etat ne doit reconnaître aucun culte religieux, elle est tout d'abord très gravement injurieuse pour Dieu, car le créateur de l'homme est aussi le fondateur des sociétés humaines et il les conserve dans l'existence comme il nous soutient. Nous lui devons donc, non seulement un culte privé, mais un culte public et social, pour l'honorer. En outre, cette thèse est la négation très claire de l'ordre surnaturel; elle limite, en effet, l'action de l'Etat à la seule poursuite de la prospérité publique durant cette vie, qui n'est que la raison prochaine des sociétés politiques, et elle ne s'occupe en aucune façon, comme lui étant étrangère, de leur raison dernière qui est la béatitude éternelle proposée à l'homme quand cette vie si courte aura pris fin.” S.S. San Pio X, *Vehementer Nos*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_fr.html, acceso: 18 de junio de 2013.

Laicismo”, y que para su reinado ya había mostrado en su inclemencia, sobre todo en América. Menciona en su encíclica *Maximam Gravissimamque*:

Todo lo condenado por Pio X, nosotros también lo condenamos; y cada vez que por ‘laicidad’ se entiende un sentimiento o intención contrarios a Dios y a la religión, nosotros reprobamos totalmente esta ‘laicidad’ y declaramos abiertamente que debe ser reprobada.²⁰³

Más tarde, en la encíclica *Quas Primas*, a fin de establecer la Fiesta de Cristo Rey para recordar la soberanía de Jesucristo también sobre el plano temporal, se refiere duramente al Laicismo, que ya no solo se presentaba como una separación absoluta entre Iglesia y Estado, sino también como una persecución antirreligiosa:

Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado Laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios.²⁰⁴

Como se ve en este corto compendio de pronunciamientos del magisterio eclesiástico, el Laicismo moderno, como había comenzado a concebirse desde la Revolución Francesa, mereció varias y severas condenas por más de un siglo.

Las múltiples condenas que se realizaron fueron consecuencia de las políticas, muchas veces sangrientas, que buscaron separar a la Iglesia de lo estatal de manera violenta, viéndola más como un cáncer que tenía que extirparse de la sociedad, en lugar de una sociedad religiosa con la cual se debía colaborar.

²⁰³ “Whatever Pius X condemned, We condemn; wherever and as often as the term "lay" is understood in the sense of a feeling or ideal inimical or foreign to God and to religion, We absolutely condemn such a thing and declare moreover to the whole world that such "laicism" must be condemned.” S.S. Pio XI, *Maximam Gravissimamque*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18011924_maximam-gravissimamque_en.html, acceso: 18 de junio de 2013.

²⁰⁴ S.S. Pio XI, *Quas Primas*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html, acceso: el 18 de junio de 2013.

Visto desde la Filosofía del Derecho, el ateísmo y agnosticismo de las doctrinas materialistas de finales del siglo XIX y principios del XX se quisieron aplicar por los gobiernos de varios países a sus legislaciones y políticas públicas, como pretendiendo liberar a sus naciones del “opio” que representaba la religión, aún contra las profundas convicciones cristianas a sus pueblos.

El Racionalismo de Descartes y los enciclopedistas lanzó un optimismo ilusorio; el naturalismo seudocristiano de Juan Jacobo Rousseau llevó a confundir las aspiraciones sagradas del corazón del hombre a la espera de un reinado de Dios sobre la tierra, procurando por el Estado o por la Revolución, al cual el panteísmo de Hegel enseñó a edificar su propio movimiento histórico, y cuya decadencia fue precipitada por el advenimiento de la clase burguesa, el régimen capitalista, los conflictos imperialistas y el absolutismo desenfrenado de los Estados Naturales. Este mundo había salido de la cristiandad y debía sus más profundas fuerzas de vida a la tradición cristiana, y por ello ha sido juzgado severamente. Su error, ha sido en definitiva, creer que el hombre se salva solamente por sus fuerzas, que la historia humana se hace sin Dios.²⁰⁵

Así llegó el Laicismo al siglo XX, como una absoluta contraposición entre la Iglesia y el Estado que sería explotada por el Liberalismo en varios países que entendieron por “Estado laico” a un “Estado antirreligioso” o “ateo”, que no solo debía separar a la Iglesia de toda injerencia pública, sino también debía combatir cualquier tipo de sentimiento cristiano dentro del pueblo.

²⁰⁵ MARITAIN, Jacques, Democracia y Cristianismo: el fin de una edad, tomado de HAMILTON, Carlos, *Manual de Derecho Canónico*, Op. Cit., Pág. 129.

3. CAPÍTULO TERCERO

PRINCIPIOS PARA EL LAICISMO DENTRO DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

3.1. Fundamento espiritual del ser humano y la Iglesia

3.1.1. La persona como ser espiritual y ser social

Las relaciones entre estas dos grandes realidades se remontan a la distinción entre las dos naturalezas que tiene el hombre: la material y la espiritual. Como ya habíamos anotado en el primer capítulo, muchas de las consideraciones lusnaturalistas del ser humano parten de considerar su ámbito espiritual como fundamental del mismo, es decir, ver en la naturaleza humana no solamente un animal racional, sino también a un ser religioso. Estos dos ámbitos del ser humano son parte de su naturaleza como dos caras de una misma moneda, a pesar de no verse nunca de frente, están inseparablemente unidas en el mismo ser.

Cada una de estas dimensiones del ser humano genera para sí vínculos y asociaciones, proyectando su instinto gregario de forma tanto material cuanto espiritual.

Así, con base en esta distinción se genera dos sociedades perfectas, soberanas cada una en su órbita y enfocadas a satisfacer las necesidades que tiene el humano en cada plano. Aparecen entonces la Iglesia y el Estado, éste como sociedad encargada de velar por la prosperidad material de sus ciudadanos, y la Aquella²⁰⁶ como sociedad espiritual encargada de brindar ayuda para que cada uno pueda acceder a la salvación eterna como su fin último y trascendente.

Las relaciones entre estas dos sociedades han sido desde el primer siglo un tema inagotable de estudios y consideraciones, sobre todo por los problemas que a primera

²⁰⁶ Nos referiremos específicamente a la Iglesia Católica como la sociedad encargada de la vida espiritual del pueblo por excelencia, no al azar, sino por las cuestiones que ya señalamos y ahondaremos más adelante, principalmente las siguientes: 1) Dentro del seno de la Iglesia surge por primera vez sistematizado el Laicismo, tema que es el núcleo de esta investigación; 2) el Catolicismo es la única religión que presenta una autoridad soberana en términos espirituales, el Papa, y que en nuestro país incluso tiene reconocida sus potestades en un tratado internacional; 3) Históricamente el cristianismo ha marcado a todo occidente, y la influencia de la Iglesia en esta parte del globo ha sido innegable. A más, desde fines de la Revolución Francesa, al hablar de relaciones entre Iglesia y Estado, unívocamente se entiende los vínculos que existe entre el gobierno civil y el papado, por todo el contexto que marca estos nexos; 4) Como se verá a profundidad en el tercer capítulo, el Ecuador, límite geográfico de este estudio, tiene una decisiva influencia del Catolicismo, al igual que el resto de América y el mundo occidental en general.

vista se presentan dentro de su coexistencia. El escenario, viéndolo *grosso modo*, establece **la coexistencia de dos sociedades que deben cumplir su cometido en su respectivo plano, sin interferir en sus asuntos propios, pero tampoco con una absoluta apatía entre ambas.**

Es por ello que tanto la Iglesia cuanto el Estado se entienden como sociedades autónomas, perfectas en sí mismas, con organización independiente y con la capacidad suficiente para auto determinarse y cumplir con su misión mediante sus propios medios.

La Iglesia es independiente del Estado —menciona Alberto Merthol Ferré. No pueden identificarse jamás. No pueden absorberse mutuamente. Son irreductibles. (...) Iglesia y Estado, en su respectivo orden, son “sociedades perfectas”, autárquicas, en el sentido estricto que no dependen de otra.

Iglesia y Estado son la potestad máxima en su propio orden, por tanto la constitución y el gobierno de la Iglesia no dependen esencialmente del Estado. Independientemente implica autodeterminación, constitución y gobierno por sí.

En la raíz, la Iglesia no depende del consentimiento y la decisión aprobatoria del Estado para existir y ser²⁰⁷.

Así, si ambas sociedades tienen fines propios bien definidos, a los cuales aspira el ser humano en cada una de sus esferas, cada sociedad tendrá también sus propios medios particulares y específicos que le permitan cumplir con su cometido; y, de la misma forma, Iglesia y Estado necesitarán también de independencia y autonomía para ejecutar su propia actividad, pastoral en el primer caso y terrenal en el segundo, en las cuales deberá primar el bien común al individual, tomando en cuenta la importancia que cada esfera tiene para la realización plena del ser humano.

La distinción entre ambas sociedades es natural, y obviamente nunca le ha sido extraña a la Iglesia Católica.

Desde su inicio, la existencia de dos órdenes ha sido una realidad generalmente aceptada, comenzando por las enseñanzas del mismo Jesucristo que refleja este criterio en algunos pasajes bíblicos. A saber, interrogado Él por los judíos sobre la licitud de los impuestos, declara "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios"²⁰⁸; después Pilatos pregunta a Jesús sobre la su poder como Rey, y Él le responde "Mi

²⁰⁷ METHOL FERRÉ, Alberto, *Axiomática sobre la doctrina de la Iglesia y el Estado*, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987, Pág. 69.

²⁰⁸ San Lucas XX, 25.

reino no es de este mundo: si de este mundo fuera mi reino, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los Judíos: ahora, pues, mi reino no es de aquí"²⁰⁹.

Así, reconociendo que ambos planos son distintos, también declara, en varios pasajes, la mutua relación e interactuar que existe entre ambos, y la manera mediante el cual quedarían unidos:

Tu eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra Ella; y a ti te daré las llaves de los cielos; todo cuanto atares sobre la tierra será atado en los cielos, y todo cuanto desatares sobre la tierra, será desatado en los cielos²¹⁰.

O las bondadosas palabras dichas al mismo príncipe de los apóstoles: "apacienta mis corderos (...) pastorea mis ovejas (...) apacienta mis ovejas"²¹¹.

En esta perspectiva, queda claro que la Iglesia jamás ha tratado de atribuirse poderes temporales que no le corresponden, pues está en los mismos fundamentos de su doctrina que el plano temporal o terreno tiene necesidades propias, que no pueden ser satisfechas por el mando espiritual. Es un punto unívoco que ha sido definido así dentro de la doctrina de la Iglesia, especialmente desde las encíclicas sociales del siglo XIX, cuando el asunto de la laicidad surgió con especial aspereza.

Históricamente, ya anotamos cómo la distinción entre la Iglesia y el Estado se fue desarrollando de a poco y de una manera natural, en la medida en que el gobierno civil fue renunciando a funciones que antes se atribuía, ya que desde Roma entendían a los servicios religiosos como parte de la asistencia que debía dar el gobernante a sus súbditos —ya anotamos el caso del *Pontifex Máximum*, cargo que era ocupado por el César.

Sin embargo, después del nacimiento de Jesucristo y la Iglesia Católica, fueron reconociendo a favor de Ésta la potestad para decidir en temas espirituales, y al Papa su autoridad sobre los mismos, al punto de coexistir su autoridad con la civil. Esta doble realidad, aceptada en todo el Imperio por los cristianos, hizo que la distinción entre el Estado e Iglesia se aplicara de manera natural, como una realidad que, dado su desarrollo, resultaba necesaria.

Este fenómeno de distinción y mutua coexistencia, sin embargo, tiene un fundamento ontológico sin el cual no se puede entender a totalidad, y se vería como un fenómeno social como tantos otros que existen.

²⁰⁹ San Juan XVIII, 36.

²¹⁰ San Mateo, XVI, 18-19.

²¹¹ San Mateo, XXI, 15-17.

Sentada la existencia de Dios —como se analizó en el primer capítulo—, es Él la causa primera de todo cuanto existe y, por ende, las relaciones de los humanos para con Dios son anteriores a cualquier otra que se pueda dar. Así, son también las relaciones con Dios anteriores a los vínculos entre las personas y, consecuentemente, anteriores también a cualquier tipo de agrupación humana, como el Estado.

Esta es una verdad "ontosófica": el mundo, incluida su basta naturaleza, es bueno en sus estructuras propias porque ha sido creado por una Inteligencia divina, tan superior que ha sido capaz incluso de crear armonía. Por ello, a pesar de que el mundo tenga evidentemente una finalidad material, "el fin absolutamente último, el fin supremo del mundo es supramundano y supratemporal y depende del orden sobrenatural"²¹².

Lo propio se aplica para todas las personas quienes, por su sola naturaleza humana, tienen una dimensión espiritual²¹³, con una esfera, obligaciones y deberes propios.

Las relaciones y obligaciones que los humanos tienen con Dios, en esta lógica, son anteriores a las que tiene con el gobierno civil. Entra aquí el papel de la religión como la autorizada a mostrar a sus fieles las obligaciones que tienen respecto a Dios, y la forma en que han de cumplir con las mismas.

En el mismo escenario, la religión resulta el vínculo que Dios ha querido establecer con los humanos para guiar su camino y poner a su alcance las obligaciones y deberes que tienen para con Él, como Bien supremo y Principio absoluto de la existencia. Así, la Iglesia se convierte para sus fieles en la moderadora de aquellas relaciones con Dios, fundamento de cualquier otra institución temporal o material. Así, fácilmente se concluye que las relaciones entre las personas y la Iglesia resultan ontológicamente anteriores a cualquier otra.

En este sentido quedan establecidas relaciones entre la Iglesia y 'todas las gentes': relaciones que son anteriores a toda ley o voluntad puramente humana. (...) Por consiguiente, por voluntad del propio Cristo, autor divino de la constitución de la Iglesia, necesariamente se relacionan entre sí la Iglesia y las gentes a quienes ha de enseñar y predicar el Evangelio, sin que puedan desentenderse mutuamente; y por tanto necesariamente hay relaciones entre la Iglesia y 'todas las gentes': la Iglesia las conoce siempre. **Las 'gentes' pueden no conocerlas, pero ellas existen, y existen anteriormente a toda ley y voluntad puramente humana**²¹⁴.

²¹² MARITAIN, Jacques, *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Madrid, Desclée de Brouwer, 1967, Pág. 70.

²¹³ Este principio es general, pero hemos de restringirnos en este estudio, como ya lo anotamos, a la Iglesia Católica y sus preceptos.

²¹⁴ SEGARRA, Francisco, *Iglesia y Estado*, Op. Cit., Pág. 73.

Entendido así el fundamento ontológico de esta necesaria coexistencia, se colige el argumento sociológico que también respalda esta posición: esta realidad metafísica sobre la Iglesia y preponderancia de Dios sobre las demás cosas, obliga en conciencia a todo cristiano a seguir los preceptos de Cristo con más seriedad y necesidad que las del orden civil, en caso que exista algún conflicto entre ambas.

Por decirlo de manera más sintética, cuando los deberes del ciudadano entren en conflicto con los del cristiano, éstos tendrán preeminencia por sobre los demás, en tanto representan sus deseos por salvar su alma y alcanzar la vida eterna²¹⁵. En este sentido, es natural que para todo creyente sea más importante cumplir los mandamientos de Dios que estar al día en el pago de sus impuestos o la seguridad social, por ejemplo, en tanto el bien eterno es siempre superior al natural.

No queremos decir con esto que los deberes de la Iglesia se opongan a los deberes del Estado, sino ratificar la duplicidad de naturaleza que existe en toda persona, además de la cooperación que debe existir entre ambas sociedades para la realización plena del ser humano.

Las dos sociedades, Estado e Iglesia –menciona el maestro Tobar Donoso–, son autónomas porque tienen distintos fines y medios; pero interdependientes, porque ambas toman al humano en su indivisible unidad y contribuyen al bien común universal. Las mismas personas, aunque por diferente título, son miembros del Estado y de la Iglesia y el bien natural de aquellas se prolonga en el bien sobrenatural²¹⁶.

Por ello es que ambas sociedades, distintas pero interdependientes, deberán colaborar mutuamente a fin de que contribuya al bien del humano y de la sociedad.

Así, ahondando como hemos ahondado en la distinción y coexistencia de los dos planos, terreno y espiritual, dentro de la naturaleza humana, ¿tiene entonces obligaciones temporales el hombre respecto a Dios? La respuesta se dibuja en grandes y pequeñas pinceladas, a fin de demarcar la gran misión que toda persona tiene el para reflejar dentro del plano terreno.

Sociológicamente, esto es bien explicado por Maritain. Antes del siglo de las luces, por la positiva y reciproca coexistencia que llevaban el estado civil y el religioso, no se había desarrollado suficientemente la doctrina de participación cristiana en el mundo terreno, pues era algo que ya ocurría de manera natural, que a nadie se le hubiera ocurrido poner en tela de duda. La religión era parte del mundo terreno, y era un hecho.

²¹⁵ Sin dudar de la validez y realidad de estos últimos preceptos, pero a fin de favorecer nuestro estudio en un matiz estatal, hemos de dejar a un lado los argumentos teológicos, limitándonos en este sentido a los efectos sociológicos que produce esta realidad en los ciudadanos.

²¹⁶ TOBAR DONOSO, Julio, *Elementos de la Ciencia Política*, Op. Cit., Pág. 136.

Sin embargo, después del Iluminismo y la Revolución Francesa, ciertos círculos intelectuales comenzaron a imponer una supuesta oposición entre la razón y la religión, y que una sociedad que buscara un avance intelectual tenía que sacudirse de todo sentimiento religioso, como si fuere éste algún tipo de esoterismo enigmático. En base a este falso dilema, el rol de la religión en el ámbito externo de la sociedad se trató de reducir con el paso de los años y, consecuentemente, fue necesario que los derechos de los fieles a expresar su fe en público sean objeto de especial defensa y estudio.

Menciona el francés:

Lo que se pedía entonces a los fieles cristianos era que dieran el ejemplo de las virtudes cristianas en su vida privada, y que, en cuanto les era posible actuar sobre la opinión pública o sobre los sucesos políticos, sostuvieron los derechos y reivindicaciones de la jerarquía eclesiástica.

Pero hoy todo ha cambiado. El mundo temporal ha terminado de rechazar todo vestigio de régimen sacral; y, al mismo tiempo, la civilización, al pasar bajo el control de la ciencia y de la técnica, ha desbordado decididamente los límites de Occidente y está en camino de hacerse verdaderamente universal²¹⁷.

Vimos ya dentro del primer capítulo como fue un movimiento revolucionario doctrinario el tratar de reducir a Dios y la religiosidad únicamente al fuero interno de las personas, pretendiendo con estas ideas que la Iglesia deje de influir en el plano material, y que —asumiendo que la santificación es sólo una cosa interna— todo lo que refiera a Dios, a la religión o a la espiritualidad debía ser relegado a un plano íntimo de las personas, que debían llevar su credo y su fe casi como un secreto.

Esta visión laicizante de la vida espiritual de los fieles, pretendería aplicar el principio de separación entre la Iglesia y el Estado dentro de la mentalidad de las personas, buscando que la religión, por así decirlo, sea algo que debe ser profesado por los ciudadanos en su intimidad.

De tal forma la laicidad, si bien puede ser aplicada por un Estado, no puede imponerse a los fieles; es decir, no se puede laicizar el fuero interno de una persona, pretendiendo que dentro de su ser exista una rotura en dos: por un lado un ser social, exterior y laico, y por otro un ser religioso, interno y espiritual. Sería un sinsentido incluso desde el plano ontológico.

Entendido esto, es clara la necesidad que siempre tendrá un fiel por sacralizar el ambiente donde vive, a fin de reflejar dentro de la sociedad temporal que su fe sigue viva, y que los principios que la sostienen son plenamente aplicables a la realidad temporal.

²¹⁷ MARITAIN, Jacques, *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Op. Cit. Pág. 74.

Esta realidad, así como era aplicable en siglos pasados para ahondar en la armonía que debía existir entre los planos espiritual y temporal, ahora se vuelve una necesidad imperante de todo cristiano, a fin de traer a Dios a los ambientes, y acercarlo de nuevo a la realidad dentro de un mundo que insiste por esconderlo en el interior de cada quien.

Ello equivale a decir que la edad en que entramos obliga al Cristianismo a tomar conciencia de la misión temporal que tiene respecto al mundo, y que es como una expansión de su vocación espiritual en el Reino de Dios y en relación con éste. Esta misión temporal también le pide que entre lo más dentro posible en las angustias, malos conflictos y los problemas terrestres, sociales y políticos de su época, y que no vacile en «tirarse al agua»²¹⁸.

De tal forma, podemos contestar con mayor autoridad y seguridad la pregunta que inicialmente realizábamos. Un cristiano tiene varias obligaciones espirituales en el plano temporal, y que en la actualidad se vuelven necesidades inexorables para sacralidad el mundo y recordar que los valores religiosos son valores de vida, y la salvación del alma se alcanza practicando acciones de virtud en esta tierra. En un plano más elevado, será entonces defender los derechos que Dios tiene dentro de la sociedad actual, de ser respetado y obedecido también en este plano.

Esto nada le quitará al régimen laico, entendido como la sana y natural distinción que existe entre lo religioso y lo terreno, sino que resalta los derechos y deberes que el humano debe plasmar en esta tierra respecto a Dios, y que por su naturaleza espiritual tienen un especial valor para los cristianos.

Se aprecia entonces el gran valor que actualmente tiene para estos creyentes el exteriorizar su fe y plasmarla en el mundo, y como ello es parte integral de las tradiciones de toda sociedad:

Es el Cristianismo, por el contrario, el que debe ayudar y proteger esas estructuras (sociales) aplicándose a impregnarlas con el espíritu. **Porque también en la vida social tiene el hombre deberes frente a su Creador. Lo espiritual y lo temporal son perfectamente distintos, pero pueden y deben cooperar en una mutua libertad**²¹⁹.

²¹⁸ Ibídem, Pág. 76.

²¹⁹ Ibídem, Pág. 77.

3.1.2. La Iglesia como sociedad soberana y perfecta en lo espiritual

Apuntada la distinción que existe entre los dos planos, y sobre todo la importancia ontológica que tiene para el ser humano el plano espiritual, es natural que el mismo tenga características especiales para lograr sus objetivos, y que —al igual que el ámbito terreno— necesite normarse por sus propias autoridades que definan su rumbo y procuren su bienestar.

S.S. León XIII apuntó al respectó:

Dios ha repartido entre el poder eclesiástico y el poder civil el cuidado de procurar el bien del género humano. Ha antepuesto el primero a las cosas divinas y el segundo a las cosas humanas. Cada una de ellas es un orden soberano; cada uno de ellos está encerrado en límites perfectamente determinados y trazados en exacta conformidad con su naturaleza y su principio. Cada uno de ellos está por lo tanto circunscrito en una esfera que puede obrar y moverse en virtud de leyes que le son propias²²⁰.

Utraque potestas est, in genere suo, máxima, es decir, cada uno de estos poderes es, en su propia esfera, soberano.

Como señala claramente el Sumo Pontífice, el orden espiritual tiene, al igual que el terreno, una soberanía propia a su naturaleza, una *potestas* que le permite regularse y decidir sus caminos tanto interna como externamente. Es natural, incluso por razones metafísicas, que el orden espiritual —incluso la propia palabra “orden” lo indica— no sea caótico, sino que sea sumamente orgánico, en tanto es la esfera que Dios más directamente dirige.

Por ello resulta especialmente correcto el uso de la palabra “soberanía” para hablar de la potestad que tiene la Iglesia sobre su plano.

Soberanía —desde el origen etimológico de la palabra—, significa superioridad y, por tanto, soberana se considera a una sociedad que tenga la preeminencia necesaria para decidir dentro de su órbita en última instancia, es decir, ser la palabra definitiva dentro de su propia materia.

Así, siendo el plano espiritual tan basto e importante como hemos visto, es natural que necesite autoridades y leyes propias para regirse, que cuenten con una independencia necesaria para poder aplicarlas a la realidad. De ahí que necesariamente la Iglesia tenga soberanía dentro del ámbito espiritual, y que la jerarquía eclesiástica, con

²²⁰ S.S. LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei*, Op. Cit.

el Papa a la cabeza, sea soberana en sus decisiones y doctrina en todo lo atinente a la salvación de las almas.

De tal manera, hoy en día se entiende que ambas Sociedades, Iglesia y Estado, sean perfectas en su orden, en razón de los fines propios que persigue cada una. Ambas esferas deben tener, de este modo, la soberanía necesaria para cumplir sus objetivos, y un mutuo respeto que les permita desenvolverse sin trabas ni problemas:

Tanto la sociedad civil como la religiosa, son sociedades perfectas, cada una en su jurisdicción; y constituyen una escala jerárquica de sociedades, en cuya cúspide están el Estado, en el orden temporal, y la Silla Apostólica, en el orden espiritual. (...) El Estado es, pues, soberano, porque tiene el derecho de decidir en última instancia en los asuntos temporales que no afecten a lo espiritual; el Pontificado es soberano, porque posee la facultad incontestable de definir los asuntos espirituales y conexos con sus sagrados ministerios²²¹.

Esto, como se anotó en el primer subtítulo, es algo que se desprende de la naturaleza material y espiritual del humano, y, sobre todo, es una realidad que viven en los ciudadanos creyentes.

Por ello se entiende que la Iglesia, **tenga una soberanía total para cumplir sus fines espirituales**, específicamente la administración de sus asuntos internos y disciplina de los sacramentos, además de la guía y auxilio de sus fieles. Así, la soberanía divina, entendida ésta en su propia esfera, se extiende de manera absoluta a todos los bautizados, por el vínculo indisoluble que este sacramento establece entre la persona y la Iglesia Católica.

En virtud de esta soberanía, la Iglesia tiene la potestad natural e inalienable para cumplir sus fines propios, y autonomía para decidir en último término sobre los caminos apropiados para que los fieles alcancen sus fines sobrenaturales.

Así también, la potestad de la Iglesia sobre el plano espiritual es completa, pues le corresponde decidir de forma absoluta los asuntos dentro del campo de la fe, como maestra de las verdades enseñadas por Cristo y es, pues, infalible en cuestiones del magisterio que le es propio, enseñando las verdades de fe contenidas en la revelación divina, de la cual es custodia.

Le corresponde, además, funciones de mando y regencia sobre su esfera, y de tal manera,

²²¹ TOBAR DONOSO, Julio, *Elementos de la Ciencia Política*, Op. Cit., Pág. 205.

administrar los sacramentos, fuentes de gracia, la dirección de los estudios teológicos, la instrucción religiosa en las escuelas y todo lo que es de orden sagrado o necesario para el culto divino, como las Iglesias donde se celebra el santo sacrificio²²².

Es lógico, por esto, que el Papa, en uso de su autoridad, ejerza una *Summa Potestas* sobre el plano espiritual, que enseñe en última instancia las verdades de fe y que regente sobre el aspecto religioso de la sociedad y las personas. Por ello, el gobierno de la Iglesia no sólo será sobre los clérigos —los más directamente atados por su voto de obediencia—, sino también sobre los laicos, considerados estos como fieles en razón de su bautismo.

De este último aspecto se colige la necesaria colaboración debe existir entre las autoridades eclesiástica y temporal, pues el ser humano necesitará de ambas para su plena realización.

La doctrina actual al respecto, tanto eclesiástica cuanto secular, ha insistido en que ambos órdenes no pueden convertirse en esferas impermeables que no permitan una mutua cooperación, especialmente en temas temporales que puedan tener implicaciones indirectas en el plano espiritual de la persona.

La Iglesia se constituye en la protectora y promotora del ámbito metafísico y trascendente del ser humano, por lo cual su acción no puede relegarse a un plano meramente espiritual, ya que su misión pastoral la llama también a estar dentro de la sociedad, concientizando a las personas sobre su valor, dignidad y deberes respecto a Dios y el prójimo, por su calidad de creyentes.

La Iglesia es la portadora, a través de épocas y naciones, de la revelación de la dignidad paritaria supraterrrenal de los hombres, como individuos únicos, y con esto ha señalado una frontera infranqueable a todas las colectividades terrenas. Sin la Iglesia no sería posible hablar, en el sentido actual, de dignidad ni de derechos humanos, porque ella se considera —y puede hacerlo— al mismo tiempo como signo y custodia de la trascendencia de la persona. Solamente a través de esta trascendencia, los derechos humanos se tornan intransferibles, irrenunciables, absolutos y los hombres —cada uno por sí mismo— en socios incapaces de ser atropellados por una colectividad²²³.

En esta lógica, es natural que la misión espiritual de la Iglesia también se refleje de manera indirecta sobre el plano temporal, en la medida en que se presenten asuntos

²²² GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Las exigencias divinas del último fin en materia política*, París, Vie Spirituelle, 1927, Pág. 240.

²²³ KLECATSKY, Hans, *La acción de la Iglesia en un Estado Libre, dentro del Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado*, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1980, Pág. 77.

que comprometan o afecten el ámbito supratemporal de las personas, tal como la dignidad humana o la libertad de culto.

Esta facultad indirecta de la Iglesia no debe mal entenderse como los efectos secundarios que causa en el plano temporal la acción directa que ejerce en lo religioso, sino que es una capacidad real que la Iglesia tiene sobre lo temporal para proteger, promover y cultivar los valores espirituales que también deben poblar la sociedad. De esta manera, la capacidad que tiene la Iglesia para reflejar su actividad en el ámbito terreno es una consecuencia de su propia potestad espiritual, que se aplica en este caso a cosas temporales en razón de intereses espirituales²²⁴.

Tal proyección sobre lo terreno no es ejercida por la Iglesia en tanto tal, o sea, a fin de buscar también la prosperidad material de la sociedad, sino "en cuanto concierne a lo espiritual y al orden de la salvación —no en razón de procurar el temporal mismo, **sino en razón de denunciar o evitar el pecado**, de la conservación del bien de las almas, del mantenimiento de la libertad de la Iglesia"²²⁵.

Dada la naturaleza espiritual del ser humano, que mientras dure su vida está inseparablemente unida a su dimensión temporal, es necesario que la Iglesia, en su calidad de custodia de los bienes sobrenaturales, se preocupe e intervenga en los asuntos sociales que incumban a la salvación de las almas y el culto a Dios.

Como insistimos anteriormente, son varios elementos que muestran como las esferas espiritual y temporal son interdependientes para los fines sobrenaturales de las almas y, en ese sentido, que ambas esferas no pueden separarse herméticamente una de otra. Así, la santificación del alma humana se construye con actos de virtud dentro de la vida terrena, y una de las necesidades que tiene el ser humano, como ser espiritual, es exteriorizar su culto a Dios. Es evidente que estas materias, a pesar de recaer en el campo temporal, no puedan —ni deban— ser dirigidas por el gobierno civil, pues éste no tiene la naturaleza, la competencia ni la capacidad para brindar a sus ciudadanos la guía correcta para su bienestar espiritual. Por el contrario, es necesario que la Iglesia, siendo ésta su función natural, actúe también en lo temporal para pronunciarse sobre lo que, aún en este plano, afecte lo religioso, y para guiar a sus fieles en las obligaciones que

²²⁴ En la óptica cristiana, esta influencia tiene también un sentido teológico, pues es la divinidad de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, la que permite que la Iglesia, su Cuerpo Místico, pueda alcanzar también el aspecto temporal, en lo que le sea pertinente. Es, por así decirlo, la que tendrá que interpretar, desde el enfoque de la revelación y la fe, cuáles de los bienes materiales creados le corresponden al César, y cuales le corresponden a Dios. Como se expresa en la máxima latina *Christus secundum quod homo, habuit instrumentalem potestatem dominii universalis circa omnia temporalia*: este poder instrumental, compitiendo a la realeza espiritual de Cristo, es cosa diversa de su realeza temporal.

²²⁵ MARITAIN, Jacques, *La Primacía de lo Espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967, Pág. 20 y 21.

dentro de su vida tienen respecto a Dios. El profesor vienés Hans Klecatsky analiza lo siguiente:

La Iglesia y sus miembros tienen, en consecuencia, la misión de trabajar —aquí, ahora— en forma desinteresada por la defensa, perfeccionamiento y profundización de las libertades fundamentales y, cuando sea necesario, luchar para que reine entre los hombres la paz cristiana. (...)

En un Estado libre, no puede la religión ser tratada como “cosa privada” o como “separación de iglesia y Estado”, en el antiguo sentido, sin que tanto el Estado, la sociedad y los individuos caigan en la privación de la libertad. El campo de trabajo de la Iglesia, donde debe realizar su acción transpolítica, es toda la sociedad. **No le es permitido al Estado echarla de allí con ninguna clase de discriminación**²²⁶.

Sin embargo, esta capacidad indirecta de la Iglesia para actuar sobre lo terreno no es indeterminada, sino que debe ceñirse a sus fines propios, sin que su ejercicio afecte a las atribuciones naturales que tiene el gobernante civil. Por ello, para evitar que el contenido de esta potestad se vuelva subjetiva, sujeta solamente al albedrío del sumo pontífice, su objetivo se ha delimitado claramente desde el inicio de esta doctrina hacia el siglo XII en la *ratio peccati*, o razón de pecado. En virtud de ello, la potestad de la Iglesia se podrá ejercer, como consecuencia indirecta de su poder espiritual, sobre todos los hechos de la sociedad temporal que puedan ser razón de pecado (*ratio peccati*) para sus fieles, a fin de advertirlos sobre las consecuencias perjudiciales para su fe en caso de que sigan, ante tales realidades, solamente criterios seculares²²⁷.

Y en este aspecto ¿quién y bajo qué criterio decide el contenido y alcance de la *ratio peccati*? La respuesta viene dada con las pautas anteriores, pues no puede existir otra autoridad para esto que la misma Iglesia. Ella, creada como camino eficiente para seguir la fe de Cristo y cuidar de las personas en el plano espiritual, es la única con poder

²²⁶ KLECATSKY, Hans, *La acción de la Iglesia en un Estado Libre*, Op. Cit. Págs. 79 y 89.

²²⁷ Bastante se ha dicho en contra de las intervenciones que ha realizado la Iglesia en el campo temporal, específicamente en la historia de los estados. Resulta un error histórico generalizar sobre estas posiciones, ante todo si los estudios que quieren desvirtuar la acción de la Iglesia vienen de un escueto análisis histórico y un enfoque anticlerical. En nuestra opinión, cada caso merece su estudio propio, a fin de determinar la importancia y pertinencia de las condenas que las intervenciones ha realizado, pues, como no estar de acuerdo —si además la historia terminó por seguir tal criterio— con la condena realizada por la Iglesia Católica al nazismo y el hitlerianismo en 1930, tres años antes de que Hitler subiera al poder. "Prohibido a cualquier católico inscribirse en las filas del partido nacionalsocialista de Hitler", "A los miembros del partido hitleriano no se les permitía tomar parte en grupo en funerales u otras celebraciones católicas similares", "Mientras un católico estuviera inscrito en el partido hitleriano no podía ser admitido a los sacramentos" son algunas de las condenas publicadas por la Arquidiócesis de Maguncia en la publicación del *L'Osservatore Romano* del 11 de octubre de 1930. Cuántas vidas se hubieran podido salvar si la sociedad no hubiera desoído estas advertencias. GASPARI, Antonio, *La Iglesia católica alemana condenó a Hitler tres años antes de subir al poder*, <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=4733>, acceso: 26 de mayo de 2013.

y capacidades necesarias para advertir a su pueblo sobre los peligros que pueden comprometer el bien de su alma.

De tal manera, la Iglesia, siempre con base en sus fundamentos espirituales, tiene el poder —y en algunos casos hasta la obligación— de advertir a sus creyentes sobre lo que pueda afectar el camino a la salvación de su alma, o de los peligros que puedan desviar su vida espiritual, incluso si estas amenazas se encuentran en el plano temporal. Así lo exige la importancia y primacía que tienen para los creyentes la vida eterna frente a la temporal.

Como bien menciona el francés Garrigou-Lagrange, esta prerrogativa indirecta para actuar también en lo temporal, para precautelar el bien espiritual de las almas, se fundamenta en las cuatro propiedades inviolables que sostienen a la Iglesia Católica: *Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam*, es decir, Una, Santa, Católica y Apostólica:

La Unidad le une necesariamente y le hace entrar en su seno todos los pueblos y todos los Estados. La Santidad la hace inaccesible a los errores, como a los golpes hostiles de la legalidad humana. La Catolicidad la exime de todo vasallaje nacional. La Apostolicidad es el sello de su sacerdocio y la muralla de su jurisdicción²²⁸.

A éstas le deberíamos adicionar también la presencia de una autoridad central, el Sumo Pontífice, reconocida por toda la Catolicidad como tal, y que está a cargo de administrar y dirigir las prerrogativas que le son naturales a la Iglesia.

Así, el Papa está investido de una potestad soberana sobre lo espiritual que se extiende directamente a lo religioso y puede también reflejarse sobre lo temporal, siempre que cumpla las condiciones y limitaciones que ya especificamos. Resulta natural por esto que el Pontífice Romano tenga las condiciones necesarias, física y espiritualmente, que le permitan un adecuado ejercicio de sus delicadas atribuciones, pues, si manejar un Estado y buscar la prosperidad de los ciudadanos es una dura responsabilidad para el gobernante civil, no se diga la enorme tarea que tiene el Sumo Pontífice como cabeza de una Iglesia Universal de miles de millones de bautizados, por cuyas almas él tendrá que responder como Pastor Universal ante Dios.

Por ello, en vista de que el soberano espiritual no podría ejercer adecuadamente su potestad si fuera a la vez súbdito de un poder terreno, los Pontífices romanos han gozado desde hace más de mil años de plena soberanía temporal²²⁹, como Jefe de

²²⁸ GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Las exigencias divinas del último fin en materia política*, Op. Cit., Pág. 238.

²²⁹ Los Estados Pontificios fueron creados con la Donación de Pipino en el año 754, y duraron hasta 1870, año en que fueron incorporados al Reino de Italia de Víctor Manuel. En 1929 se celebró el Tratado de Letrán entre el Papado e Italia, con el cual se reconocía la soberanía temporal del Pontífice dentro del pequeño Estado Vaticano.

Estado de un territorio. En virtud de ello, el Papa, primera autoridad espiritual en el mundo para la Iglesia Católica, es también soberano temporal del Estado Vaticano, y en tal calidad mantiene una delegación diplomática en varios países del mundo.

En los siglos de desarrollo de la doctrina de la soberanía espiritual y temporal, éstas han quedado bien delimitadas, separando para cada caso la soberanía temporal del Papa y sus facultades espirituales que, a pesar de recaer en la misma persona, son distintas. Evidentemente, no por esto se podría caer en el error de ver al Pontífice romano sólo como un gobernante de Estado más, confundiendo esta función con sus prerrogativas espirituales que atan a todos los fieles en el tal ámbito: "Importa distinguir esta acción —menciona Maritain— simplemente política, que nos deja libres, de las órdenes dadas en nombre de su poder espiritual directo e indirecto, que nos obliga a obedecer"²³⁰.

A pesar de lo dicho, es necesario recalcar que la acción que puede ejercer indirectamente el Papa sobre la sociedad no está en contraposición al poder temporal de los gobiernos civiles, pues la Iglesia lo ejerce únicamente en con fines espirituales, de los cuales sólo Ella es titular. De tal forma, resultaría nula e ilegítima cualquier atribución temporal que el pontífice se atribuyera fuera de su propio territorio, ni siquiera en uso de sus atribuciones espirituales.

La independencia que deben tener la Iglesia y el Estado en sus esferas para perseguir sus fines propios es algo definido y largamente sostenido por la doctrina eclesiástica, incluso desde la Edad Media, cuando la Iglesia Católica tenía una potente influencia.

Nadie debe, —escribía en 1204 el Papa Inocencio III a los obispos de Francia— por tanto, imaginar que pretendemos turbar o disminuir la jurisdicción del ilustre rey de los francos, del mismo modo que él no quiere ni debe impedir la nuestra (...) Porque Nos no pretendemos juzgar del feudo, cuyo juicio le pertenece (...) sino pronunciarnos sobre el pecado, cuya censura nos pertenece sin duda alguna, censura que Nos podemos y debemos ejercer contra quien sea"²³¹.

De ahí la máxima que dirime este punto: "*Non enim intendimus judicare de feudo, sed discernere de peccato*"²³²: **la Iglesia no busca juzgar sobre los asuntos civiles, plano natural del gobierno temporal, sino discernir sobre el pecado, ámbito propio de la Iglesia por su vocación espiritual.**

²³⁰ MARITAIN, Jacques, *La Primacía de lo Espiritual*, Op. Cit. Pág. 60.

²³¹ Carta Novit ille enviada por Inocencio III los obispos de Francia, con ocasión de Felipe Augusto y Juan sin Tierra. DE LAGARDE, Georges, Investigaciones sobre el espíritu político de la Reforma, Pág. 77, tomado de MARITAIN, Jacques, *La Primacía de lo Espiritual*, Op. Cit., Pág. 24.

²³² *Ibidem*.

Por otro lado, así como la Iglesia no debe interferir en las acciones y fines temporales del Estado, éste tampoco puede desconocer la potestad natural de la Iglesia para advertir, bajo sus lineamientos espirituales propios, sobre el pecado y las situaciones temporales que puedan afectar a los fieles en su camino hacia la salvación.

Por lo dicho, se puede concluir que no existe poder eclesiástico directo sobre el plano temporal, y el Estado, a su vez, no goza de ningún poder sobre lo espiritual, ni directo ni indirecto²³³. Negarlo sería atribuir al Estado poder y competencia para decidir sobre el plano espiritual de las personas, ora imponiendo sus propias reglas para "alabar a Dios" según los intereses estatales sus fines públicos, ora suprimiendo todo tipo de culto, sometiendo a su población a un ateísmo impuesto y obligatorio²³⁴.

Lo dicho hasta aquí deja entrever los enormes problemas e inconvenientes que surgen cuando existe una contraposición entre la Iglesia y el Estado, cuando ambas Sociedades se oponen en uno o varios aspectos de sus disposiciones. Contra esto — como insistiremos más adelante— ambas Sociedades, con plena conciencia de la independencia, soberanía y perfección que les asiste, están llamadas a **coordinar** sus acciones en beneficio del ser humano, evitando que posibles contraposiciones perjudiquen su realización plena espiritual y temporal.

El principio de independencia en sus asuntos —menciona el profesor Carlos Corral— y en su orden no significa un desconocimiento de estos por parte de los Estados. Lejos de ello, se les tiene en cuenta, se les respeta, e incluso, se les protege de forma especial y se busca su coordinación²³⁵.

Ahora, puede pasar que el Estado, en uso de su poder temporal, mande cosas que sean diametralmente opuestas a los valores sentados por Jesucristo y promovidos por la Iglesia, como sucede hoy en día con el tema del aborto, que entra en franca y absoluta contraposición con el principio del respeto a la vida y dignidad del no nacido. Estos escenarios crean para el fiel una contraposición interior de conciencia: o bien obedece al gobernante civil, desoyendo los mandatos de la Iglesia, o bien se mantiene

²³³ Este principio se ha ignorado en las grandes persecuciones de algunos gobiernos civiles que, bajo la bandera del Laicismo, han violentado los derechos de la Iglesia por no reconocer su naturaleza y su soberanía espiritual. Casos se han dado en la historia en que un gobierno se ha sentido competente hasta para decidir sobre el culto a Dios y la administración de los sacramentos, algo que va incluso es contra del principio de la laicidad.

²³⁴ "La soberanía temporal permanece real. Una de las peores ilusiones modernas es imaginar que en este aspecto no hay soberanía, libertad o independencia, sino absolutas. De este modo ningún hombre sería libre, y ningún hombre sería rey, si no fuera Dios". MARITAIN, Jacques, *La Primacía de lo Espiritual*, Op. Cit., Pág. 26.

²³⁵ CORRAL, Carlos, *El Ordenamiento Europeo en materia religiosa y su incidencia en el ordenamiento español actual, dentro del Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado*, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1980, Pág. 219.

firme en sus deberes hacia Dios, ganándose las sanciones que civilmente se le puedan imponer. Es un dilema que tiene como sujeto al ser humano, y obliga a dos partes de su naturaleza, temporal y espiritual, a entrar en conflicto.

Como ya se analizó, la Iglesia Católica, no es una institución que crea doctrina *ex nihilo*, o que inventa, dependiendo de la moda, nuevas disposiciones que considera buenas para las nuevas tendencias. La Iglesia es, en cambio, la Tutora de la Ley Natural, es decir, la encargada aplicar a cada tiempo las verdades absolutas depositadas en la revelación, y guiar a las personas según los lineamientos entregados por Jesucristo. La Iglesia, así considerada, no aplica su voluntad propia al orden natural, sino que custodia y vela las verdades de fe, a fin de advertir en base a ellas sobre los peligros que puedan tener las almas para alcanzar sus objetivos espirituales.

Estas son algunas de las cuestiones que aclara el Sumo Pontífice León XIII, cuando refiriéndose a los errores y daños del "encadenamiento" de la Iglesia al orden civil en manos de los gobiernos liberales, en su encíclica *Immortale Dei* enunció:

No hay más que un camino para llegar al cielo, al que todos tendemos: la vida virtuosa.

Por ello, error grande y de muy graves consecuencias es excluir a la Iglesia, obra del mismo Dios, de la vida social, de la legislación, de la educación de la juventud y de la familia. **Sin religión es imposible un Estado bien ordenado.** Son ya conocidos, tal vez más de lo que convendría, la esencia, los fines y las consecuencias de la llamada moral civil. La maestra verdadera de la virtud y la depositaria de la moral es la Iglesia de Cristo. Es ella la que defiende incólumes los principios reguladores de los deberes. Es ella la que, al proponer los motivos más eficaces para vivir virtuosamente, manda no sólo evitar toda acción mala, sino también domar las pasiones contrarias a la razón, incluso cuando éstas no se traducen en las obras. Querer someter la Iglesia, en el cumplimiento de sus deberes, al poder civil constituye una gran injuria y un gran peligro. De este modo se perturba el orden de las cosas, anteponiendo lo natural a lo sobrenatural. Se suprime, o, por lo menos, se disminuye, la afluencia de los bienes que aportaría la Iglesia a la sociedad si pudiese obrar sin obstáculos. Por último, se abre la puerta a enemistades y conflictos, que causan a ambas sociedades grandes daños, como los acontecimientos han demostrado con demasiada frecuencia²³⁶.

Así, éste es un debate que ha existido desde el propio apareamiento de la Iglesia, y tiene tantas aristas como conflictos han existido a su alrededor. El conflicto entre lo religioso y lo estatal se presenta de esta manera como una situación indeseable en cualquier sociedad, que pone en confrontación a dos aspectos íntimos e innatos del ser

²³⁶ LEÓN XIII, S.S., *Encíclica Immortale Dei*, Op. Cit.

humano, el ámbito espiritual y el temporal, y que ha sido causa de tristes atropellos de la autoridad civil en contra de la fe.

Contra la separación laica así entendida, la doctrina moderna, eclesiástica y secular, ha promovido el principio de cooperación o coordinación entre ambas esferas dentro del ámbito estatal y jurídico, como un medio para promover la actividad de las dos sociedades, Iglesia y Estado, cada una dentro de su propia esfera, pero conscientes de la mutua y positiva interacción que se hace necesaria por las condiciones metafísicas del ser humano.

3.2. Consideraciones para el Laicismo dentro del Estado moderno.

3.2.1. Laicismo y Catolicismo

Después de dos milenios de avatares y cambios dentro de la concepción de Estado en occidente, y la distinta posición que los gobiernos han tomado respecto del fenómeno religioso de su pueblo, (particularmente con la Iglesia Católica), naturalmente ha hecho que el concepto de Laicismo llegue a nosotros con tintes propios de nuestro siglo.

Por el enfoque del presente estudio, no corresponde analizar a detalle las múltiples y nuevas doctrinas que se han enfocado al estudio del Estado Laico desde el constitucionalismo y la ciencia política, sino que se abarcará la cuestión del Laicismo estatal desde la óptica de la filosofía del derecho, y dentro de ella, algunos principios que no se pueden dejar de tenerse en cuenta para la armónica convivencia entre las sociedades espiritual y terrena.

El Laicismo dentro del Estado, o simplemente el Estado laico, como ahora se trata de aplicar, es una categoría que sostienen la gran mayoría de constituciones en el mundo moderno, y que ha tratado de aplicarse en occidente, con mayor o menor fuerza, desde finales del siglo XIX e inicios del XX. La no confesionalidad, la neutralidad religiosa o el secularismo estatal son solo algunas formas en las que el Laicismo se ha materializado dentro de los Estados modernos para significar, de manera más o menos marcada, la separación entre el Estado y las diferentes expresiones religiosas.

Los procesos paradigmáticos del Laicismo dentro de la historia, con la Revolución Francesa a la cabeza, han servido como prueba de esto, pues han tratado —en muchos casos, con éxito— de disminuir la presencia de la Iglesia Católica dentro del Estado y la

sociedad, a veces llegando a violentar los derechos de los fieles y religiosos, y sin mostrar mayor limitación las demás religiones. La revuelta francesa de 1789, por ejemplo, a pesar de que ejerció presión sobre toda expresión religiosa que no sea de carácter racionalista, presentó contra la Iglesia Católica un acoso insondablemente más fuerte que contra las demás religiones que existían en Francia, llegando incluso a crear tipo penales contra sacerdotes católicos y a guillotinar religiosas, entretanto otras creencias recibieron hasta cierto apoyo del régimen revolucionario, como es el caso de los hugonotes.

La cuestión incluso toma un actual y renovado interés por la gran cantidad de personas que hasta el día de hoy se declaran católicos dentro de los países de occidente, específicamente en la gran mayoría de Europa, y más acentuadamente en América, excepto Estados Unidos y Canadá²³⁷. Tal realidad se hizo patente, por ejemplo, en el marco de la creación de la Constitución Europea del año 2004, donde uno de los puntos de fuerte debate fue la iniciativa de reconocer las raíces cristianas que tiene el viejo continente, refiriéndose con ello a la obra de la Iglesia desde caída del Imperio Romano. Abriéndose en dos bandos los Asambleístas europeos, para algunos significaba romper con el principio laico sobre el cual se pretendía sentar la legislación de la Unión Europea, mientras que para otros no significaba más que reconocer lo obvio, partiendo de un análisis objetivo social e histórico de Europa²³⁸.

Tal realidad sociocultural de nuestras sociedades hace que los Estados modernos de Occidente, a pesar de declararse laicos, deban convivir con las raíces cristianas de su pueblo, respetando en toda su gama las expresiones de fe que se realicen, sobre todo dentro del espacio público. Se trata en este sentido de entender el fenómeno religioso no como un mal al que hay que combatir, sino como una condición que radica en el pueblo directamente y que el Estado deberá asumir, entender y respetar. Por ello, no basta que el Estado mire apáticamente lo religioso, considerándolo como uno de los tantos fenómenos que se pueden encontrar en una sociedad, sino deberá tomar las políticas necesarias para que los ciudadanos vivan su fe sin ningún detrimento. Este será un desafío permanente para cualquier sociedad humana. Como menciona Domingo Moratalla: "Más allá de la constatación de la presencia de las religiones como hecho

²³⁷ GÁMEZ, Carlos, *Católicos en el Mundo*, <http://www.20minutos.es/graficos/catolicos-en-el-mundo-43/0/>, acceso: 24 de julio de 2013.

²³⁸ VARO, Francisco, *Constitución europea y raíces cristianas*, <http://www.unav.es/noticias/opinion/op130903.html>, acceso: 24 de julio de 2013.

social, habría que tomárselas en serio al plantearse su razonabilidad y afrontar el desafío cognoscitivo que ello lleva consigo²³⁹.

Realizando un enfoque más cercano al Catolicismo, a esto se le ha de sumar la distinción entre las esferas temporal y espiritual, que ya vimos anteriormente, en virtud de la cual el Estado y la Iglesia deberán contar con la libertad necesaria para alcanzar sus fines propios. De tal manera, reconociendo el Estado la necesidad imperante que sus ciudadanos tienen de culto religioso y de alimentar su ámbito espiritual, deberá proveer las condiciones necesarias para que la Iglesia cumpla con tales fines.

La convicción de un pueblo católico en los diversos Estados modernos, y la complejidad y naturaleza de la Iglesia de Roma como sociedad soberana e independiente, ha hecho que los gobiernos actuales admitan el fenómeno católico con especial cuidado²⁴⁰, y tiendan a normarlo con mayor prolijidad del que podrían tener respecto a otras confesiones religiosas, ya sea por la precaria organización o naturaleza de éstas, o por el hondo bagaje católico que sostienen hasta ahora nuestros pueblos, especialmente en Latinoamérica²⁴¹.

Esta realidad se ha reflejado en algunos lugares del mundo occidental, dentro del cual se ha reconocido la preponderancia que tiene el Catolicismo sobre las demás confesiones religiosas, en primer lugar por el enraizamiento de la misma con la personalidad de un pueblo, y segundo por la propia naturaleza y organización que tiene la Iglesia, que le permite colaborar y liberar de ciertas cargas al Estado, como educación y salud pública.

Por solo nombrar un caso, el artículo 16 de la Constitución Española establece en su tercer párrafo el Laicismo que mantendrá en Estado, y, sin embargo, el momento de hablar de la cooperación con las distintas confesiones religiosas, a la única que hace especial mención es al Catolicismo, reconociendo, si bien de manera tácita, cierta preponderancia de esta religión sobre las demás por motivos de cooperación. Menciona la constitución:

²³⁹ DOMINGO MORATALLA, A., *Las fuentes Morales de la ciudadanía activa, Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral*, Madrid, Ed. Veritas, 2006.

²⁴⁰ Constituciones de Occidente, como la de Hungría, reconocer en su texto las raíces cristianas de su pueblo, así como la Carta Magna de Argentina llega a conocer en su artículo segundo que el "Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano". *Constitución de la República Argentina*, <http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/capitulo1.php>, acceso: 24 de julio de 2013.

²⁴¹ La identificación de Latinoamérica con el Catolicismo ha sido resaltado por la propia cúpula eclesiástica. Desde que S.S. Pablo VI denominara en 1968 a toda América como "el continente de la Esperanza", los demás pontífices se han ratificado en ver a este territorio como el bastión donde actualmente se concentra y vive más fervientemente la fe, ante la decaída espiritual que ahora vive un continente más tradicionalmente católico como Europa. CARRIQUIRY LECOUR, Guzmán, *América, el Continente de la Esperanza, bajo la luz de la Spe Salvi*, <http://es.catholic.net/laicos/466/991/articulo.php?id=39160>, acceso: 27 de julio 2013.

Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones²⁴².

En este caso, a pesar de la oposición de algunos grupos de izquierda que consideraron esto como un retroceso dentro del Laicismo estatal, el texto fue aprobado por la mayoría de assembleístas, que afirmaron que este párrafo solamente reconocía un hecho evidente, es decir, la importante presencia de la Iglesia Católica dentro de la sociedad española, ya sea en su asistencia social —principalmente en temas como la educación, la medicina o la atención a sectores necesitados—, o como la fe mayoritaria de su pueblo, que bordeó el 72% para el año 2013²⁴³, sin nombrar la indiscutible marca que dejó la Iglesia dentro de la historia española.

De esta forma, se evidencia dentro del clima político actual una nueva manera de percibir el Laicismo estatal, que si bien guarda varios principios sentados desde la Revolución Francesa, ya no ha mostrado su parte más feroz, dejando la represión política y armada de los Estados que trataban de sacudirse de su herencia católica como si se tratara de alguna plaga, para mutar en un tipo de relativismo social, que más bien busca disminuir la verdadera naturaleza de la Iglesia a un asunto privado de cada persona, un tipo de pasatiempo piadoso, como cualquier otro, que puede guardar un ciudadano en ejercicio de su libertad.

3.2.2. El Fundamentalismo Laico

El Fundamentalismo Laico, en principio, puede parecer una antinomia, pues el fundamentalismo generalmente se refiere a la aplicación fanática de los principios de una religión a las esferas externas de un individuo o de un Estado; sin embargo, justamente como un símil, la doctrina actual ha asentido en tomar este término para mostrar la aplicación radical —a veces irracional— del principio de separación entre Iglesia y el Estado, que en ocasiones parecería una búsqueda de cierta “purificación social” de todo fenómeno religioso. Como se analizó anteriormente, se trató de concebir a un Estado opuesto a lo religioso, mirando a las expresiones de fe —especialmente al Catolicismo— como un tipo de superstición que debía ser eliminada de la sociedad.

²⁴² Constitución del Reino de España, http://www.lamoncloa.gob.es/NR/rdonlyres/79FF2885-8DFA-4348-8450-04610A9267F0/0/constitucion_ES.pdf, acceso: 28 de julio de 2013.

²⁴³ Religión en Libertad, *Datos del CIS: menos católicos, pero más practicantes*, <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=20663>, acceso: 01 de agosto de 2013.

Esta tendencia de separación radical, lejos de favorecer la libertad del pueblo y una verdadera neutralidad respecto de lo religioso, produjo realmente un nuevo tipo de confesionalismo estatal, en el cual no cabía más creencia que la del Estado, que tomaba como política que lo religioso debía ser oprimido y expulsado de la esfera social. De esta manera, con todo un aparato estatal guiado a evitar la propagación de lo religioso, se sobrepasó en muchas ocasiones el límite de la neutralidad o indiferencia que la mayoría de veces enarbolan los Estado laicos, para llegar a una auténtica “beligerancia antirreligiosa”, tratando de imponer en contra de los fieles un esquema contrario a su fe y su libertad espiritual, “desconociendo los derechos de las minorías, e incluso, en no pocas ocasiones, de la misma mayoría”. Así, en el fondo, lo que se llevaría a cabo es “una auténtica confesionalidad agnóstica del Estado”²⁴⁴, originando de raíz un desconocimiento a la función y naturaleza de la Iglesia Católica²⁴⁵.

Los ejemplos que hemos señalado en los capítulos pasados, más el que ecuatoriano que analizaremos en el próximo, se vuelvan arquetípicos de esta lamentable situación, en la cual el Estado, guiado entre las redes de un gobierno irreligioso, aún bajo la bandera de la libertad y la tolerancia, ignora la esfera propia de las expresiones religiosas que llevan sus ciudadanos.

La consecuencia es perjudicial, pues como anuncia Navarro Valls, no sería más que una “nueva forma de intolerancia, que marginaría del torrente circulatorio de la sociedad a ciudadanos cuya aportación es cada vez más valiosa para el Estado”²⁴⁶.

Este concepto topa en el fondo las consecuencias que trae la absoluta separación entre la Iglesia y el Estado, y la malentendida función que éste sobre el ámbito espiritual de las personas. De esta manera, el Estado no muestra indiferencia respecto del fenómeno religioso de su pueblo, sino que toma un rol activo para influenciar en esta esfera, reacomodando, bajo una perspectiva laica, cómo se debería realizar la profesión de fe de cada persona y cómo no.

²⁴⁴ FERNANDEZ MIRANDA, A., *Estado laico y libertad religiosa*, tomado de la Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1978, págs. 8 y ss.

²⁴⁵ El profesor Carlos Corral mencionó al respecto: “(...) La separación no se concibe como desconocimiento radical, sino que se debe acentuar de la recíproca independencia en que cada una de ambas comunidades, desde sus respectivas posiciones, se reconocen destinadas al servicio de la persona humana y, por ende se ven precisadas a buscar, en favor de ésta mutua cooperación” CORRAL SALVADOR, Carlos, S.J. *El Sistema Político Religioso Español: Principios, Realidad y Valoración, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina*, Op. Cit., Pág. 139.

²⁴⁶ NAVARRO VALLS, R., tomado de su intervención en la Conferencia Internacional Consultiva sobre Educación Escolar en relación con la libertad de religión y de convicciones, la tolerancia y la no discriminación, celebrada en Madrid en 2001: La libertad religiosa en la Educación escolar, Madrid, Ministerio de Justicia, 2002, Págs. 383 y 382, citado por OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2009, Pág. 16.

En este sentido, como bien acota Andrés Ollero, la acción del Estado acabará resultando **“más que neutra, neutralizadora de toda posible proyección de lo religioso sobre el ámbito público”**²⁴⁷.

No tiene sentido —refuerza el español García-Santesmases— apostar por un modelo laico donde la religión queda reducida a la conciencia individual y donde el espacio público sea espacio incontaminado porque no aparece ningún símbolo religioso. (...) Seguir aferrados a la tesis de que es preferible que la religión no tenga expresión pública es un imposible político. El problema no es si tiene expresión pública sino cuál²⁴⁸.

Se comienza a percibir de esta manera —al menos formalmente— un avance dentro de la concepción del Laicismo estatal, que de mirarse como un principio de “no contaminación” dentro de los regímenes liberales pos-revolucionarios, ahora trata de encaminarse a la neutralidad del Estado respecto a lo religioso.

Por esto varios publicistas han visto la contraposición absoluta entre la Iglesia y el Estado como un anacronismo antirreligioso que ya se ha superado en la mayoría de sus partes, pues supone un grave detrimento a la libertad humana en uno de sus ámbitos más delicados, el religioso.

El mismo Habermas, desde un espectro sociológico, reconoce en esta estructura liberal del Estado una desproporcional carga a los ciudadanos creyentes, que en esta lógica deberían duplicar esfuerzos para dividir en sus mentes los dos ámbitos naturales al ser humano, el espiritual y el temporal, viviendo su fe en privado, pero orillados a actuar agnósticamente en lo público, un gravamen que no será exigido a los ciudadanos no creyentes. Este modelo, en consecuencia, dice el filósofo alemán, “incurre en una contradicción cuando imputa por igual a todos los ciudadanos un *ethos* político que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas entre ellos”²⁴⁹.

La falta de una visión integral, incluso metafísica de la persona, provocará que un Estado laico fundamentalista vea la práctica de la religión como algo nocivo al bien público, pues afectará al ambiente ateizante que deberían tener las calles y avenidas.

²⁴⁷ OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Op. Cit., Pág. 17.

²⁴⁸ El autor así lo reconoce, a pesar de la línea marxista que mantiene en el campo ideológico. GARCÍA-SANTESMASES, Antonio, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, págs. 142 y 141.

²⁴⁹ “Se impone, por una parte, a los ciudadanos creyentes la notable exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas; pero a la vez que se estipula esa obligada traducción civil de las razones religiosas, se atribuye por otro lado una precedencia institucional a las razones de los agnósticos, con lo que se exige a los ciudadanos creyentes un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos creyentes” HABERMAS, Jürgen, *La Religión en la esfera pública, en Entre Naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, Págs. 137 y 144.

Para este tipo de Estados, Laicismo será expulsar a la religión del ámbito público, aceptándola solamente como un pasatiempo privado en el que puedan entretenerse sus ciudadanos.

La Libertad Religiosa, en este sentido, no se debe contemplar como una asunto que atiende en privado a cada sujeto, pues la libertad para expresar su creencia tan solo en privado resultaría una de los más grandes atropellos a la libertad de culto y de conciencia dentro de un pueblo; en las palabras de Taparelli, una seña de decadencia social. En su lugar, la libertad de culto ha de ser extensa, suficiente para que el ciudadano exteriorice su fe con tranquilidad, como una actividad que merece un altísimo respeto de parte del Estado por constituir una expresión auténtica se su realización en el plano espiritual del ser humano.

Con este ámbito extenso de protección —advierte el profesor alemán Dieter Lorenz—, el ejercicio de la religión no queda limitado a la esfera privada (“el derecho a rezar en el gabinete, recogidamente”) sino que garantiza el actuar religioso también precisamente en el terreno público y con su eficacia pública. Con ello, el derecho fundamental de la Libertad Religiosa adquiere una calidad adicional, en concordancia con un desarrollo del todo general de la dogmática del derecho fundamental moderno.

Pues que no se limita ya a un derecho de defensa negativo frente a intervenciones estatales, sino que se orienta, al mismo tiempo, positivamente hacia la realización de la decisión religiosa²⁵⁰.

Así, es natural que la búsqueda de un Estado laico —dejando de lado los apasionamientos de ideologías agnósticas y anticlericales tan comunes en el siglo XIX—, se caracterice por la búsqueda un balance que permita a sus individuos vivir en conciencia y libertad sus creencias. Lo razonable sería que, sin medias tintas, el Estado respete y coopere con la creencia de su pueblo, más cuando las raíces religiosas del mismo sean parte esencial de su personalidad.

Se hace estribar la laicidad en que, en materia religiosa, en Estado sea y actúe sólo como Estado, no pudiendo en consecuencia ni coartar, ni sustituir la fe religiosa. Esto modificaría el sentido que la laicidad tenía en su planteamiento decimonónico, que llevaba a entenderla como declaración estatal de agnosticismo, indiferentismo o ateísmo; esto la convertiría claramente contraria al principio de la Libertad Religiosa, al suponer cuando menos, una concurrencia del Estado junto a las actitudes de fe de los ciudadanos²⁵¹.

²⁵⁰ LORENZ, Dieter, *Las Relaciones entre Estado e Iglesia en la República Federal de Alemania, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina*, Op. Cit., págs. 216 y 217.

²⁵¹ OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Op. Cit., Pág. 67.

3.2.3. Principio de cooperación positiva

Así, la doctrina moderna señala como uno de los vicios capitales dentro del Laicismo estatal, el entrometimiento del Estado dentro de las funciones religiosas, pues, en el mínimo de los casos, representaría una extralimitación dentro de las funciones naturales de su esfera, que terminaría por entorpecer la mutua coordinación que el gobierno civil debe tener con lo religioso para beneficio de sus ciudadanos. Al respeto que debe primar de parte del Estado a la fe de sus ciudadanos, se le debe sumar la aconfesionalidad religiosa, que ahora se establece en la gran mayoría de constituciones modernas como fruto de las legislaciones liberales del siglo XIX, y que trata de evitar que el Estado se declare abiertamente favorable a una religión, reconociéndola como propia.

Ahora, para comenzar a analizar el tema que nos ocupa, es prudente advertir uno de los vicios que se han hecho notar a partir del aconfesionalismo estatal de los últimos años. El excesivo afán para que el Estado no tenga acercamiento o lineamientos religiosos, temiendo que por simples deferencias hacia la Iglesia se comprometa la no confesionalidad, ha llevado en algunos casos a una total incomunicación entre las autoridades civil y religiosa, al punto de volver impermeables los órdenes espiritual y temporal, volviendo, nuevamente, al Estado que trata lo religioso con apatía e indiferencia. Por ponerlo de algún modo, el exceso de escrúpulos en conservar la no confesionalidad del Estado, ha empujado a algunos gobiernos a ver lo religioso con completo desinterés, evitando cualquier tipo de colaboración entre ambos órdenes.

Contra esto, varios tratadistas contemporáneos han tratado de revitalizar e insistir en el principio de cooperación o coordinación que debe existir entre el Estado y el ámbito religioso, como una manera de precautelar y promover positivamente la libertad de conciencia y culto que tienen sus ciudadanos. De tal manera, el gobierno deberá preocuparse de que sus ciudadanos puedan exteriorizar adecuadamente sus principios espirituales como expresión legítima de su fuero interno, de manera doméstica y —sobre todo— de manera pública y extendida.

En este sentido, uno de los principios que debe observar el Estado en nuestros días, es que la laicidad o la no confesionalidad del mismo, no se dio con el fin “de hacernos libres de la religión, sino más bien de hacernos oficialmente libres para la práctica de la religión”²⁵².

²⁵² NAVARRO-VALLS, Rafael, RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Laicismo y Constitución*, México, Editorial Fontamara, 2010, Pág. 127

En este esquema, podemos decir que la primera y fundamental condición es el absoluto respeto del Estado hacia las instituciones eclesíásticas, tanto en su organización y actividades propias por su naturaleza espiritual, cuanto en las actividades que realiza dentro de la sociedad como extensión indirecta de su actividad pastoral (aquí entraría, por ejemplo, la asistencia social eclesíástica).

En un segundo aspecto, respecto al pueblo católico, la cooperación propone escenarios más democráticos para el debate, en el cual las opiniones de los ciudadanos fieles que se funden en convicciones y preceptos religiosos —dado en respeto a su libertad de conciencia—, han de valer tanto como los demás sectores sociales, y han de ponderarse positivamente en la medida en que representen criterios mayoritarios dentro de la misma sociedad. De esta manera, no basta que el Estado se “lave las manos” respecto a los criterios ciudadanos que se funden en convicciones y criterios manifiestamente religiosos, argumentando la laicidad del Estado. Por el contrario, mismo al amparo del esquema laico, no se debe minimizar la importancia que el ámbito religioso realmente ocupa dentro de la sociedad²⁵³, ignorando a conveniencia el derecho que tienen sus ciudadanos para hacer valer su fe ante la sociedad.

Hay que admitir que determinados problemas, precisamente por no ser intrascendentes, afectan tanto a la política como a la religión y preocupan tanto al ciudadano como al creyente. Lo que no tiene mucho sentido es pretender tapar la boca al ciudadano por el hecho de ser creyente, o a la jerarquía por ocuparse de cuestiones que preocupan al ciudadano. Así parece estar ocurriendo en la opinión pública cuando se plantea la defensa de la vida humana prenatal, la libre elección de centros escolares o la protección de la familia monogámica y heterosexual²⁵⁴.

La cooperación mal podría entenderse como un antónimo de Laicismo, pues lo que busca en el fondo no es la fusión de las autoridades temporal y eclesíástica, sino la eficiente cooperación entre ambas, para beneficio sus ciudadanos creyentes, que en varios casos —como el Ecuador— pueden ser la gran mayoría de personas.

Así los han visto también algunas cortes Europeas, avalando que la laicidad y la neutralidad religiosa no llevan ningún impedimento para que el Estado coopere abiertamente con lo religioso para el cumplimiento de sus fines sociales. A saber: la Corte Constitucional Italiana, en su sentencia 203/1989, “expresamente proyecta una actitud

²⁵³ En países como el Ecuador, de tradición y mayoría católica, ha de observarse con especial cuidado el *ratio peccati* que se pueda encontrar en las actuaciones del gobierno, que conllevan incluso la obligación de la jerarquía y los fieles ponderen más el ámbito espiritual que el terreno.

²⁵⁴ OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Op. Cit. Pág. 18.

positiva de la noción de laicidad” afirmando que “implica no indiferencia del Estado ante las religiones sino garantía del Estado para salvaguarda de la Libertad Religiosa”²⁵⁵; de igual manera, el Tribunal Constitucional Federal de Alemania, en sentencia del 2007, manifiesta que “La obligada neutralidad religiosa e ideológica no debe ser entendida como separación distanciadora en el sentido estricto sino como una actitud (o posicionamiento) abierta y omnicompreensiva de promoción de la Libertad Religiosa”²⁵⁶.

En este sentido, un Estado laico podría perfectamente brindar a lo religioso un *favor iuris* parecido al que da a otros sectores que merecen especial atención dentro de la sociedad, como la cultura o el arte.

Ello resultaría compatible con un fomento de carácter positivo, no falto de precedentes en el derecho comparado, que llevaría a aplicar al factor religioso in favor iuris similar al que llevaría el arte, el ahorro, la investigación, el deporte, etc. Lo contrario no sería muy compatible con el tener en cuenta; ‘no tiene en cuenta quien prescinde, quien ignora, quien no se da por enterado’²⁵⁷.

Evidentemente, se debe aclarar que con esto no se pretende disminuir en ningún sentido la religión a los lícitos esparcimientos que puede tener una persona dentro de su ámbito privado, pues el valor metafísico que tiene lo espiritual para el creyente eleva el valor de su libertad de conciencia a un grado fundamental dentro de la dignidad humana. Lo que se pretende destacar es que, si el Estado brinda un especial fomento a ciertas actividades que alejan de los vicios a la ciudadanía, cuanto más deberá cooperar con la Iglesia, que promueve abiertamente la práctica de la virtud y los valores cristianos en la sociedad, y que cuenta con un aparataje interno e independiente para realizar tales labores dentro de la sociedad.

A esto también se le deberá sumar el hecho de la gran mayoría que representan los creyentes dentro del mundo actual, especialmente dentro de América Latina y África, donde la media de personas que se definen como cristianas se encuentra alrededor del 80%²⁵⁸. El Estado, de esta forma, deberá entender el ámbito espiritual de las personas en su profundidad e importancia, y, por así decirlo, tomarse en serio la existencia de Dios.

²⁵⁵ *Guirisprudenza Costituzionale, Considerazioni critiche sul principio supremo di laicità dello Stato alla luce dell’esperienza giuridica contemporanea*, tomado de NAVARRO-VALLS, Rafael, RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Laicismo y Constitución*, Op. Cit., Pág. 123.

²⁵⁶ La referencia oficial completa es: BVerfG, 1 BvR 2780/06 vom 15.3.2007, Absatz-Nr.(1-49), en http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk20070315_1bvr278006.html, Ibídem, Pág. 124.

²⁵⁷ OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Op. Cit. Págs. 67 y 68.

²⁵⁸ La encuestadora WIN-Gallup International realizó en el año 2012 un esquema de creyentes y ateos dentro del mundo, dentro de los cuales lanzó a América Latina y África como las regiones con más creyentes del mundo, ambos con mayoría cristiana. Llama la atención que entre los países más religiosos ya no se encuentren los de mayor tradición cristiana, como Francia

Para ello, desde lo lusfilosófico, se deberá buscar una correcta comunicación entre lo espiritual y lo temporal, que sobrepase y replantee arcaicas contraposiciones entre fe y razón, que pretendían reducir lo religioso únicamente a un tipo de superstición con el cual el pueblo convivía²⁵⁹. Enmarcándolo al desarrollo histórico del Derecho Natural, significaría superar el Racionalismo exacerbado nacido de la ilustración que tanto pretendió negar lo sobrenatural por carecer de fundamento científico, y, en su lugar, fundamentarse en el lusnaturalismo Ontológico, donde la fe y la razón son partes integrantes de un mismo sujeto, que deben colaborar mutuamente para su realización terrena y espiritual.

Varios sectores de la doctrina española, como Andrés Ollero o Rafael Navarro Valls, proponen que la cooperación, cuando se trate del Estado respecto a varias confesiones religiosas, debe responder a fundamentos objetivos y razonables que permitan valorar las religiones con las cuales se pueda colaborar prioritariamente, pues no todas ofrecerán las mismas condiciones, valores y estructuras para ayudar a los fines propios del Estado y el bien común de la sociedad. Así, no hay que sorprenderse si se afirma que en países de tradición católica, donde la Iglesia todavía tiene una fuerte presencia social, se puede cooperar mejor y en mayor medida con Ésta que con otras confesiones religiosas.

De esta manera, si bien en la gran mayoría de Estados modernos se promueve formalmente la Libertad Religiosa y el igualitarismo entre las religiones, el espectro social y el contenido de las diferentes religiones nunca serán absolutamente iguales.

Cabe preguntarse “¿En qué medida una positiva cooperación no se convertirá en inevitable fuente de desigualdades?”²⁶⁰. Ahí la importancia de que la cooperación del Estado con las confesiones religiosas se deba fundamentar en criterios razonados y objetivos, evitando que una ponderación igualitaria entre ellas desemboque en un discrimen ilógico.

o España, sino otros como Ghana (con 96% de creyentes principalmente cristianos), lo sigue Nigeria (93% principalmente musulmanes y cristianos), en tercer lugar está Armenia (92% principalmente cristianos), además de Perú (85%, mayoría cristiana) y Brasil (85% de mayoría cristiana). Los no creyentes en el mundo representan un porcentaje bajo (si bien ha subido en los último cinco años), con alrededor de 7% de 57 países encuestados, y cuyos únicos bastiones serían China en primer lugar (con 47% de ateos), Japón (31%), República Checa (30%). Acontecer Cristiano, *Ránking de países más religiosos y más ateos del mundo*, <http://www.acontecercristiano.net/2012/08/ranking-de-paises-mas-religiosos-y-mas.html>, acceso: 21 de agosto de 2013.

²⁵⁹ Habermas también critica este prejuicio positivista, en el cual cabe preguntar si existe en “la ciencia moderna una práctica que puede explicarse completamente por sí misma y comprenderse en sus propios términos y que determina performativamente la medida de todo lo verdadero y falso”. HABERMAS, Jürgen, *La Religión en la esfera pública, en Entre Naturalismo y religión*, Op. Cit., págs. 155.

²⁶⁰ OLLERO, Andrés, *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Op. Cit. Págs. 67 y 68.

La cooperación absolutamente igualitaria del Estado con todas las expresiones religiosas que aparezcan en su territorio se vuelve algo inviable, en tanto significaría neutralizar de por sí los beneficios que se pueda obtener de la propia cooperación, igualando hacia abajo la variedad de expresiones religiosas que puedan existir al interior de la sociedad. Y es que no sería sensato valorar exactamente igual a religiones que promueven la castidad, la verdad y la dignidad humana, a otras que fomentan la poligamia, la superstición y el egoísmo, o a otras que simplemente se han convertido en sociedades de comercio que usan la fe como medio de propaganda; no sería lógico darle el mismo trato a religiones que empapan la personalidad e historia de una sociedad, que a otras que cuentan apenas un puñado de adeptos.

No se trata de igualar por igualar la situación de las confesiones religiosas, sino reconocer los hechos sociales, respetando las creencias mayoritarias de los ciudadanos, fruto de su libre voluntad, y consecuentemente previsiblemente desiguales²⁶¹.

Así, parte importante del principio de cooperación es que el Estado asuma con madurez e imparcialidad el papel que las confesiones religiosas tengan dentro de su sociedad, concediéndole a cada una el papel objetivamente tengan en la misma. No es extraño, por tanto, que nos refiramos a la Iglesia Católica como la más representativa dentro de Latinoamérica y Ecuador, y la que, por las condiciones formales y sustanciales que le son propias, merecerá especial cooperación de parte de tales Estados.

Fuera de ideologías anticlericales, se trata simplemente de darle al Catolicismo la posición histórica y social que forjó en tales territorios, y que hasta ahora la sostienen como la principal expresión religiosa en países como el nuestro. Esta realidad —que se puede aplicar en mayor o menor medida a todos los países sudamericanos— determinará el grado de cooperación que el Estado debe mantener con Ella como religión mayoritaria del pueblo. De tal manera, no trataría de anular la colaboración con otras confesiones religiosas, sino ponderar en justa medida las condiciones que ofrece la Iglesia para merecer una colaboración especial.

La cooperación en mayor proporción mayor con la Iglesia Católica, que se dibuja para sociedades como la ecuatoriana, puede verse fundamentada desde varias perspectivas.

Internamente, por ejemplo, se debe tomar en cuenta la naturaleza y condiciones propias de la Iglesia desde su contenido, definido por Jesucristo en el Evangelio y la Tradición Apostólica, principalmente los valores que fomenta para la vida en sociedad, como la solidaridad, la caridad y el respeto a la dignidad humana. También ha de resaltarse la organización territorial que tiene la Iglesia, capaz de cubrir grandes

²⁶¹ Ibídem. Pág. 111.

extensiones sin ayuda del Estado, y que forma una plataforma propicia para que cualquier tipo de cooperación tenga eco en todo el país. Además, la presencia del Sumo Pontífice como autoridad capaz de representar universalmente a los católicos facilita que cualquier tipo de acuerdo logrado con el Estado se comunique y aplique efectivamente por el clero y fieles de determinado territorio.

Adicionalmente, la Iglesia cuenta con una clara fortaleza de su propia autoría, que incluso, si se considera independientemente, ya la haría merecedora a una especial cooperación de parte del Estado: la asistencia social²⁶². Es la vocación hacia el prójimo que se ha mantenido dentro de la Iglesia desde su creación hasta nuestros días.

En los países de tradición católica, como el Ecuador, es común ver que casas asistenciales, hospicios u hospitales se encuentran a cargo de religiosos o religiosas católicos, o que los servicios sociales como dispensarios médicos, cajas de ahorro o fondos de solidaridad en parroquias rurales se encuentren concentrados en la Iglesia local, sin nombrar a la enorme cantidad de instituciones educativas católicas que se despliegan a lo largo y ancho del país, y que por varios siglos fueron los únicos promotores de la educación y cultura dentro del país. Bastaría con nombrar a nuestra Pontificia Universidad Católica del Ecuador, nacida y forjada en el seno de la Compañía de Jesús, que tantas satisfacciones ha dado a la República.

En otros países como España, la enorme cantidad de recursos que la actividad de la Iglesia Católica le ahorra al Estado, le debería hacer merecedora de mayores beneficios respecto a los que en realidad tiene, no solo por una natural retribución a sus servicios, sino también como un punto clave de la cooperación que debería existir con la religión que tanto alivia la actividad estatal.

El doctrinario español Navarro Valls, en la tarea de investigar el alcance del apoyo que la Iglesia le presta al país ibérico, determinó lo siguiente:

En la actualidad hay más de 1'800.000 alumnos escolarizados en centros concentrados, que pertenecen en su gran mayoría a centros de la Iglesia. En un centro concentrado cada plaza le cuesta al Estado 1.840 euros; la misma plaza en un centro público ronda los 3.517 euros. Si esta diferencia se multiplica por el total de estudiantes, sale una cifra de ahorro de más de 3.000 millones de euros. Si estas mismas cantidades se aplican a los 90 hospitales, 110 ambulatorios, 933 casas de ancianos, 284 centros para la tutela de la infancia, 2.833 centros asistenciales de otro tipo, etc. ¿de cuánto dinero

²⁶² Este aspecto, que en lo sucesivo trataremos con mayor cuidado, ha sido bandera de la Iglesia desde la antigua Roma. Basta con decir que ideas como hospitales, florecidos durante la primavera de los monasterios en Francia, o los hospicios que fueron fundados, mantenidos y promovidos por religiosas a lo largo de América Latina, principalmente en su etapa colonial, sin contar con la creación de escuelas, colegios y universidades en varios lugares del mundo, varias de las cuales hasta ahora se mantienen en los más altos sitios.

estaríamos hablando? En estos centros, por ejemplo, en el año 2004 se atendió a 2'500.000 personas. Teniendo en cuenta que la cantidad que este año (2010) obtendrá la Iglesia del Estado vía contribuyentes será de unos 144 millones de euros, se entiende la queja de la Iglesia Católica cuando se le acusa de situación privilegiada²⁶³.

El caso ecuatoriano no es lejano al español, donde la Iglesia Católica continua siendo hasta hoy la que más contribuye con asistencia social en numerosas áreas a lo largo del territorio nacional, con hospitales, dispensarios, farmacias, lugares de atención para indígenas, centros de atención especializada para minusválidos y leproso, centros de salud, hospicios, hogares de protección para ancianos y niños abandonados, centros para jóvenes en situación de riesgo, además de Instituciones educativas, guarderías, seminarios y programas de acción pastoral²⁶⁴. La considerable carga administrativa y económica que la Iglesia ahorra al Estado con su actividad social es uno de los principales motivos que la hacen beneficiaria de una cooperación mayor, que apoye su gestión y, por lo menos, alivie sus costos operativos, más si tomamos en cuenta que sus labores se motivan en un deber moral hacia la sociedad.

Así, acercándonos al caso ecuatoriano, hemos de tomar el contexto que compromete a nuestra nación con una raigambre profundamente cristiana, y que muestra que la Iglesia Católica ha estado en casi todos los procesos históricos y sociales relevantes del país. Tales ingredientes le darán especiales matices al estudio del Laicismo y la cooperación estatal en nuestro país, que obligan a darle un merecido protagonismo a la Iglesia dentro de la personalidad y religiosidad popular que hasta ahora se respira en los ambientes y costumbres del Ecuador.

²⁶³ NAVARRO VALLS, Rafael, *El Principio constitucional de cooperación Estado-Iglesia*, Madrid, Nueva Revista, 2008, Pág. 75.

²⁶⁴ La Iglesia mantiene servicios de asistencia a lo largo del país, por solo nombrar algunos, en Guayaquil el Asilo de Ancianos 'San José', Centro de Diagnóstico Josemaría (para Prevención VIH-SIDA), el programa de medicinas Munich, el Centro Sacerdotal 'Cardenal Friedrich Wetter'; en Machala: el Hospital la Esperanza; en Portoviejo el 'Centro Cardenal Wetter', que acoge a los niños hijos de reclusos; en Ibarra la Escuela 'Doménico Leonati'; en Quito el Centro María Madre de la Esperanza; en Cuenca, el Hospital Miguel León; en Santo Domingo el Centro de Recuperación Nutricional; en Tena el Hospital 'Stadler Richter'; en Puyo el Dispensario Médico Santa Narcisa de Jesús y el Centro de Formación Intipungo y en Ambato el Centro de Pastoral Social, solo contando las obras de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, es decir, sin considerar las obras en salud y educación de otras congregaciones religiosas. Además, debe contarse también los programas de ayuda económica para el desarrollo comunitario, como el UCADE, que se ofrece en todo el país para personas de escasos recursos. Arquidiócesis de Quito, <http://www.iglesiacatolica.ec/web/proyectos/ucade>; <http://www.arquidiocesisdequito.ec/index.htm>; <http://www.vidadelacer.org/index.php/noticer-2/eclesiales/285-arzobispo-de-munich-visito-obras-sociales-de-la-iglesia-en-ecuador>; acceso: 21 de agosto de 2013.

4. CAPÍTULO CUARTO

HISTORIA, DESARROLLO Y ACTUALIDAD DEL LAICISMO EN LA REPÚBLICA DEL ECUADOR

4.1. Ecuador: un país católico.

“Quitad a María y se desvanece y esfuma el alma de la Patria, porque Ella fue la filosofía suprema de la vida nacional y la esperanza de su porvenir”, es la conclusión del estudio del eminente preclaro jurisconsulto e historiador Julio Tobar Donoso²⁶⁵ al analizar la identidad y tradición del Ecuador desde su colonia hasta nuestros días.

El pueblo ecuatoriano se caracterizó desde su época colonial por un profundo Catolicismo, que iba desde el cualquier ciudadano en la calle hasta las primeras autoridades civiles. Desde la fundación de las primeras ciudades hispanas en territorio ecuatoriano, el sentimiento de un latente Cristianismo se materializó en todas las formas posibles. El caso de Quito es ejemplar. Fundada el 6 de Diciembre de 1534 por Sebastián de Benalcázar como un núcleo de evangelización y defensa dentro de las nuevas tierras conquistadas, es puesta desde su nombre bajo la advocación de San Francisco de Asís, una costumbre que se repitió durante toda la colonia con las nuevas ciudades fundadas. El primer escudo de Quito afirma este punto: concedido por el Emperador católico Carlos V en 1541, muestra un castillo de plata con una cruz de oro encima suyo, sostenida por un águila bicéfala, símbolo de la dinastía Habsburgo del Emperador; al borde de todo, un cordón de San Francisco de Asís, como una manera de graficar la entrega de la ciudad al este gran santo medieval. La misma ciudad tardó muy poco en llenarse de monasterios, y toda la sociedad a vivir en torno a ellos. Solo para 1575 (apenas 41 años después de su fundación) ya se encontraban asentados en Quito, con sus respectivos conventos e infraestructura, las comunidades de franciscanos, dominicos, jesuitas y uno de monjas de clausura, el de la Concepción. Jocosamente se solía decir en la época colonial que Quito tenía un sacerdote por cada feligrés.

Estos conventos no hicieron sino bogar por el bien espiritual del país, preocupándose además por llenar con progreso y educación los cimientos de la nueva nación que se levantaba. Personajes de la misma Iglesia lograron introducir de a poco a

²⁶⁵ TOBAR DONOSO, Julio, *La Iglesia Modeladora de la Nacionalidad*, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2006, Pág. 145.

la entonces Real Audiencia de Quito los mejores adelantos que el siglo XVI ofrecía. Tal es el caso del legendario Fray Jodoco Ricke que trajo a esta tierra el trigo, y junto, las más avanzadas técnicas de cultivo conocidas a la época, que en primera instancia beneficiaron a los indígenas que desde tiempos precolombinos se alimentaban en gran medida de sus cosechas. Productos que han servido de sustento a Ecuador y toda América hasta el día de hoy, también fueron innovaciones de clérigos que supieron potencializar las características de esta nueva tierra; tal es el caso del plátano, puntal de nuestra economía hasta ahora, y que fue traído a América por Fray Tomás de Berlanga, luego obispo de Panamá. Esto lo reconocen autores como Eugenio Espejo, que escribe: "(...) a los curas se debe el que, en las aldeas, se conozca el uso de algunos comestibles y el que se haya estimulado a los indios al conocimiento de su método de cultivar"²⁶⁶.

Esta tónica de progreso se extendió durante toda la Colonia y gran parte de nuestra era republicana, formándose dentro del seno de las instituciones cristianas los principales avances en ciencia y cultura, no solo religiosa. Una de las muestras más clara de este hecho es la ayuda que le prestó la Iglesia a la misión geodésica franco española de 1736, también conocida como geodésica, sin duda el evento cultural más importante que aconteció en nuestra colonia. La Iglesia fue la principal encargada de prestar la logística que los científicos necesitaron, pues para esta época el clero ya se había asentado en lugares que el Estado aún no conocía. Dentro del *Diario del viaje a Ecuador* de La Condamine, el científico da ejemplos concretos de la ayuda que el clero le prestó para realizar sus investigaciones: en Nono un religioso franciscano le ayudó a proveerse de mulas y peones a crédito, pues de Francia traían dos cartas de recomendación de jesuitas, alojándose por primera vez en Quito dentro de un colegio religioso. Al respecto detalla La Condamine: "La gratitud no me deja callar que, durante más de siete años en América española, no he pasado tiempo más agradable que aquel en que estuve hospedado en esta casa"²⁶⁷. En Yaruquí y el Quinche recibió hospedaje en casa de clérigos, y el cura de este último incluso le ayudó a conseguir materiales y obreros para sus trabajos. Situación similar en Azuay y Cañar con todos los académicos, quienes incluso recibieron festejos y protección de los jesuitas durante toda su estadía.

A más de la activa ayuda que sin celo se prestó a los académicos, la Iglesia con gran interés participó de la ciencia y avance que estos hombres trajeron de Europa.

²⁶⁶ ESPEJO, Eugenio, *Defensa de los curas de Riobamba*, en Moreno Yáñez, Segundo, comp.; *Pensamiento antropológico ecuatoriano*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2006, Pág. 178.

²⁶⁷ FREILE, Carlos, *Influencias ideológicas en el siglo XVIII: la Ilustración*, en *Historia de la Iglesia católica en el Ecuador*, Quito, producciones digitales Abya-Yala, 2001, Pág. 1682.

Dentro de su estudio al respecto, Jorge Salvador Lara da algunos ejemplos de esta participación, algunos de ellos muy simpáticos:

Narra La Condamine que el padre Pedro Milanésio, quien había llevado el diario de las alturas del barómetro y continuaría después con los experimentos sobre la cantidad de lluvia en Quito. Intercambiaba correspondencia con el canónigo don Ignacio Chiriboga y Daza, poseedor de una biblioteca de más de siete mil volúmenes en latín, español, italiano y francés. Uno de los instrumentos más importantes, el cuarto de círculo, lo compró un canónigo, y a su muerte 'pasó felizmente a manos del R.P. Magín, jesuita, que como nadie es capaz de darle buen uso' el mismo le ayudaría con canoas en su viaje al Amazonas y le acompañara desde Borja a La Laguna. El cura de Vilcabamba, religioso agustino, 'soldó y reparó los tubos de un gran lente de 16 pies (...) que sin él hubiera quedado inutilizado, en una región donde no habría podido hacerlo reparar'²⁶⁸

Incluso, fue el mencionado padre Milanésio a quien La Condamine encargó un resumen de sus actividades para que enviase a la Academia europea en caso de su muerte. Este connotado pensador francés alabó la obra cartográfica que realizaron los religiosos en tierras ecuatorianas, que de mucha utilidad le fueron, especialmente en su expedición. Así lo expresó en su diario: "soy deudor del R.P. Nicolás Sindlher, jesuita bávaro, superior de las Misiones de Mainas, que ha acertado su vida a causa de su celo y de sus fatigas"²⁶⁹. Como se puede evidenciar de esta manera, la Iglesia de nuestra colonia se encontraba en una óptima condición intelectual, y su apertura a las ciencias e innovaciones, permitieron que no solo puedan colaborar activamente con los sabios más importantes de la época, sino trabar con muchos de ellos una fuerte amistad, que en algunos casos se reflejó en correspondencia entre los científicos europeos y nuestro clérigos. Es notable así el importante papel que jugó la Iglesia en el éxito de esta misión científica, pero que con justicia es tomada como una victoria nacional, pues fueron el pueblo y el gobierno quienes, confiados en la capacidad de sus sacerdotes, descargaron en ellos esta tarea, con certeza de que harían lo posible por hacer más fecundo los estudios que traían estos europeos²⁷⁰.

²⁶⁸ Ibídem, Pág. 1683

²⁶⁹ DE LA CONDAMINE, Charles-Marie, *Diario de viaje por Ecuador*, Pág. 162, Ibídem.

²⁷⁰ Al respecto, es lamentable como desde la misma época, con publicaciones inexactas y de pobre seriedad, se quiso reducir y ensuciar la participación de la Real Audiencia de Quito en el éxito de la misión geodésica. El ejemplo emblemático de esto representan "Las Noticias Secretas de América", escritas por Jorge Juan y Antonio de Ulloa en 1747, y que aseveraban que la corrupción de la sociedad, el clero y la cultura de la Real Audiencia de Quito eran las más escandalosas que habían visto. Estos dos guardiamarinas (aún estudiantes de la Escuela Naval), de 20 y 23 años respectivamente, fueron enviados hacia América por su experticia con los números y la navegación, y fueron ascendidos a tenientes por Felipe V para darles aparente importancia ante las eminencias francesas que se embarcaron a la misión. Dos principales factores se han de tomar en cuenta al momento de dar credibilidad a estos relatos: que estos dos

Esta faceta, sin embargo, no es la más importante que jugó la Iglesia dentro de la formación de nuestra nacionalidad, ni la que más hondo marcaría a nuestro pueblo como auténticamente cristiano. Conscientes de que no podía haber un sólido progreso espiritual dentro de la sociedad (especialmente los indígenas), sin las condiciones mínimas de subsistencia material, la Iglesia decide intervenir en aras al desarrollo social de los habitantes de la nueva tierra. Así es como nace de manos de la iglesia la salud, educación y beneficencia de toda la entonces colonia, planeando con esto materializar las ideas evangélicas en nuestro territorio; en otras palabras, la **asistencia pública en el Ecuador es hija genuina de un auténtico espíritu cristiano.**

Es así que el Emperador Carlos V mandó mediante la cédula real del 27 de octubre de 1531, que "en todos los pueblos españoles e indios de sus provincias y jurisdicciones se fundasen hospitales donde sean curados los pobres enfermos y en los que se ejercite la caridad cristiana"²⁷¹. Esta orden, con las evidentes limitaciones financieras y estructurales que tenía una colonia naciente, fue cumplida por el primer presidente de la Audiencia, don Hernando de Santillán, el nueve de marzo de 1565, día en el cual se fundó el primer hospital en nuestra tierra, que fue bautizado por las autoridades civiles como *Hospital de la Santa Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo*, como una espontánea manera de mostrar la piedad y catolicidad de nuestro pueblo. Siguiendo estos pasos, y con el afán de proteger a los sectores más vulnerables, en 1578 el Obispo Don Fray Pedro de la Peña funda el primer Hospital para los indígenas en la parroquia de Santa Bárbara, con la simpática anécdota de que tuvieron luego que ampliar sus servicios a los blancos. El hospital de La Misericordia se rebautizaría tres años más tarde con el nombre de *San Juan de Dios*, institución que de manera impresionante brindó salud al pueblo quiteño desde 1568 hasta 1974, año en que fue cerrado por el lógico desgaste de la construcción.

La solución llegó de nuevo de las delicadas manos de la Iglesia, específicamente de los Betlemitas, orden religiosa que tenía por carisma atender a los enfermos, enseñar a los niños y alimentar a los pobres. Pasó a su poder el Hospital de la Misericordia, el cual pudieron levantar con esfuerzo, y la aplicación de medidas que hoy veríamos como

jóvenes marineros, enviados como responsables de la navegación hasta América, hayan emitido estudios críticos sobre la sociedad colonial y sus instituciones, más aún si los cotejamos con los relatos que de primera mano nos ofrece La Condamine, estudioso reputado que fue enviado con la responsabilidad de estudiar el medio y sociedad quiteña; además, el estilo y mensaje que contienen estas Historias se asemeja mucho más a una historia picaresca de marino que a un estudio social en el cual podamos basarnos para juzgar a nuestra colonia, estando su relato lleno de chascarrillos y exageraciones, muchas veces anticlericales. El historiador Luis Merino concluye que el pretender que las Noticias Secretas dan el precipitado histórico exacto de la situación de las colonias españolas, se nos antoja tan descabellado como juzgar que las fichas médicas de los hospitales dan el denominador común de toda la salud pública de una nación.

²⁷¹ *Ibidem.*

obvias, por ejemplo, limpiar y renovar la fachada del edificio, limpiar periódicamente su interior de los parásitos, cambiar la ropa a los enfermos, etc. Su gestión se manifestó en una fructífera labor social, a tal punto que a su cargo se pusieron los hospitales y algunas boticas en Quito, Guayaquil y Cuenca.

La educación pública, de igual manera, nace en los brazos de la Iglesia, tomando, desde luego, una visión apostólica y legítimamente solidaria. En este sentido, dos puntos guiaron la construcción de la escuela pública en Ecuador: la alfabetización desde la edad más temprana posible a las personas, y la universalidad de clases sociales a las que iba dirigida. Ambas se basaban en la misma sencilla razón: dentro de los vastos territorios a cargo de la Iglesia se debía procurar la lectura de la Biblia, en pro de la salvación de las almas. Con este ideal, la primera escuela pública nace en 1552 en el seno franciscano, la escuela San Juan Evangelista, con un compromiso social marcado, preocuparse por la educación prioritaria de los indígenas. Es algo obvio, si la educación pública nace en Ecuador con fines apostólicos, no se iba a educar a los españoles adinerados o acomodados, quien bien o mal conseguían los medios para ilustrar a su prole, sino las personas que por su condición no hubieran podido alcanzar alguna instrucción sino a través de la caridad cristiana. Incluso, según las actas del Sínodo quiteño celebrado en 1593 da la importante resolución de crear diccionarios en lenguas aborígenes, incluida el quechua incaico y las principales lenguas nativas de la zona²⁷².

La escuela San Juan Evangelista, dado que era financiada con el propio dinero que lograban reunir los franciscanos, fue cerrada en poco tiempo. Sin embargo, con la ayuda del gobernador de Quito, Gil Ramírez Dávalos, en 1555 fue reconstruido y rebautizado con el nombre de San Andrés, institución manejada directamente por el clero, y que tuvo que vérselas para conseguir financiamiento que le ayude a procurar sus labores educativas. A pesar de que la dura situación impidió que su obra se expanda más allá de 1581, tiempo hasta el cual pasaron por sus aulas insignes maestros, algunos de ellos indígenas, como Diego Gutiérrez, profesor de canto, Juan Mitima, de sacabuche, o Cristóbal de Santa María, entre otros. Estas dos instituciones fueron nada más que el inicio de las Escuelas Normales en el Ecuador, que con fin social, proveyeron de educación y catequesis a los indígenas, ilustrándolos sobre el idioma castellano y las costumbres europeas²⁷³. Esto se puede apreciar incluso en La Relación que escribe el presidente del cabildo al Rey de España:

²⁷² LUNA YEPES, Jorge, *Síntesis histórica y geográfica del Ecuador*, Quito, Escuela Tipográfica Salesiana, 1944, Pág. 293.

²⁷³ Hay que entender en este punto, que el castellano fue el idioma que más posibilidades le daba al indígena de superarse por sus propios medios, y abrirse al mundo que ya existía fuera de América hace siglos. Las bibliotecas y los profesores hablaban con mucha más facilidad este

(...) en todos los repartimientos y pueblos declarados de suso, hay Iglesias y monasterios en que se administran los santos sacramentos y se reza y enseña la doctrina cristiana a los naturales y en muchos de ellos hay escuelas fundadas en que se enseña a los naturales y huérfanos a leer, escribir, cantar y tañer²⁷⁴.

Fueron en estas mismas escuelas que se comenzó a formar la Escuela de Arte Quiteño, honra de nuestro país hasta nuestro tiempo, y que fue de tan alta manera representado por indígenas y mestizos profundamente católicos, como Caspicara.

Fue tan rica la tarea del clero en este sentido, que fruto del esfuerzo y tesón de los padres jesuitas, en 1622 tuvo nuestra colonia el honor de ver fundada la Universidad San Gregorio²⁷⁵, que es el primer germen de nuestra Universidad Católica del Ecuador. Se comenzaron ofertando las carreras de Cánones y Leyes, a la que luego se sumaron las facultades de teología moral, y más tarde la de medicina.

A manera de resumen sobre esta asistencia social, menciona el historiador Jorge Luna Yepes:

En 1568 se había abierto ya el primer hospital público gratuito, el de San Juan de Dios, por obra del primer presidente de la Audiencia, D. Hernando de Santillán, el mismo que no ha dejado de funcionar en cuatrocientos años; en 1573 los agustinos crean la primera escuela en Cuenca y, en 1581, el Colegio de San Nicolás de Tolentino en Quito. En 1586 se establecen los jesuitas, que a los tres años organizan el que pronto sería ilustre Colegio Seminario de San Luis. En cuanto a Guayaquil, parece que son los dominicos quienes inician las tareas docentes, en la primera mitad del siglo XVI²⁷⁶.

Queda claro como la asistencia social nació en Ecuador del seno de la Iglesia Católica, que la mantuvo con magnificas obras y logros hasta entrada la República. De hecho, este punto explica mejor por qué fue una novedad tan grande cuando el presidente García Moreno declaró como política de Estado la educación pública en nuestro país (algo que nos parece tan evidente hoy), simplemente porque ésta fue una función propia de la Iglesia desde la fundación de la colonia. Una función que ejerció con tanto derecho y calidad, que hasta después de la independencia se mantuvo en sus manos, hasta la revolución liberal.

idioma, lo que les permitía ilustrarse en los más variados temas; algo similar de lo que sucede con la enseñanza de idioma inglés en nuestro tiempo, como una manera de abrir puertas a conocimientos globalizados. TOBAR DONOSO, Julio, *La Iglesia Modeladora de la Nacionalidad*, Op. Cit., Pág. 238.

²⁷⁴ Ibídem, Pág. 240.

²⁷⁵ La aprobación se dio mediante cédula real del 2 de febrero de 1622, y el 15 de septiembre del mismo año se le dieron las últimas aprobaciones pontificias.

²⁷⁶ LUNA YEPES, Jorge, *Síntesis histórica y geográfica del Ecuador*, Op. Cit., págs. 292 y 293.

Todo lo dicho hasta aquí es resumido de manera exquisita por el sabio jesuita Aurelio Espinoza Pólit, que lo describe de la siguiente manera:

Al volver la mirada hacia todos los aspectos de la vida nacional se encuentra, no por influjo de ninguna idea preconcebida, sino por la concorde evidencia de vasta documentación histórica, la presencia universalmente activa de la Iglesia Católica: la Iglesia del lado del conquistador, y al lado también de los primeros cabildantes; la Iglesia tendiendo los brazos a las multitudes de indios y salvando para la Patria aquel ingente capital humano; la Iglesia formando las primeras reducciones y asentos y delineando la futura geografía política del Ecuador; la Iglesia lanzándose a la conquista espiritual del Oriente y ensanchando con ocupación efectiva los límites de la Presidencia de ambas riberas del Amazonas; la Iglesia tomando a su cargo toda la ingente labor educativa, desde la humilde escuela para indígenas hasta el Colegio real y la Universidad; la Iglesia interviniendo en la fundación de todos los hospitales de país; la Iglesia promoviendo con esplendidez el desarrollo de todas las artes y creando la tradición artística quiteña de prestigio continental; la Iglesia preparando por medio de la educación cívica de las multitudes la hora de la emancipación, y apoyando luego del modo más eficaz el movimiento libertador. La Iglesia en todas partes, y en todas partes en una obra civilizadora, de pacificación, de morigeración, la Iglesia colonizadora, 'inspiradora del genio de la ciudad', 'modeladora del espíritu de la libertad', 'creadora del país'²⁷⁷.

Se suele pensar, de manera ligera, que la influencia de la Iglesia fue sólo un accidente que ocurrió en nuestro país durante la colonia, guiado por un sentimiento popular de fanatismo. Nada más alejado de la verdad. La misma independencia tuvo un marcado matiz cristiano; incluso tras la victoria independentista el 27 de mayo de 1822 se celebró en Quito una misa de acción de gracias, en la cual la gran Asamblea acordó celebrar el aniversario de la emancipación de Quito, la cual se hará trasladando en procesión solemne la víspera de Pentecostés a la Santa Iglesia de la Catedral la Imagen de la Madre de Dios, bajo su advocación de las Mercedes ofreciéndosela al Ser Supremo y prometiendo conservar pura la Religión de Jesús como la base de las mejores sociedades²⁷⁸.

El mismo general Antonio José de Sucre agradeció a Nuestra Señora de las Mercedes mediante una novena solemne organizada por el cabildo de Quito el 20 de junio del mismo año, y en la cual se le rindieron todas las armas a los pies de la Madre de Cristo.

²⁷⁷ TOBAR DONOSO, Julio, *La Iglesia Modeladora de la Nacionalidad*, Op. Cit., Pág. vii y viii.

²⁷⁸ Cfr. *Ibídem*, Pág. 303.

En este sentido, tal vez sea lo más significativo la consagración que realizó el Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús durante la presidencia de Gabriel García Moreno, y que marcó a fondo la personalidad y piedad de nuestro pueblo:

El Senado y Cámara de diputados del Ecuador, reunidos en Congreso, considerando:

QUE el Tercer Concilio Provincial Quitense ha consagrado, por un decreto especial, la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús, poniéndola bajo su protección y amparo; y,

QUE corresponde a la Legislatura coadyuvar, en nombre de la Nación, a un acto que, siendo tan conforme a sus sentimientos de eminente Catolicismo, es también el medio más eficaz de conservar la Fe y alcanzar el progreso y bienestar temporal del Estado,

DECRETAN:

Artículo 1. Se consagra la República del Ecuador al Santísimo Corazón de Jesús, declarándolo su Patrón y Protector.

Artículo 2. Se declara fiesta cívica en asistencia de primera clase, la del Santísimo Corazón de Jesús, que se celebrará en todas las Catedrales de la República por los Prelados Diocesanos, con la mayor solemnidad posible. (...) ²⁷⁹

Estas palabras, que bien se podrían tomar por las de un piadoso sacerdote, o sacadas de las crónicas del Imperio Católico Español, fueron promulgadas el 8 de octubre de 1873 por la función legislativa de nuestra República, quienes, dotados de la legitimidad para representar a todo el pueblo ecuatoriano, y por ellos legislar, acordaron consagrar civilmente el Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús.

Nótese como dentro de los considerandos, los senadores y diputados tomaron medularmente la opinión pública y sentimiento de los ecuatorianos, cuando declaran "*que corresponde a la Legislatura coadyuvar, en nombre de la Nación, a un acto que, **siendo tan conforme a sus sentimientos de eminente Catolicismo** es también el medio más eficaz de conservar la Fe y alcanzar el progreso y bienestar temporal del Estado*".

Como es obvio, el pueblo ecuatoriano recibió entre aplausos esta decisión gubernamental, por considerarlo como un justo homenaje a su credo y a Dios mismo. Cuentan las crónicas que el 25 de marzo de 1874 se celebró la misa solemne por la consagración, con una Catedral completamente abarrotada de personas, todos llevados por un legítimo fervor religioso:

²⁷⁹ Decreto legislativo del 8 de octubre de 1873, tomado de GOMEZJURADO, Severo, *La consagración: 18 de octubre de 1873 - 25 de marzo de 1874*, Quito, Fray Jodoco Ricke, 1973, Pág. 82.

A las ocho de la mañana, las amplias naves de la Catedral resultaron estrechas para contener a la muchedumbre inmensa y abigarrada: clero y comunidades religiosas, miembros del Estado, Cortés de Justicia, ejército, policía, planteles de educación, damas elegantes, y las humildes hijas del pueblo; en fin, caballeros y artesanos²⁸⁰.

De esta manera, como se ha demostrado, fue la Iglesia Católica la gran responsable de sacar adelante la colonia y fundar la República; fue la tierra, agua y sustento de identidad ecuatoriana. El Ecuador simplemente no se podría comprender sin el Catolicismo. Nos dan estas líneas la certeza de la unívoca catolicidad que existía en Ecuador desde el inicio de la Colonia hasta entrada nuestra fase Republicana, y que se mantuvo con igual intensidad hasta inicios del siglo XX. Fue en este contexto que apareció en nuestra República el Alfarismo y la Revolución Liberal; y, sobre todo, ha de ser este marcado Cristianismo el que se ha de tomar en cuenta al momento de leer las acciones legislativas y bélicas que tanto Eloy Alfaro como sus comandantes a cargo tomaron contra la Iglesia, el Pueblo y sus creencias.

4.2. Inicio y desarrollo del Laicismo estatal en Ecuador durante el Liberalismo Alfarista

4.2.1. Fundamentalismo laicista dentro del Estado Ecuatoriano

Después de múltiples movimientos políticos dentro del país, una nueva rama de gobierno nace dentro de las alas más moderadas del conservadurismo, el progresismo, con la consigna de buscar posturas intermedias y conciliadoras entre conservadores y liberales. Los líderes progresistas (que solo contaron con dos presidencias, de Antonio Flores Jijón y Luis Cordero Crespo entre 1888 y 1895), todavía de apariencia católica y clerical, optaron por conceder a la Iglesia libertad interna pero sin ninguna interferencia en el campo temporal, excluyendo lentamente a los prelados y obispos de toda influencia política, algo que fue mal visto por la jerarquía eclesiástica y los conservadores más radicales. Por otro lado, este primer paso hacia el Laicismo era precario para los liberales más drásticos, que pedían de lleno la extinción de los derechos de la Iglesia en el país.

De tal manera los dos bandos políticos, irreconciliables en un principio, solo se pusieron de acuerdo en un punto: una feroz campaña para terminar con el fugaz paso de los progresistas en el poder.

²⁸⁰ *Ibidem*, Pág. 47.

Por eso, en medio del escándalo de la venta de la bandera —maximizado por los liberales para encontrar una excusa de intervenir por vía armada en la toma del poder— el presidente D. Luis Cordero Crespo renuncia a su cargo, convocando a nuevas elecciones que nunca se llevarían a cabo por la efervescencia política del momento. Las urnas que iban a guardar los votos en Guayaquil fueron echadas al río Guayas, mientras que el ejército nacional de esa ciudad se retira por no haber recibido la paga en sus mensualidades. En medio del caos y sin encontrar un mejor momento, los liberales radicales proclaman en Guayaquil al General Eloy Alfaro como Jefe Supremo de la República con poderes dictatoriales²⁸¹, mientras que en Quito se instaura un gobierno provisorio con la idea de defender la Constitución vigente.

El país había sido dividido por la Revolución Liberal, Eloy Alfaro avanza hacia Quito en una sangrienta guerra civil, que se desarrollaba a medida que las tropas revolucionarias formadas en su mayoría por campesinos de la Costa, sin ninguna preparación técnica, avanzaban sobre los pueblos de la Sierra, mal defendidos por un ejército regular carente de instrucción y recursos²⁸².

Finalmente el General Alfaro llega hasta Quito haciéndose del poder absoluto, y preparando una campaña similar para retomar la ciudad de Cuenca, todavía en manos del conservadurismo por el Caudillo del Azuay Gral. Antonio Vega Muñoz.

Una vez en el poder Alfaro, consciente de la profunda religiosidad del pueblo ecuatoriano, quiso disimular una aparente tolerancia al clero, a pesar de que todas sus políticas y leyes se mostraban cada vez más hostiles a la Iglesia Católica y las creencias de su pueblo.

En una de sus primeras declaraciones al respecto, “aseguró públicamente que el fin de la revolución no era hacer la guerra a la religión, aunque sí ‘acabar con la teocracia’, prometiendo al mismo tiempo respetar las creencias del pueblo, respetando la religión católica, favoreciéndola y protegiéndola ‘en cuanto que no se opone a la presente evolución política’²⁸³. Ese fue exactamente el problema que, a los ojos del Liberalismo, la Iglesia era una sola contraposición a su plan político laicista.

²⁸¹ Cuando fue llamado a cumplir este cargo, Eloy Alfaro se encontraba condenado a veintisiete años de exilio que cumplía en Nicaragua por haber sido encontrado culpable de sedición contra los gobiernos anteriores, siendo conocido en el país por querer implantar un Liberalismo extremo. CASTILLO ILLINGWORTH, Santiago, *La Iglesia y la Revolución Liberal*, Quito, Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1995, Pág. 167.

²⁸² Cfr. *Ibidem*, Pág. 167.

²⁸³ D MACCHI-RAMPOLA, Carta de Lima del 30 de junio de 1895, Archivo de la Nunciatura Apostólica del Ecuador, D7006/390, F. 139, V. 29, CASTILLO ILLINGWORTH, Santiago, *La Iglesia y la Revolución Liberal*, Op. Cit., Pág. 168.

Por ello, en esta primera fase, el Liberalismo se concentró en “someter al clero por vía de Leyes”²⁸⁴. El Liberalismo fue recrudesciendo poco a poco en su actitud hacia el ámbito religioso con tintes especialmente anticlericales. A un año de la Revolución Liberal, el Delegado Apostólico envía a la Santa Sede el siguiente reporte de la situación del país y de la Iglesia:

Según las pocas noticias que el gobierno del Ecuador deja pasar, la situación general de esa República es gravísima, y la del clero insoportable. Mientras Alfaro marcha con dos mil hombres sobre Cuenca para reconquistarlas de las manos del conservador Vega, en el resto de la República reina el terror. Muchos sacerdotes han sido exiliados, entre los cuales el Arcediano Campuzano y el Canónigo Herrería de Quito, el hermano del Administrador Apostólico de Guayaquil, Canónigo Corral, por simples sospechas; no pocos párrocos de la Costa han debido abandonar las parroquias (...). A los Conventos y Monasterios le han sido impuestas contribuciones de guerra en proporciones enormes (...) y porque no se pagan le son secuestrados todos los bienes a provecho del tesoro²⁸⁵.

De tal manera, el aparente diálogo y tolerancia que había enarbolado el General Alfaro en un principio comenzaba a caer, y lo que quedaban eran ataques cada vez más feroces hacia la Iglesia, sus religiosos y sus instituciones. Cronistas como Wilfrido Loor relatan los acercamientos que Alfaro tuvo con el clero como un medio demagógico de aplacar las críticas sociales que se levantaban en la República por limitaciones a la Libertad Religiosa, llegando a frecuentar en algunas ocasiones las Iglesias del Centro de Quito por Semana Santa, y hasta promoviendo la canonización de la entonces beata Mariana de Jesús.

El problema religioso era el que más afectaba a la estabilidad del gobierno de Alfaro, era la causa de las revoluciones y el punto neurálgico de las más grandes desavenencias (...)

En el Liberalismo había dos tendencias, la una de acabar con la Iglesia en el Ecuador, enseguida, por la fuerza de las armas, y la otra de emplear esta misma fuerza, pero con tino, gradualmente, para llegar al mismo resultado con mayor calma, sin exponerse a perderlo todo en un momento de arrebato. Alfaro representaba esta segunda tendencia y sus partidarios más exaltados llegaban a tildarlo hasta de curuchupa, aunque el bien sabía que eso era política y solo política, con fines de engaño sin base alguna en la realidad²⁸⁶.

²⁸⁴ *Ibidem*, Pág. 168.

²⁸⁵ D MACCHI-RAMPOLA, Carta de Lima del 10 de junio de 1896, en la Ponencia para la Sesión de la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios, Marzo de 1897, Archivo de la misma Congregación, *Ibidem*, Pág. 168.

²⁸⁶ LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Quito, Editora Moderna, segundo tomo, 1947, Pág. 440, 441 y 462.

Sin embargo, si Eloy Alfaro se había querido mostrar en apariencia tolerante a la religión, para ganarse el favor de los liberales menos radicales y de los fieles más incautos, quienes nunca trataron de ocultar su desprecio por la Iglesia Católica fueron sus subalternos, especialmente quienes ocupaban los cargos de mayor confianza, como los Generales Manuel Antonio Franco, y Pedro Montero, o su sobrino Flavio Alfaro, quienes serían los protagonistas y autores de varios de los más tristes atropellos a la Libertad Religiosa y sacrilegios que se recuerden hasta ahora en Ecuador. Todo era válido en lo que el mismo Régimen liberal denominaba "desfanatizar al pueblo"²⁸⁷.

Las acciones que el gobierno realizó para promover la implantación del Laicismo en la República fueron demasiadas como para una descripción detallada; sin embargo, todas mostraban el mismo carácter de severo anticlericalismo y censura a los Derechos de la Iglesia y de los fieles.

La situación puede apreciarse mejor dentro de la carta que el Delegado Apostólico le enviaría al Papa León XIII en agosto de 1896, a fin de reportarle la situación que atravesaba la Arquidiócesis de Quito bajo el régimen liberal, que se resume a continuación en sus puntos más importantes:

Prememoria de los acontecimientos ocurridos en el Ecuador entre Agosto de 1895 y Agosto de 1896.

Agosto 1895.- El Padre Ángel de los Capuchinos es gravemente herido por los soldados revolucionarios. Llegada a Quito del General Alfaro, Franco, etc.

Septiembre 1895.- En Quito se comienza a publicar el diario católico 'La Ley'. Son encarcelados los dos redactores y destruida por soldados ebrios la Tipografía del Clero. Es saqueado el Palacio Arzobispal, quemados varios archivos y puesta en peligro inminente la vida del Arzobispo. Casi al mismo tiempo es destruida durante la noche el Monumento a García Moreno.

Octubre-Diciembre.- (...) Son promovidas y favorecidas por la autoridad manifestaciones de turba frenética que con la banda militar a la cabeza pasaba por las diversas calles y plazas de Quito lanzando piedras a las puertas y ventanas de los

²⁸⁷ Muchos de los servidores de Alfaro eran conocidos por su anticlericalismo, varios de ellos incluso habían sido ex religiosos expulsados de sus órdenes por diferentes motivos, principalmente desobediencia e indisciplina, que provocarían a la larga un rencor que se exteriorizó en el gobierno de Alfaro. "Se entrega la administración en manos de corifeos de la impiedad: Luciano Coral, ex-hermano cristiano gobernador del Carchi; Abelardo Moncayo, colombiano, de Pasto, ex-jesuita, de Gobernador de Imbabura; Manuel B. Cueva, ex católico, de gobernador de Loja; Manuel A. Franco, al frente del ejército en Quito; León Valles Franco, en Cuenca; el asesino Roberto Andrade en la Casa de Artes de Portoviejo, donde imprime su libelo 'Seis de Agosto' en la mejor imprenta que entonces tenía la República y que había sido traída por el Ilmo. Señor Schumacher." *Ibíd.*, Pág. 455.

conventos, y gritando: **Abajo la religión, abajo los jesuitas, muerte a los dominicos, muerte al Arzobispo**, viva González Suárez Arzobispo de Quito, etc.

El 'Pichincha' periódico subvencionado por el gobierno e impreso con las máquinas arrebatadas a los Salesianos, pone en práctica todos los medios de propaganda masónica, inculcando especialmente el odio, la venganza y el desprecio contra el clero y partido conservador. (...)

Mayo-Agosto (1896).- Bajo el pretexto de haber tomado parte en los movimientos revolucionarios que estallaron el 24 de mayo se declara guerra encarnizada al clero, a los conservadores y a la propiedad. Son encarcelados varios canónigos y el propio Arzobispo debe refugiarse en el Consulado Francés. La casa de García Moreno es reducida a cuartel y confiscado los bienes de la familia. (...)

Sin forma de juicio se fusila a V.L. Vivar. Asesinato del sacerdote Maldonado de Cuenca. Exilio de las Madres del Buen Pastor de Guaranda. Los Salesianos de Quito en la oscuridad de la noche y con la sola intimación de la fuerza armada son sacados de sus casas y conducidos al exilio a través de los Andes, por caminos tortuosos y desconocidos²⁸⁸.

Dentro de estos acontecimientos, existen algunos que representaron un especial atropello al sentimiento católico del pueblo ecuatoriano, a la Libertad Religiosa y además a los derechos fundamentales de numerosos religiosos y religiosas, algunos desterrados de sus parroquias y hasta del país, y otros muertos como mártires de la fe a manos del Liberalismo.

Dentro de las principales persecuciones que emprendió el Liberalismo contra los clérigos ecuatorianos está la del Ilmo. Mons. Pedro Schumacher, obispo de Portoviejo, a quien esa ciudad y la provincia de Manabí le deben la modernización de sus infraestructuras eclesísticas, la apertura de la primera facultad de filosofía en la misma ciudad y la imprenta más moderna con la cual contaba la República a finales del siglo XIX, que el prelado mandó a traer directamente de Europa²⁸⁹.

De carácter intransigente y categórico, Mons. Schumacher no tuvo reparos en denunciar los excesos del Liberalismo antes de llegar al poder, especialmente en señalar el carácter anti eclesástico que llevaba. Ello lo llevó a ganarse poderosos enemigos, especialmente porque su jurisdicción, Portoviejo, era un fortín del Alfarismo y de algunas de sus montoneras. Revelados los planes que existían en Manabí para asesinarlo, Mons. Schumacher salió de su diócesis en contra de su voluntad, solo persuadido por los fieles

²⁸⁸ Ponencia para la Sesión de la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios, Marzo de 1897, Archivo de la misma Congregación, P. 369, 99-103, Ibídem, Pág. 171.

²⁸⁹ Cfr. Nota al pie 288.

que no querían que la Iglesia de Portoviejo sea profanada en un intento por desprestigiarlo²⁹⁰.

A los pocos días de viaje, en Calceta se producen hechos lamentables de las tropas alfaristas que habían ido a buscar la cabeza de Mons. Schumacher. Mientras las tropas conservadoras combatían a las liberales en el camino hacia Santo Domingo, unos 25 alfaristas que dieron la batalla por perdida vuelven a Calceta para tomar revancha del convento de monjas Benedictinas de aquella ciudad, que había alojado al prelado la noche anterior. En su interior se encontraban solamente las religiosas, tres sacerdotes y un par de seminaristas, que al ver con terror como los liberales derriban la puerta para ingresar, no encuentran más salida que refugiarse en la capilla. Hasta ahí llegaron los revolucionarios, que abofeteando a las monjas que se podían en su camino se abrieron paso hasta los sacerdotes, a quienes trataron de matar con machetes y cuchillos.

Aquellos toman por los pies a los padres Herbrand y Haecker, los arrastran bárbaramente y los bajan por una escalera (...). Uno de los bandidos continua arrastrando al P. Haecker por la calle, propinando le además, empujones y culatazos. El padre les dice: 'Hombrecito de Dios, ni me conoces ni te conozco ¿Por qué me maltratas?' 'Porque eres cura', le dice el arrastrador en respuesta poco montubia pero de gran verdad... 'Porque eres cura': el odio religioso era el móvil de estos brutales atropellos y la política sólo un pretexto²⁹¹.

Los improperios fueron desvergonzados. Terminada la golpiza a los sacerdotes y los liberales vuelven al convento, "roban todo cuanto hay, penetran en la capilla, destrozán a machetazos el Santo Cristo del Altar a los gritos de Muera Cristo, ¡Viva Ramos Iduarte!, ¡Viva Alfaro!, ¡Viva la libertad!, ¡Abajo los curuchupas!: el Liberalismo comenzaba así la ardua tarea de civilizar al pueblo ecuatoriano"²⁹².

Algunos meses más tarde se dio otra persecución que hirió profundamente la fe del pueblo ecuatoriano. Los alfaristas, esta vez con el General Franco a la cabeza, emprendieron una fuerte campaña de amedrentamiento y persecución en contra de los Hermanos Cristianos que dirigían varias escuelas y colegios en el Ecuador²⁹³, y entre los

²⁹⁰ Ante su negativa de marcharse de Portoviejo, para no dejar solos a sus fieles, le interpela Ricardo Cornejo, quien preparaba junto a otros conservadores la salida del prelado "Si usted se queda le asesinarán; los planes que paren crimen se han hecho en Jipijapa, en Chone y en Manta a bordo del Cotopaxi, no dejan a este respecto la menor duda. Será mártir, y no quisiéramos privarle de esta dicha; pero como prelado está en la obligación de evitar un sacrilegio tan horrendo de que se tomara en cuenta a sus diocesanos." LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit. Págs. 440, 441 y 462.

²⁹¹ *Ibidem*, Pág. 380.

²⁹² *Ibidem*, Pág. 381.

²⁹³ A enero de 1896, los hermanos cristianos dirigían trece institutos educativos en el Ecuador; tres en Quito, (el denominado del Beaterio, el Colegio de La Salle y el noviciado) y otros

cuales se encontraba el entonces Hermano Miguel, santo, gramático y modelo de educador ecuatoriano, quien también tuvo que huir del terror liberal.

El problema se inició cuando el presidente del consejo de Quito, con ocasión del arribo de Alfaro a esta ciudad en enero de 1896, solicitó a los lasallanos que los alumnos de la escuela del Beaterio solemnicen y canten en la llegada del Jefe Supremo. La negativa de hacerlo fue rotunda, tanto por los religiosos cuanto por los alumnos del colegio, que ya habían sufrido las consecuencias del Liberalismo mientras Alfaro se habría paso hacia la capital²⁹⁴. Ante la negativa, los periódicos oficialistas piden que les sea retirado todo beneficio estatal a las escuelas de los lasallanos, y que estos además sean expulsados del país, mientras Manuel Franco manda a algunos "garroteros" para que ultrajen a los religiosos. Doce de los perseguidos, de nacionalidad francesa, buscan auxilio al ministerio de aquel país, que reclama a Franco por los ataques mientras el responde que podía brindar auxilio porque en todo Quito no había un solo soldado.

A la persecución militar Alfarista, se le sumó la policial, liderada por Wenceslao Ugarte, Intendente, que envió algunos gendarmes a tomar prisioneros a los religiosos bajo cargos de desobediencia. A los 27 Hermanos Cristianos, ferozmente perseguidos de la noche a la mañana, no les queda otro remedio que huir, aceptando el refugio en los lugares que lo ofrecían: doce se resguardaron en la legación de Francia, los del Colegio del Beaterio en el convento de la Merced, los del noviciado en el convento de San Francisco, y el Santo Hermano Miguel y otros compañeros se libran de ser apaleados refugiándose en el protectorado de los P.P. Salesianos. Los padres permanecen escondidos cerca de quince días hasta que el Visitador apostólico llegue a socorrerlos.

Sin embargo, ninguno de los atropellos y escándalos que propinó el Alfarismo fue tan terrible como el conocido sacrilegio del 4 de mayo de 1897 del Colegio San Felipe en Riobamba, después de una batalla entre los conservadores de aquella ciudad y el batallón liberal "Pichincha", liderados por los caudillos Flavio Alfaro y Pedro Montero. En aquella ocasión, después de horas de sitio alrededor del centro de la ciudad, los vencidos líderes conservadores Pacífico Chiriboga y Melchor Costales logran escabullirse dentro del Colegio junto con unos doce soldados más, a fin de refugiarse de los liberales que los perseguían. Cerca de una hora más tarde, el batallón "Pichincha" logran vencer las últimas resistencias que les impedían llegar a mencionada construcción, a la que irrumpen de manera violenta.

diez divididos entre las ciudades de Tulcán, Ibarra, Otavalo, Latacunga, Ambato, Riobamba, Guayaquil, Azogues, Cuenca y Loja. *Ibidem*, Pág. 449.

²⁹⁴ "Los padres, hermanos y parientes de muchos de estos niños habían muerto en los combates en lucha contra Alfaro, se hallaban en el destierro, de fuga en la cárcel o habían sido torturados: los pobres niños tenían más ganas de llorar que de cantar, y sus compañero se les unieron en el llanto". *Ibidem*, Pág. 446.

La terrible escena comienza con los liberales rompiendo a hachazos y culatazos la puerta de la Iglesia, a la cual ingresaron disparando a cuanto encontraban, particularmente el altar mayor, el púlpito y las imágenes religiosas. El conservador Cifuentes es visto refugiándose detrás de una imagen del Sagrado Corazón de Jesús, y le acribillan a balazos y a golpe de hacha²⁹⁵. Flavio Alfaro, que no había estado desde el ingreso al templo, llega dando una sola orden: “*maten a todos los frailes*”²⁹⁶ refiriéndose despectivamente a los jesuitas que habitaban el templo. Los soldados arremeten contra el Sagrario, donde guardaban a Jesús Sacramentado, a fin de realizar terribles ultrajes. José Benítez S.I., ex rector del Colegio San Felipe, describió así los hechos del sacrílego espectáculo:

Se festejó el triunfo de la libertad en medio de una algazara infernal y de vítores frenéticos al Gral. Alfaro dentro del mismo recinto de oración; se empeñan en romper a culatazos la frágil puerta del Sagrario y pronto lo logran, sacaron los cozones, regaron las formas consagradas por el suelo, se comieron, las pisotearon, bebieron en ellas todos los barriles de vino que tenían los P.P. para las misas; pusieron en ese vino las hostias consagradas y decían que estaban comiendo sopa borracha. Pisotearon las hostias consagradas y se burlaron de la misa y la parodiaban de un modo ridículo. Subieron al púlpito a burlarse de la predicación, y en fin, han hecho cosas que han llenado de consternación a toda la ciudad. Hicieron pedazos la patena, añade el hermano Mejía en carta escrita desde la previsión. (...) Santos Manzanilla: cogió algunas hostias y las ponía en la boca de los cadáveres diciendo ‘así hacen los curas!’²⁹⁷

Terminada la batalla campal que realizaron dentro del templo, los liberales entran dentro del convento para continuar con la obra que se habrían propuesto. Azuzados por las proclamas anticlericales que se empeñaban en lanzar los mandos liberales, los soldados continúan destrozando el interior del convento. Irrumpen dentro de la celda del padre Emilio Moscoso S.I., rector del colegio en ese entonces, a quien encuentran rezando el rosario frente a un crucifijo, le disparan a quemarropa, asesinándolo en el acto, y no contentos todavía con ello, profanan su cadáver disfrazándolo de guerrillero, cambiándole el rosario por un fusil y cruzándole una canana de balas en el pecho. El padre Benítez recabó los datos del comandante José Joaquín Merino, testigo presencial, quien declaró:

²⁹⁵ BENÍTEZ, José, Testigos del 4 de Mayo de 1897, Quito, Unidad Editorial–Fundación Mariana de Jesús, 1997, Pág. 77.

²⁹⁶ Testimonio recabado por Segundo Martínez, uno de los testigos presenciales dentro del templo en el inicio de los acontecimientos, *Ibíd*em, Pág. 77.

²⁹⁷ *Ibíd*em, Págs. 77 y 78.

Yo vi con mis propios ojos que el Mayor Luis Soto y el Capitán Santos Manzanilla mataron al padre Moscoso en la celda; le encontraron hincado en un reclinatorio, orando delante de un crucifijo, y ellos, gloriándose de haberle matado, salieron a la puerta y el mayor Soto colocó su rifle entre los brazos del P. Moscoso y le hicieron abrazar el rifle poniéndole en son de burla. (...) Con el roncal del caballo, el Cnel. Luis Quiroga amarró con sus propias manos el cadáver del R.P. Moscoso y lo sacó arrastrando hasta la calle y yo me mortifiqué por esto y protesté y lo mismo hizo la mayor parte de la tropa fuera de la costeña, comendada por Pedro Montero y Figueroa, que era comandante del “sesenta”, el pueblo que ya se comenzó a agolpar, protestó e impidió a Quiroga el arrastre, y tomando el cadáver lo condujeron a la Iglesia”²⁹⁸.

A fin de cuentas, recopilando todo lo señalado hasta aquí, se evidencia que los excesos cometidos en contra la fe del pueblo ecuatoriano fueron –lamentablemente– abundantes, y que se agravan al considerar la profunda raigambre cristiana que marca a la sociedad ecuatoriana hasta ahora. El gobierno Alfarista había llegado, en pocas palabras, a romper con una era de relaciones entre la República del Ecuador y la Iglesia de Roma, implantando en su lugar un régimen de hostilidad hacia el Catolicismo.

Los hechos antes descritos no contaron con una condena por parte del Gobierno, ni un proceso judicial en los cuales los implicados sean investigados en busca de su responsabilidad. A pesar de que la Constitución de 1897 ya contaba con la obligación expresa de respetar las creencias religiosas del pueblo, lo cierto es que el Régimen de turno poco hizo para castigar a los culpables de las faltas cometidas, o para responsabilizar a los funcionarios de gobierno que, presenciando varios de los hechos que hemos descrito, nada hicieron para evitar que se mancillaran los derechos de la Iglesia y el pueblo cristiano.

Esta breve recolección de enfrentamientos entre el Gobierno Liberal y la Iglesia, muestran como la Revolución Alfarista inició dentro del Ecuador un violento proceso de laicización, que implicó varios y tristes atropellos a la Libertad Religiosa. Parecido al caso de la Revolución Francesa, quienes enarbolaban por un lado la bandera de la igualdad y la tolerancia en la República, por otro lado atacaban a la Iglesia y sus ministros, tachándolos al mismo tiempo como los culpables de cualquier tipo de falencia que existía en la sociedad, cuando no se los señalaba como promotores de la superstición o el oscurantismo. Los hechos del Alfarismo dejan entrever que el principio de laicidad en este periodo mal podría apreciarse como un intento de neutralidad religiosa, sino que

²⁹⁸ En el parte oficial que levantaron los liberales, se dijo que habían encontrado al padre Moscoso tomando las armas, en poses de guerrillero y disparando por la ventana, versión absolutamente incongruente con la dirección que se encontraron los disparos en el cadáver del padre Moscoso, que entraron desde el hombro derecho hacia la boca del estómago, lo cual más bien ratificaría que al momento del martirio se encontraba de rodillas y dándole la espalda a los liberales. *Ibíd.*, Pág. 110.

tomó desde su inicio un carácter marcadamente anti-eclesiástico que se tradujo materialmente en varios hechos, como persecuciones, profanaciones e incluso los crímenes que aquí describimos.

El principio del Fundamentalismo Laicista, de una profunda desconfianza (y en ocasiones hasta desprecio) hacia lo religioso, se tradujo en Ecuador en hechos que más que promover una verdadera Libertad Religiosa, trataban de establecer un régimen hostil hacia la religión católica, limitando su culto, su libertad de autodeterminación y desplazando a la Iglesia de los escenarios que tradicionalmente le eran propios. Así considerado Liberalismo en Ecuador —como en otros países— trató de desarraigat a la Iglesia de toda influencia en el plano temporal, tratando de minimizar su papel a solamente al fuero íntimo de cada persona, algo que era bueno solo mientras se practicara en sus casas y las Iglesias. Nuevamente, como un pasatiempo piadoso que podían practicar sus ciudadanos siempre que no se oponga a la agenda política liberal.

4.2.2. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Legislación Liberal

El programa liberal y laicista también debía reflejarse dentro de la organización del Estado, de tal manera que sus principios e instituciones estén en consonancia con el sentimiento de a-religiosidad que se trataba de implantar dentro de la República.

Como ya mencionamos, las personas que fueron designadas por el General Alfaro para manejar los altos cargos gubernamentales fueron conocidas por su ideología profundamente liberal y anticlerical, a tal punto que varios participaron en las persecuciones a la Iglesia que ya mencionamos. Estos hombres de confianza del régimen no podían quedar de lado para comenzar la reforma legislativa y constitucional que daría forma al Estado laico en Ecuador, que antes que buscar la neutralidad religiosa, más parecía querer "descontaminar" al país de la influencia de la Iglesia Católica.

4.2.2.1. *La Constitución de 1897*

El llamado para la Convención se realizó el 6 de julio de 1896, pero sin un previo llamado a elecciones, pues el General Alfaro decidió que quienes iban a ocupar las curules no se elegirían por sufragio, sino directamente por él, de tal manera que sus hombres de confianza, como sus gobernadores en las diferentes provincias y los altos

mandos militares, fueron designados directamente como constituyentes. La excusa que se presentó fue que "el partido liberal es escaso y no se puede privar al General Alfaro de sus buenos servidores"²⁹⁹. La consecuencia fue clara: no hubieron asambleístas que no fueran liberales o alfaristas, pues no se permitió que conservadores o independientes se acercaran a la convención a través de las urnas.

Con este antecedente, el 9 de octubre se instaura en Guayaquil la Convención Constituyente, para posteriormente trasladarse a Quito por las difíciles situaciones sanitarias que atravesaba aquella ciudad después del incendio que ocurrió ese mismo año³⁰⁰. Iniciada la Asamblea, la tendencia liberal que dominaba fue clara. Los pronunciamientos que emitieron los asambleístas, dejaron ver que uno de los objetivos centrales que buscaban era una decidida laicización de todo el Estado, que les permitiera completar, en lo legislativo, la sumisión de la Iglesia al poder civil. El mensaje inaugural enviado por Alfaro a los asambleístas, fue cargado de agrias críticas a los obispos Schumacher y Masiá, y perseguidos y exiliados del país, clamando que la nueva constitución tiene que permitir al país salir de la postración en la que se encuentra.

Fue así que en el aspecto religioso, la Convención hizo especial campaña contra el Catolicismo, sus sacerdotes y sus fieles.

Las proclamas de varios asambleístas se convirtieron en claras afrentas contra la Iglesia, que —como menciona Julio Tobar Donoso— no respetaron ni siquiera el recato que debe mostrar la política y la diplomacia. En una reunión del 2 de noviembre de 1895, Roberto Andrade —quien participó en el asesinato de García Moreno— decía: "todos los males tienen su origen en el Clero", y "acabemos con los vagabundos de Loyola" refiriéndose en tono despectivo a los padres Jesuitas; o las pronunciadas por el asambleísta Villarroel, que exalta: "Destruyamos el librado del Índice. El Papa no tiene derecho a mandar o privar la fe en el Ecuador. Llamemos a los protestantes"³⁰¹.

La iniciativa de toda la legislación que provendría de la Convención para normar lo religioso mostraba el objetivo "sanear" el país de la influencia católica, que en este esquema venía a tratarse como una plaga que era preciso controlar. Así se deja ver en el informe que el Dr. José de Lapierre, Ministro de Interior de Alfaro, envía a la asamblea el 23 de diciembre de 1896, conminando a los diputados a subyugar y someter a la iglesia al poder civil. Después de remarcar el embrutecimiento de los fieles que aún siguen al Catolicismo, escribe:

²⁹⁹ LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit., Págs. 534.

³⁰⁰ Fueron tan adversas las condiciones, que epidemias como la fiebre amarilla y el paludismo se llevaron la vida de dos diputados, Octavio Álvarez y Juan Ruiz Vásquez, antes de un mes de iniciada la convención.

³⁰¹ *Ibidem*, Pág. 541.

Un nuevo convenio con el Vaticano debe tener por norma la separación de la Iglesia y el Estado, con sujeción de la primera al poder civil; la supresión de conventos y monasterios, que no son otra cosa que focos de infección que reclaman de la higiene su acción benéfica; la consiguiente secularización eclesiástica; el Decreto de manos muertas a favor de la riqueza nacional; la prohibición absoluta de la inmigración de las comunidades eclesiásticas; la asignación de pensiones por cuenta del Estado para la subsistencia de los curas, encargados de la administración de los bienes espirituales, y, por último, el establecimiento del matrimonio civil (...) Con esta obra de redención labraremos vuestra propia gloria y la felicidad del pueblo (...)³⁰².

Incluso, para entender mejor las implicaciones filosóficas que inspiraban la nueva constitución, son elocuentes —particularmente para efectos de este estudio— las palabras pronunciadas por Abelardo Moncayo en sesión del 10 de diciembre de 1897, en medio de una acalorada discusión con Juan Benigno Vela, quien increpaba a los alfaristas por la muerte de Vivar, asesinado por militar en filas clericales. En este contexto, Moncayo menciona ante toda la Asamblea: *“No vamos a implantar el Liberalismo en el poder con teorías anticuadas de Justicia y Virtud, LEY NATURAL, fruslerías cartesianas caídas en descrédito. ¿Virtud? Tela agujereada por la polilla de las preocupaciones, buena para el uso de los pascuatos aristotélicos”*³⁰³.

Y es que en realidad la legislación liberal, desde su inicio, fue contraria a varios preceptos del iusnaturalismo, tendiendo, por el contrario, a materializar todo el ordenamiento jurídico. Siguiendo la corriente que tan manifiesta se había hecho en Europa con la Ilustración, y tomando los principios que inspiraron la Revolución Francesa y el crudo Laicismo francés de finales del siglo XIX, los liberales no legislaban pensando en la dignidad más ampliamente entendida, aquella que tiene a Dios por Autor, sino solamente en separar, sea cual sea la lesión, a la Iglesia Católica de su influencia indirecta en el plano temporal, que si quería sobrevivir tenía que replegarse al ámbito privado de cada ciudadano.

Moncayo, ex jesuita, seguramente educado con los compendios de Derecho Natural de Luigi Taparelli y José Manuel Proaño, sabía de lo que hablaba, y como el Derecho Natural ha sido una marca del Catolicismo desde su apareamiento para defender infranqueablemente la dignidad del ser humano, la existencia de valores

³⁰² Reunión de la Convención Constituyente del 23 de diciembre de 1896, tomada de TOBAR DONOSO, Julio, *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*, Quito, Ed. Producción Gráfica, 2001, Pág. 65.

³⁰³ Tomado de las memorias de M. A. Páez, págs. 284 y 287, además del acta de la sesión del 10 de diciembre de 1896, citado por LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit. Pág. 540.

absolutos dentro de la sociedad y los derechos que Dios tiene para ser respetado. La justicia, otrora el fundamento que debía sostener a la Ley para que ésta pueda ser considerada justa y deseable, era para los liberales un tipo de imposición medieval de la cual el Estado se tenía que sacudir para considerarse auténticamente laico. La Ley Natural, que para los padres y prominentes filósofos de la Iglesia fue el fundamento de justicia que reside en la esencia en el ser humano, no pasaba para el Liberalismo de una "pascuatada aristotélica". Así se deja ver que la legislación liberal no solo se oponía a la Iglesia como fuerza social y política, sino también a los fundamentos metafísicos que la sostienen y que corresponden al Derecho Natural. Es algo que se analizará más detenidamente en las conclusiones.

En tales condiciones inició la redacción de la nueva Carta Política del Ecuador, la primera dentro del Régimen Alfariista, y que cambiaría sustancial y formalmente las relaciones entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano.

Los artículos 12 y 37 de la constitución fueron los que levantaron más debate, pues implicaban directamente a la Iglesia Católica en los aspectos que más incomodaban al Régimen. El primero artículo, referente a la religión, aún reconoció a la religión católica como la oficial del Estado, imponiendo además la obligación del Poder Público de protegerla y hacerla respetar, gran ironía que no se materializaría de manera efectiva en los años siguientes. Varios asambleístas insistieron en borrar la obligación estatal a protegerla, por no estar de acuerdo al nuevo carácter que diseñaba para el Estado. A pesar de ello, el artículo finalmente fue aprobado de la siguiente manera:

Art. 12.- La Religión de la República es la católica, apostólica, romana, con exclusión de todo culto contrario a la moral. Los Poderes públicos están obligados a protegerla y hacerla respetar³⁰⁴.

Puede que llegue a sorprender que en medio del contexto liberal y antirreligioso se haya llegado a definir al Catolicismo como religión oficial del Estado, y es que este artículo no fue conseguido sin un hondo debate. Varios diputados liberales votaron a favor de esta moción, principalmente porque ignorar la naturaleza religiosa del pueblo ecuatoriano —como declararon el Dr. Modesto Peñaherrera y el Dr. Gonzalo Córdova— e ir más allá ignorando la importancia de la Iglesia "sería impolítico y contrario a las necesidades nacionales"³⁰⁵.

Por supuesto, no faltaron quienes pusieron su enérgica oposición al reconocimiento de una religión estatal, argumentando que representaba un retroceso al

³⁰⁴ Suplemento del Registro Oficial No. 272, publicado el 14 de enero de 1897.

³⁰⁵ TOBAR DONOSO, Julio, *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*, Op. Cit., Pág. 68.

espíritu de cambio comenzado con la Revolución del 5 de junio de 1895. Quienes así lo reclamaban, veían en la legislación secundaria la oportunidad para poder materializar de a poco la separación entre la Iglesia y el Estado, de forma que el reconocimiento y especial garantía hacia la Iglesia solo se mantuviera como letra muerta dentro de la Constitución. Así, el ala más radical de los asambleístas liberales mantenían la "esperanza de que las leyes que acompañen al artículo 'le presten ancho campo para que se realice los fines que persigue (el Laicismo); démosles alas bastantes para que pueda remontar su vuelo a los altares infinitos en que se venera la diosa Razón'"³⁰⁶.

Mayor revuelo causó dentro de la Convención la aprobación del Art. 37 de la Constitución referente a las garantías de los extranjeros. Dentro de este artículo, los diputados elevan a rango constitucional un principio del todo hostil al clero, dentro del cual prohíbe de manera expresa que un religioso extranjero ocupe cargos de prelación (como obispados), ni administre bienes de Institutos monásticos en Ecuador, privando de tal manera a la Iglesia de la autonomía que naturalmente le corresponde para organizar, como una sociedad independiente, las prelaturas y obispados de cada país como a bien tuviese.

El artículo va más allá, e incluso prohíbe "la inmigración de religiosos extranjeros" a Ecuador, ni que éstos "sirvan beneficio a la Iglesia ecuatoriana", en una concepción tan a la ligera que bien se podría entender que cualquier sacerdote foráneo está impedido de realizar su labor pastoral dentro del Ecuador. El esquema implantado por la nueva constitución tal vez no podría entenderse sin el sentimiento anticlerical que ya hemos nombrado, que si bien tenía tintes marcadamente políticos —evitando que obispos como Schumacher, en Portoviejo, o Masiá, en Loja, volvieran a ocupar cargos de prelación—, lo que en definitiva hizo fue pujar por el sometimiento de la Iglesia al Estado ecuatoriano. Acertadamente menciona el Dr. Tobar Donoso en su análisis legislativo, que disposiciones como ésta elevaron a la constitución la xenofobia —se puede añadir— anticlerical:

Las constituciones precedentes no habían rendido culto a la xenofobia; y la Iglesia había aprovechado, amplia y libérrimamente, la colaboración de extranjeros en el orden de la enseñanza, de las misiones y de la asistencia pública, con inmensa ventaja para la patria. (...) Sin embargo, algunos diputados no quisieron respetar, como convenía al propio decoro del Estado, el nombre de algún personaje eximio a quien se imputaban lamentables extralimitaciones de carácter político-religioso³⁰⁷.

³⁰⁶ *Ibídem*, Pág. 70.

³⁰⁷ *Ibídem*, Pág. 72.

Lo que se trataba pues era de cortar y evitar para el futuro la “inmigración negra”³⁰⁸, como era llamada por los liberales el ingreso de sacerdotes extranjeros al país. El discrimen era desvergonzado: mientras no existía problema en que militares extranjeros ocupen altos cargos oficiales—como coroneles que participaron dentro de los sacrilegios del 4 de mayo de 1897 en el Colegio San Felipe—, la Iglesia, aun siendo una sociedad autónoma, no tenía libertad para nombrar prelados extranjeros, así ello resultara beneficioso para la patria. El entusiasmo anticlerical llevó finalmente a los diputados a aprobar tan triste afrenta.

Tiempo después, hacia el 31 de diciembre de 1897, la Comisión de Redacción manifestó que existía una abierta incongruencia entre los artículos 12 y 37 de la Carta Política, frente a lo cual los diputados Dres. Peralta y Córdova declararon que no se trataba de cerrar la puerta del país a todo religioso individualmente, sino *solamente* a las colectividades religiosas. Aceptado el criterio de la Comisión, el artículo finalmente sería publicado de la siguiente manera:

Art. 37.- Los extranjeros serán admitidos en el Ecuador y gozarán de las garantías constitucionales en tanto que respeten la Constitución y las leyes de la República.

Exceptuase la inmigración de comunidades religiosas; y ningún eclesiástico que no fuere ecuatoriano de nacimiento, podrá ejercer prelación ni servir beneficio en la Iglesia ecuatoriana, ni administrar los bienes de los institutos monásticos existentes en la República³⁰⁹.

Se sellaba de esta manera un bloque de tristes atropellos que se dieron —esta vez desde la Constitución— en contra de la Iglesia Católica, sus prelados y la fe del pueblo ecuatoriano. El texto atentaba contra la naturaleza misma de la Iglesia, su autodeterminación en asuntos propios, y el principio de absoluto respeto y colaboración que debe existir entre las autoridades temporales y espirituales.

La Convención quiso ir más lejos incluso, y transportar los excesos constitucionales al plano internacional. Tal urgencia tenía por terminar con la era de relaciones entre la Iglesia y el Estado que habían existido hasta ahí en Ecuador, que un grupo de liberales radicales propusieron que en base el nuevo lineamiento de la constitución obligaba a ponderarla por sobre cualquier norma que pudiera ser aplicable en la República, incluso los tratados válidamente celebrados que se mantenían con la Santa Sede.

Este claro propósito de terminar con el Concordato de 1882 —que regía hasta ese entonces las relaciones entre el Ecuador y la Santa Sede— fue manifiesto desde el

³⁰⁸ LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit., Pág. 542.

³⁰⁹ Suplemento del Registro Oficial No. 272, publicado el 14 de enero de 1897.

mismo inicio de la Convención. Juan Francisco Morales, Ministro de Guerra y cuñado de Alfaro decía: "Quitad el Concordato y habremos destruido el primer peldaño de la escala de nuestros verdugos"³¹⁰. Basta recordar las ultrajantes declaraciones del Ministro Lapierre, quien llamaba al Concordato el "Patrón de la Ignominia"³¹¹.

En tal sentido se redactó el artículo:

Art. 132.- La Constitución es la suprema Ley de la República, y cualesquiera leyes secundarias, reglamentos, ordenes, disposiciones o tratados públicos que estuvieren en contradicción, o se aparten de su texto, no surtirán efecto alguno"³¹².

El texto en sí mismo no difería de lo que establecían las constituciones anteriores. Sin embargo la triste innovación que propuso la Convención fue pretender que esta norma ponía a la Constitución también sobre el cumplimiento del Concordato de 1882, y de tal forma, en base a las contradicciones y excesos que la nueva Constitución traía contra la Iglesia, se pretendía declarar el Concordato como inaplicable y derogado, declarando la "inejecución del convenio por una de las partes", es decir, paradójicamente, fundándose en su propia culpa para romperlo.

El Dr. Julio Tobar Donoso, como experto internacionalista y diplomático, escribe respecto a este capítulo histórico:

Admitir que la Constitución de un país derogue los tratados existentes equivale a aceptar la denuncia unilateral a someter el Derecho de gentes al interno, violar el principio básico de la no retroactividad de la ley, anular, en fin, los derechos adquiridos bajo el imperio de la Carta precedente.

Los legisladores constituyentes carecen de poderes ilimitados, y menos arbitrarios. No crean el orden jurídico estatal, ni lo constituyen de la nada. Sobre ellos está, en primer término, el Derecho Natural, que prescribe el derecho de los tratados. (...) La doctrina de los legisladores ecuatorianos de 1897 pudo aceptarse, tal vez, en la época del absolutismo, cuando se condenaba que la soberanía era incondicional y plenaria, y se rechazaba la primacía del Derecho de gentes sobre el doméstico"³¹³.

No era para menos. La ilegitimidad de tal acto era manifiesta, y muchos de los mismo liberales, incluso no católicos, se opusieron a la denuncia unilateral del Concordato, primero, por las lamentables consecuencias que se seguían para los fieles y, segundo, por ser una acción contraria a Derecho. De la misma forma, las autoridades

³¹⁰ LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit. Pág. 542.

³¹¹ Cfr. Nota al pie 303, *Ibidem*, pág. 542.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ TOBAR DONOSO, Julio, *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*, Op. Cit., Pág. 78.

eclesiásticas no demoraron en pronunciarse categóricamente sobre lo indigno de la política que se trataba de implantar, mostrando que el rompimiento unilateral del tratado, enfocado a que los abusos constitucionales no tuvieran mayor problema en ejecutarse, resultaba en el fondo un atropello contra la fe.

El Ilmo. Mons. González Suárez, entonces obispo de Ibarra, sentenció al respecto:

abolir el Concordato, romper el tratado, desconocer el convenio sin oír al Papa, sin ponerse de acuerdo con Su Santidad, es cometer un ultraje contra el Romano Pontífice, y hacer una injuria al Vicario de Cristo. Nosotros protestamos contra esa injuria y la condenamos en nombre de la moral pública, declarando sin vacilar que el poder legislativo y el poder ejecutivo han mancillado la honra nacional, que el Ecuador tenía empeñada como garantía para la observancia del Concordato. Quien ame de verás a su patria ¿Podrá permanecer indiferente ante atentado semejante?³¹⁴

La oposición, generalizada y contundente, hace que en la Convención se despierten fuertes reacciones en favor de la protección que la misma carta magna le daba a la Iglesia, siendo necesario que se respetaran sus derechos propios. Diputados como Julio Andrade o Modesto Peñaherrera expresaron que la naturaleza secular del Estado le privada de intervenir como deseaban dentro del campo de la Iglesia, y que Ésta, como sociedad perfecta, "debe gozar de las prerrogativas inherentes a tan alta condición"³¹⁵. Hechos como estos produjeron que la Convención se eche atrás en su idea de inaplicar unilateralmente el Concordato, revocando el 28 de enero de 1898 la decisión que se había tomado el 29 de diciembre del año anterior³¹⁶, reconociendo que no eran competentes ni tenían las facultades necesarias para cometer la ilegitimidad.

Los intentos jacobinos, y la "prudencia" para desarraigar la Iglesia de la sociedad ecuatoriana, habían fallado en su intento, pero finalmente sería una prórroga para llegar a su objetivo, cuando en la Ley de Patronato de 1899 y la Sustitutiva de Cultos de 1904 declararan insubsistente el Concordato.

La Constitución fue finalmente aprobada, y promulgada dentro del Suplemento del Registro Oficial No. 272, el 14 de enero de 1897.

El escenario estaba resuelto en lo político a favor del Liberalismo, que, ahora con la Constitución de su lado para implantar su plan político, se dedicaría a regar la semilla que habían sembrado, esperando que la normativa secundaria en Ecuador consiga de a poco un país libre de toda influencia de la Iglesia Católica.

³¹⁴ TOBAR DONOSO, Julio, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado Ecuatoriano*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1938, Pág. 81.

³¹⁵ *Ibidem*, Pág. 80.

³¹⁶ LOOR, Wilfrido, *Eloy Alfaro*, Op. Cit. Pág. 542.

4.2.2.2. *La Constitución de 1906*

La siguiente Convención Constitucional impulsada por el Liberalismo se dio en 1906, después de que en 1904 la legislatura discutiera varios intentos de reformas a la Carta Política que afectaban directamente a la Iglesia. Los años y las normas que transcurrieron en medio de ambas constituciones fueron abundantes, sobre todo porque, como se veía venir, fueron las leyes y decretos de ejecutivo los que le acertaron los más duros golpes a la libertad de la Iglesia en Ecuador. A saber, la Ley de Patronato de 1899, la Ley Instrucción de Pública de 1900, el proyecto de supresión de Obispos y la Ley de Matrimonio Civil de 1902 fueron solo algunas de las normas que mutilaron la competencia y derechos de la Iglesia dentro del ámbito social. La obligación que la entonces vigente constitución establecía al gobierno, de proteger y hacer respetar la Iglesia Católica, se había convertido en letra muerta, cuando no en una dolorosa ironía.

El año de 1904 llegaría también con la efervescencia de la legislación antirreligiosa en Ecuador, que prepararía el escenario para una nueva Constitución Constitucional. En aquel año —en el cual se endureció la Ley de Matrimonio Civil y fue finalmente promulgada y ejecutada la Ley de Cultos—, la Legislatura retomó los proyectos de reforma a la Constitución que venía exigiendo el entonces presidente de la República, general Leónidas Plaza.

Los principales puntos tocaban justamente en la esfera de la Iglesia: primero, se intentaba desaparecer del todo la referencia al Catolicismo como religión de la República del Ecuador, o al menos eliminar la obligación del poder público de protegerla y hacerla respetar; se proponía ampliar la discriminación del Art. 37 de la Constitución —que prohibía la inmigración de comunidades religiosas al país—, estableciendo que todo religioso extranjero, aunque estuviere legalmente domiciliado en Ecuador, si llegare a salir del país no podía regresar nuevamente; y, en virtud de la educación pública laica, los sacerdotes estaban prohibidos de dar clase dentro de la educación primaria.

Se llegó incluso a discutir en la legislatura la incorporación de un pequeño texto al final del artículo 13 de la Constitución de 1897, que saneaba los excesos de la Ley de Cultos respecto a la religión Católica, pues expresamente mandaba a reglamentar las manifestaciones exteriores de culto de los ciudadanos “en lo que se relacionen con el orden público”, legitimando las intervenciones que el gobierno ya había tenido en ese tiempo sobre la esfera espiritual de las personas.

Todos las propuestas tuvieron una muy mala acogida dentro del pueblo Ecuatoriano y el ala más moderada de los liberales, que encontraban excesivo el excluir

de la Carta Magna la alusión expresa al Catolicismo e invadir el fueron íntimo del culto particular de cada persona. La Iglesia era una sola con el Ecuador, y el pueblo lo sentía así.

Tal vez el mayor defensor de los derechos de la Iglesia dentro de esta Legislatura fue el erudito cuencano Dr. Honorato Vásquez, cuyo honor y valía era reconocida por los mismos liberales. Sus fervorosos discursos evitaron que los excesos del congreso fueran peores en este periodo, y sobre todo que la fe del pueblo ecuatoriano sea del todo ignorada.

En la fe católica —mencionó el preclaro jurisconsulto en una de sus intervenciones— ha vivido y vivirá este pueblo, cuya historia viene a desconocer el proyecto (de reforma constitucional), sin derecho alguno, sin lógica, sin justicia, ya que trae consigo la alteración de la historia y ofende los fueros de nuestra conciencia, la integridad de nuestra fe; violación de los derechos contra los que protestan, mi voz de católico y mi carácter de representante de un pueblo católico, mi educación religiosa en el hogar, mi puesto de ciudadano católico en el Estado³¹⁷.

Fuertes oposiciones como ésta evitaron que el Liberalismo terminara de desmejorar la situación del Catolicismo en Ecuador. Tales planes no se escondían, sino que eran proclamas que la cúpula del Liberalismo no se ruborizaba en admitir. En el mensaje a la Legislatura que dio el general Leónidas Plaza a inicios de 1905, resumió la agenda política que planeaba para lo religioso:

"En resumen, señores, mis ideas de reforma, a las cuales he sujetado los actos de mi administración, que si no ha conseguido el todo a los menos ha intentado buena parte, con éxito más o menos favorable, son:

- Separación de la Iglesia y el Estado;
- Exclaustración de las Comunidades religiosa e incautación de los bienes de manos muertas; (...)
- Reducción del contrato matrimonial a una forma simple y única;
- Plena secularización de la enseñanza; (...)
- Supresión del artículo Constitución que declara y reconoce la religión de Estado"³¹⁸.

Él mismo jefe de Estado exhortaba a los diputados a continuar con la legislación antirreligiosa que tenían pensado, y que mermaría a la Iglesia dentro de la sociedad. Así,

³¹⁷ TOBAR DONOSO, Julio, *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*, Op. Cit., Pág. 298.

³¹⁸ *Ibidem*, Pág. 304.

llamaba a quitar la "mascara de la hipocresía católica que no engañaba a nadie y no calmaba los ánimos", y a "borrar el vínculo que nos liga a Roma"³¹⁹.

Fue así que el Liberalismo tomó conciencia que la definitiva separación del Estado y la Iglesia no sería posible mediante simples reformas constitucionales ni leyes reformativas, sino que sería necesaria otra Convención que reforme integralmente la Carta Magna. En este contexto comenzó la segunda constitución del periodo liberal, con el propósito de terminar con lo que podía quedar de influencia de la Iglesia dentro de la sociedad, orillando al Ecuador a un Estado a-religioso. El Dr. Julio Tobar Donoso, que le dedicó varios años al estudio de la legislación liberal, vio así el inicio de la segunda Convención Constitucional liberal:

Muchos declaraban que el Liberalismo había cumplido ya su obra y que, por consiguiente, era innecesario emprender nuevas reformas. Otros, en cambio, anhelaban proseguir, no la secularización del Estado, consumada en diversos y gravísimos órdenes, pero sí la humillación de la Iglesia, considerada aún como bastión y fortaleza del partido perdidioso, a pesar de que éste, años ha no levantaba cabeza³²⁰.

El general Eloy Alfaro —quien se había declarado nuevamente Jefe Supremo en 1906, mediante otro golpe militar, esta vez en contra del gobierno constitucional del liberal Lizardo García— fue también quien inició y dirigió esta segunda Convención Constitucional. El tema religioso era central dentro del debate y la construcción de la nueva Carta Política, por lo cual el general Alfaro no perdió tiempo en comenzar a dibujar el esquema que debían seguir los constituyentes.

Él mismo, en el mensaje que dirigió a la Convención, planteó un falso dilema en el cual se encuadraría el debate respecto a la situación de la Iglesia: o bien se restauraba el antiguo Patronato, o bien la completa separación entre la Iglesia y el Estado. La primera opción era considerada sólo como un camino mientras la Libertad de cultos lograba se abriera espacio, mientras que la total separación entre el Estado y la Iglesia venía a sellar las aspiraciones liberales de ver una República sin el "mal" del Catolicismo. En su mensaje mencionó Alfaro:

Dos son, a mi juicio, las soluciones posibles de la cuestión religiosa: el regreso al antiguo patronato, con todos sus inconvenientes, y mientras la libertad de cultos se abra campo en los centros populares para que pueda el clero católico adquirirse vida independiente y propia, o la separación de la Iglesia y el Estado, también con todas las dificultades inherentes a este sistema político. (...) Dada la excepcional situación de la

³¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 306.

³²⁰ *Ibíd.*, Pág. 311

República, éste sería tal vez sí camino de la prudencia y del acierto; pero el clero se niega a reconocer el patronato, juzgándolo contrario a sus doctrinas

Eliminando uno de los términos de la disyuntiva, no quedaría sino la separación de la Iglesia y del Estado, para resolver el problema que me ocupa³²¹.

Y evidentemente propuestas de este tipo no podían encontrar menos que un categórico rechazo por parte del clero, pues ambas opciones se oponían de raíz a la doctrina católica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en la cual ambas sociedades, soberanas en su ámbito, debían colaborar entre sí para el bienestar temporal y espiritual de los fieles. El patronato, figura de talante ultra liberal, buscaba que el Estado absorbiera del todo a la Iglesia, convirtiéndola en parte de sí, bajo su tutela y vigilancia, y haciendo de los sacerdotes y religiosos un tipo de asalariados públicos que debían su obediencia al gobierno civil, más o menos como el modelo francés de la Constitución Civil del Clero; por otro lado, la separación, quería concretar la absoluta secularización del Estado, manteniendo a la Iglesia como una sociedad completamente ajena a sí, ante la cual cabía mantener la más absoluta indiferencia.

La reacción más categórica y calificada fue la del recién nombrado arzobispo de Quito, el Ilmo. Mons. González Suárez, que en un comunicado del 30 de octubre de 1906 desenmarañó el falso dilema que había puesto el mímico Alfaro:

No el patronato, porque es la dependencia, la servidumbre, la absorción de la Iglesia por el Estado. No la separación, porque es una de estas utopías sociales, en que es tan fecundo el Liberalismo; pues, en la práctica lo que en verdad hay es una terca e injusta opresión, una guerra despiadada: el Gobierno reclama que la Iglesia está separada del Estado; **no obstante la Iglesia está tan separada del Estado como la paloma de las uñas del gavilán, cuando éste ha hecho presa de ella y la despedaza entre sus garras**³²².

Las palabras elegidas por Mons. González Suárez eran acertadas, y respondían a la amarga experiencia que habían dejado los años bajo el gobierno liberal, que mientras luchaba por la separación entre la Iglesia y el Estado, y con ello la consecuente libertad de cultos, en lugar de una neutralidad religiosa lo que había mostrado era un franco anticatolicismo, que fue recrudesciendo desde 1895 en múltiples ámbitos, tanto práctico cuanto normativos. Así, los únicos que realmente apoyaban la mencionada separación

³²¹ Mensaje del Presidente Interino Gral. Eloy Alfaro al inicio de la Convención Constitucional de 1906. *Ibidem*, Pág. 306.

³²² Manifiesto del Ilmo. Mons. Dr. González Suárez al gobierno, publicado el 05 de septiembre de 1906 dentro del Boletín Eclesiástico, Págs. 547-554. *Ibidem*, Pág. 312.

eran quienes deseaban ver diezmada a la Iglesia dentro del Ecuador, convertida en un fantasma que solo habite en las Iglesia y dentro de los hogares fieles.

La construcción del Estado Laico continuó con paso firme dentro de la Convención. Iniciada la redacción de la misma, tomando el mismo esquema de la Carta Magna de 1897, se omite el nombre de Dios en el preámbulo, mencionan que la Constitución se emitía “*en nombre y por Autoridad del Pueblo*”. Ironía, esta fue una enorme desilusión al pueblo ecuatoriano, que, fiel a sus creencias religiosas, no concebía la existencia de un poder legítimo que no emane de Dios, y menos aún que la Primera norma del país simplemente pasara por alto la existencia del Legislador Universal.

Sin decir que sea incorrecto citar al pueblo como fuente de la Autoridad del Estado, en concordancia con su naturaleza democrática, lo que significó en el fondo este hecho fue el rompimiento del principio de Derecho Natural *Non est potestas nisi a Deo* (fuera de Dios no existe poder), que se había sostenido en las cartas constitucionales desde el principio de la República. En su lugar, se había dado paso al Estado laico, ateo, como lo concebían los liberales.

Una vez que se había excluido al mismo Dios del Preámbulo de la Constitución, la Convención consideró vencida cualquier resistencia que se oponga a eliminar la Religión del Estado de la Carta Política, un objetivo que los liberales, alfaristas y placistas, habían buscado vehementemente. El reconocimiento del Catolicismo como religión del Estado, último bastión en el cual se había podido refugiar la Iglesia de las persecuciones liberales y laicistas, era derribado entre las algazaras de los liberales, que al fin habían logrado desconocer dentro de la Constitución la importancia que la Iglesia tenía para el pueblo ecuatoriano.

Haciendo un breve análisis a esta disposición, lo primero que salta a la vista es el rompimiento de la Constitución con el sentimiento mayoritario —sino total— del pueblo ecuatoriano y su tradición, que por el mismo Liberalismo reconocía como profundamente Católico. Se había abierto una brecha entre la realidad del Ecuador y su legislación constitucional en un aspecto tan fundamental para los fieles ecuatorianos como la Religión. Así, a pesar de que la sociedad se encontraba aún empapada de la Verdad de Cristo en su espiritualidad, y convencida de que los principios morales cristianos eran los únicos válidos para el gobierno civil, la Convención se empeñó en consignar una Estado Ecuatoriano sin Dios, y sin tomarlo en cuenta ni siquiera como un referente remoto e básico de la cultura y espiritualidad ecuatoriana.

Seguramente por este motivo la Convención ni siquiera consideró la posibilidad de someter la aprobación de la nueva Constitución a una votación pública —como hubiera sido lo sensato en un gobierno que alardeaba de democrático y racionalista—, pues

seguramente conocían el resultado que hubiera tenido en las urnas sus políticas antirreligiosas.

El reconocimiento del Catolicismo como la religión del Estado no era una proclama “oscurantista” que pretendía violar legítimos derechos terceros, sino era el franco reconocimiento de un hecho que resultaba evidente de un estudio serio y objetivo de la realidad social ecuatoriana. El ilustre jurista Honorato Vásquez lo defendía así:

El Catolicismo en el Ecuador es inherente a la nacionalidad, está encarnado en ella, es la historia misma del pueblo Ecuatoriano; y así los artículos constitucionales relativos a la Religión Católica que se han sucedido hasta hoy en la serie de Constituciones que nos han regido, no son otra cosa que la declaración de un hecho, la confirmación de la historia ecuatoriana y el consiguiente acatamiento de los derechos de la Religión Católica en la República del Ecuador. (...)

La proclamación de ese hecho no es una mera teoría; se lo proclama para su eficiencia en la práctica. Es una premisa seguida de sus consecuencias; es el derecho del pueblo ecuatoriano, derecho ante el cual sigue paralela la obligación del Estado³²³.

La necesidad de una libertad de cultos no era suficiente, pues varios casos se habían dado al rededor del mundo de Constituciones que, sin violar la Libertad Religiosa, reconocen a la Iglesia Católica como la principal, simplemente en atención a la Realidad de su pueblo. Así, por ejemplo, la Carta Política de Polonia de 1919 formulaba la libertad de cultos de la siguiente manera:

Art. 114.- La religión católica, apostólica y romana que es la de la mayoría de la nación, ocupa en el Estado el primer lugar entre las demás Confesiones iguales en Derecho³²⁴.

Sin embargo, la Convención tenía el firme propósito de desconocer el lugar de la Iglesia dentro del Ecuador y extirpar desde lo constitucional la posible cooperación y protección que hubiera beneficiando a la gran enorme mayoría de los ciudadanos ecuatorianos.

Como consecuencia de la política adoptada, los demás excesos no tardaron en llegar. A más de desaparecer la religión de la Carta Magna, suprimieron además cualquier referencia expresa a la Libertad Religiosa, incluyendo solamente una corta referencia a la libertad de conciencia de los Ecuador:

³²³ Pronunciamento de Honorato Vásquez del 1 de septiembre de 1904. *Ibidem*, págs. 298 y 299

³²⁴ Constitución de la Segunda República Polaca de 1919, *Ibidem*, Pág. 314.

Art. 26.- La Constitución garantiza a los ecuatorianos: (...) 3º La libertad de conciencia en todos sus aspectos y manifestaciones, en tanto que éstas no sean contrarias a la moral y al orden público³²⁵.

De tal manera, se pretendía evitar que la ciudadanía invoque principios o referencias religiosas dentro de las acciones que podía presentar, seguramente pensando en la acción de inconstitucionalidad que fue concedida a grupos populares en 1904, a fin de que evite la ejecución de la Ley de Cultos. A más de esto, otra reclamación que resonó en la Asamblea fue lo vago de la norma ¿a qué "moral" y a qué "orden público" se refería el constituyente? La indefinición en estos aspectos despojaba de objetividad a la garantía de conciencia para su aplicación, abriendo la posibilidad para que el juzgador judicial u operario administrativo sea quien realmente determine, a su criterio, el límite de la "moral" y del "orden público".

De tal manera, la Libertad Religiosa de la Iglesia para desenvolver su actividad pastoral, y de los fieles para predicar su fe, se había reducido a los fueros de la conciencia de cada ciudadano ¿y la religión? Había sido entendida por la Convención como parte del fuero interno de sus ciudadanos, que quedaba amparada si se protegía tan solo su conciencia. Se cumplía con el reduccionismo laicista de quienes conciben a la religión como el producto del acervo íntimo de las personas, no como una expresión trascendente de su vida espiritual.

Fue en este contexto que el Dr. Emilio Uquillas, pensando poder reducir a la Iglesia todas ente a una cuestión privada, propuso ante la Convención que se regule el todo tipo de culto, incorporando dentro de la Carta Política que los mismos se reglamentarán a través de leyes especiales que podrían incluso tocar al culto externo. Sin embargo, las fuertes reacciones dentro de la constituyente no se dejaron esperar, sobre todo por lo contradictorio de la moción.

El mismo Abelardo Moncayo, cuya ideología ya hemos descrito, señaló lo inviable de dictar o revivir la Ley de Cultos. "Está declarado que la Constitución es la Suprema Ley de la República: pienso, pues, que no habría derecho para dictar la Ley de Cultos"³²⁶. El mismo ministro del Gral. Alfaro, José Peralta, quien incluso sancionó la Ley de Patronato, comentó ante la Convención: "entiendo que el Estado no reconoce ninguna religión y garantiza a todos y hay libertad. Al ponerse a reglamentar esta libertad, incurriría en una contradicción"³²⁷.

³²⁵ Registro Oficial No. 262, publicado el 24 de enero de 1906.

³²⁶ TOBAR DONOSO, Julio, *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*, Op. Cit., Pág. 315.

³²⁷ *Ibídem*, Pág. 315.

Las críticas de los juristas que poblaban la Convención y de los propios liberales resultaban ciertas, sobre todo poniendo en matiz la Ley de Cultos aprobada en 1904, que era del todo vejatoria a la Iglesia Católica y los derechos de los fieles, y que por las mismas razones había sido declarada inconstitucional en el mismo año ³²⁸. La incoherencia era clara: el gobierno Alfariista, que proclamaba la total libertad al pueblo, y cuya consigna había sido una sociedad sin restricciones de ningún tipo, planeaba implementar una legislación que regulara el culto de las personas, su forma, límites y prohibiciones. En otras palabras, quería el gobierno que enarbolaba la libertad, regular hasta el fuero más íntimo de las personas.

Esta contradicción hizo que la propuesta del Dr. Uquillas sea formalmente rechazada por el pleno de la Convención el 8 de noviembre de 1906, a pesar de que muchas de sus aspiraciones se vieron después materializadas dentro de la Ley de Beneficencia y varias normas adicionales. Como quedó finalmente sentado, si se hablaba de libertad de cultos, no podían existir reglamentaciones estatales que mutilen o deformen el fuero interno de cada persona y la Libertad Religiosa de la Iglesia para profesar su culto.

Los cuerpos constitucionales que hemos analizado representaron las bases para los excesos que realizó el Régimen liberal laicista en contra de la Iglesia Católica, a través de varía legislación secundaria que tuvo la lamentable tarea de materializar el espíritu anticlerical con que las dos constituciones fueron concebidas; normativa como la Ley de Cultos, la llamada de Ley Manos Muertas, o la Ley de Patronato, fueron obras sin espíritu de igualdad o neutralidad, sino ataques frontales contra la Iglesia, que era vista como el enorme lastre que ataba al pueblo a su fe en perjuicio de la razón.

El Estado Laico, de tal manera, había nacido en Ecuador con las evidentes y dolorosas cicatrices que se producen al separar dos sociedades que habían estado tan profundamente relacionadas, y que juntas habían conseguido la gran mayoría de honras que hasta hoy ostenta nuestra República.

³²⁸ Valga decir que la Ley de Cultos emitida en tiempos de Leónidas Plaza fue una de las más feroces que vio la época del Liberalismo. Terminó de manera unilateral, solamente basándose en normativa interna, el Concordato que existía con la Santa Sede; estableció prohibiciones y limitaciones para la ordenación de nuevos sacerdotes y la pronunciación de votos solemnes de religiosos; impidió la conformación de órdenes de claustro, ni siquiera las que tuvieran la aprobación de las autoridades eclesiásticas; y, además, sentó las bases para la llamada Ley de Manos Muertas, que confiscó al clero gran parte de sus propiedades. A la época, la Ley se convirtió en un paradigma para ambos bandos, los liberales que la veían como el extremo al que aspiraban en silencio, y para los fieles católicos como el ápice de un gobierno anticristiano.

4.2.3. Enseñanzas y pronunciamientos de la Iglesia ante el Laicismo liberal en Ecuador

Como no podía ser de otra manera, la Iglesia Católica en general, y especialmente su jerarquía, levantaron y denunciaron los excesos del Liberalismo, a pesar de los múltiples medios mediante los cuales el régimen trataba de amedrentarlos. Así, podemos encontrar a la época numerosas homilías y cartas pastorales de los prelados eclesiásticos a los fieles del país, que se mantenían fieles a la enseñanza de la doctrina católica ante los avances de las políticas anticlericales.

Ya describimos las violentas represiones que sufrieron los religiosos que se más fuertemente criticaron el Régimen Alfarista desde la doctrina católica, como Mons. Arsenio Andrade, obispo de Riobamba hacia 1897, quien fue torturado en Guayaquil; Mons. Schumacher, perseguido y exiliado Pasto; o Mons. José María Masiá, quien a pesar de su avanzada edad (81 años) fue desterrado en 1897 al Callao.

Sin embargo, uno de los personajes que mayor importancia tomo dentro de la opinión pública alrededor de la polémica del nuevo Estado Laico, fue el Ilmo. Mons. Federico González Suarez, obispo de Ibarra hasta 1896, año desde el cual fue designado como Arzobispo de Quito y Primado del Ecuador, que ejercería hasta su muerte en 1917. Mons. González Suarez, además, fue elegido popularmente para algunos cargos, como diputado en 1878, y senador en los años de 1892 y 1894, por lo cual las ciencias jurídicas y políticas no le eran ajenas.

Consolidado como un gran orador, intelectual y estudioso de la historia de nuestro país, se puede decir que Mons. González vivió la etapa más cruda del Liberalismo desde la prelación, y por ello varias de las expresiones de la época se mantienen como las más autorizadas sobre la realidad que vivían a la época las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Ahora, una de las alocuciones que deja ver el momento que pasaban las relaciones entre ambas sociedades para la primera Constitución Alfarista, fue una Nota Oficial que envió al Ministro de lo Interior el 28 de febrero de 1897, sobre la “modificación del No. 9 del art. 601 del Código Penal, para coartar la libertad de la predicación”, que sancionaba penalmente a los religiosos que dentro de sus homilías criticaran la nueva constitución y las políticas gubernamentales.

Respecto a la teoría general de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fiel seguidor del magisterio eclesiástico y la doctrina de S.S. León XIII, mencionaba que

según la naturaleza de la sociedad civil, debe haber dos autoridades, la temporal y la espiritual, ambas soberanas dentro de su órbita respectiva e independientes una de otra en su esfera de acción propia: una autoridad no ha de invadir los límites de la otra, y ambas han de guardar entre ellas armonía y concordia³²⁹.

Concluyendo categóricamente que “la concordia entre las dos sociedades no se ha de convertir nunca en subordinación de la autoridad espiritual al gobierno civil: **la armonía debe ser armonía y no servidumbre**, coonestada con el nombre de protección. **Concordia y armonía suponen recíproca independencia**”, conclusión que es reeditable para nuestra época.

Él mismo encuentra dentro de la esencia misma del ser humano, la necesaria cooperación que tiene que existir entre el Estado y lo religiosos, pues son las dos esferas que coexisten dentro de la misma esencia del ser humano, y cuya realización depende de los fines y medios de cada ámbito, y mutua colaboración que se presten entre sí:

Como los hombres son, a la vez, miembros de la sociedad civil e hijos de la Iglesia Católica, conviene que la potestad temporal se ponga de acuerdo con la espiritual, y pacten entre las dos la manera como han de proceder en todos aquellos casos prácticos, en que los temporal estuviere mezclado con lo espiritual³³⁰.

Fundamentado de esta manera su pensamiento político y pastoral, en varias ocasiones puso levantar la protesta contra la política anticlerical del gobierno, en nombre de todo el pueblo cristiano del Ecuador, a veces de forma diplomática, y otras con la vehemencia que las causas exigían.

Por ejemplo una de sus primeras y más fuertes apariciones dentro de este escenario fue justamente en respuesta a los terribles sacrilegios cometidos por los alfaristas en Riobamba, que mantenían a los ciudadanos del país estupefactos al ver hasta dónde podía llegar el anticlericalismo. El 26 de Mayo de 1897, unos pocos días después de la cruel profanación, escribía desde como Obispo de Ibarra:

La Religión ha sido ofendida, y la misma persona adorable de Jesucristo escandalosamente ultrajada en el Ecuador, en Riobamba, por soldados ecuatorianos

³²⁹ Nota Oficial al Ministro de lo Interior sobre la modificación del No. 9 del art. 601 del Código Penal, para coartar la libertad de la predicación, del 28 de febrero de 1897. GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico, *Obras pastorales: recogidas y publicadas por el actual Obispo Ilmo. Sr. Manuel María Pólit Laso, tomo I*, Quito, Imprenta del Clero, 1927, pág. 448.

³³⁰ *Ibidem*, Pág. 448.

¡Santa y admirable eucaristía!!..... Sacramento del amor de Jesucristo por los hombres!
¡Oh! Si fuera yo tan dichoso, que pudiera sacrificar mi vida, para expiar los ultrajes de que acabáis de ser víctima en estas tierras ecuatorianas, a la cual Jesucristo ha colmado de tantas bendiciones!!..... ¡Soldados! ¿qué es lo que habéis hecho?.....

Las teorías políticas modernas rompen las imágenes sagradas, y habéis despedazado a balazos las estatuas de los Santos, y habéis fusilado la misma imagen de la Virgen María: las teorías políticas modernas violan los vasos sagrados, y habéis bebido aguardiente en los cálices y copones: las teorías políticas modernas hacen perder la fe, y os habéis comido, con donaire sacrílego, las Sagradas Formas: las teorías políticas modernas corrompen el alma, y habéis arrojado al suelo la Sagrada Eucaristía y la habéis pisoteado.....³³¹.

Dentro del contexto de la Constitución de 1897, ante los intentos de desconocer unilateralmente los tratados que regulaban las relaciones entre la Iglesia y el Ecuador, mencionó:

Abolir el Concordato, romper el tratado, desconocer el convenio, sin oír al Papa, sin ponerse de acuerdo con Su Santidad, es cometer un ultraje contra el Romano Pontífice y hacer una injuria al Vicario de Cristo..... Nosotros protestamos contra esa injuria y la condenamos en nombre de la moral pública, declarando, sin vacilar, que el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo han mancillado la honra nacional, que el Ecuador tenía empeñada como garantía para la observancia del Concordato. Quien ame de verás a su Patria, ¿podrá permanecer indiferente ante atentado semejante?³³²

Sin ir más allá, refiriéndose a la Ley de Patronato dentro de los apuntes introductorios a la Nota enviada al Ministro de Interior, que ya citamos anteriormente, mencionó que

La Ley de Patronato, expedida por el Gobierno Liberal ecuatoriano el año de 1899, estudiada según las doctrinas católicas, es herética, cismática y escandalosa: está en completa contradicción con los principios netamente liberales, y no sólo es absurda, sino monstruosa, por ese maridaje de Liberalismo y cesarismo bizantino de que hace alarde en casi todos sus artículos³³³.

³³¹ Carta del Obispo de Ibarra a los Soldados del Batallón denominado Pichincha y los demás acantonados en la ciudad de Riobamba, del 26 de mayo de 1897. *Ibidem*, pág. 442 y 444.

³³² GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico, *Colección de opúsculos publicados por Federico González Suárez, Arzobispo de Quito*, Quito, Imprenta del Clero, 1913, pág. 102.

³³³ Nota Oficial al Ministro de lo Interior sobre la modificación del No. 9 del art. 601 del Código Penal, para coartar la libertad de la predicación, del 28 de febrero de 1897. GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico, *Obras pastorales: recogidas y publicadas por el actual Obispo Ilmo. Sr. Manuel María Pólit Laso*, Op. Cit., pág. 448.

Años más tarde, para 1906, Mons. González Suárez fue ascendido a la dignidad de Arzobispo de Quito por S.S. San Pio X, con lo cual se convirtió en la cabeza de la Iglesia Católica en Ecuador en uno de los momentos de más tensa relación con el Gobierno. En 1908, cuando es aprobada la Ley de Beneficencia, también llamada de “Manos Muertas”, tal vez una de las más vejatorias a la Iglesia, todos los obispos del Ecuador, con González Suárez a la cabeza, publican un comunicado abierto a la nación, donde se puede apreciar bien la naturaleza de esta norma a la luz de los preceptos católicos:

Nosotros, los Obispos católicos de la República del Ecuador, hacemos oír nuestra voz de protesta, ya como ciudadanos ecuatorianos, ya como Prelados de la Iglesia Católica; y la hacemos oír ahora, cuando todo parece que nos estuviera aconsejando que guardáramos silencio, por los peligros que nos rodean y por los males que nos amenazan. Sin embargo, callar ahora sería punible debilidad: puesta en sólo Dios toda la confianza, **PROTESTAMOS.** (...)

Esta Ley es un crimen contra la Religión —sentencian los prelados—, un atentado contra la sana moral, un abuso de autoridad y una violación de los derechos en que se funda el orden social: la Religión ha sido gravemente ultrajada; porque la autoridad temporal ha extendido su mano sobre los bienes sagrados, se ha apropiado de ellos sacrílegamente y ha dispuesto hasta de los mismos templos, en que se da culto a Dios (...) el Gobierno civil no tiene poder ninguno legítimo para disponer, a su antojo, de los bienes consagrados a Dios³³⁴.

Por ello, confirmando la historia las denuncias de los prelados, para la firma del Modus Vivendi se concedió una indemnización a las órdenes religiosas cuyas propiedades les habían sido injustamente enajenadas, como un resarcimiento a la situación y necesidades que habían sufrido desde la Ley de Beneficencia hasta la firma del Modus.

Otro documento en el cual más se refirió a la situación política del Catolicismo en Ecuador, el Segundo Manifiesto del Arzobispo de Quito a todos los ecuatorianos y sus compatriotas “sobre las Relaciones entre la Iglesia y el Estado”. El mismo, con ocasión de las discusiones que se realizaban acerca de restablecer para Ecuador el Patronato o establecer la completa separación entre la Iglesia y el Estado, desconociendo en ambos casos el Concordato con la Santa Sede vigente a esa época. En el documento, sobre todo, Mons. González Suárez analiza la concepción liberal de la separación entre la

³³⁴ Protesta que el Arzobispo y los Obispos del Ecuador hacen contra la Ley llamada de Beneficencia expedida por el Congreso Ordinario de 1908. *Ibidem*, págs. 361 y 362.

Iglesia y el Estado, y cómo la misma se estaba aplicando en el país reparar en los derechos y garantías de los católicos.

La separación entre la Iglesia y el Estado es una de esas utopías sociales, en que es tan fecundo el Liberalismo, pero no pasa de ser una mera utopía; pues en la práctica, lo que en verdad hay es una terca e injusta opresión, una guerra despiadada. (...)

Ni patronato, ni separación: entre el patronato y la separación hay un término medio. ¿Cuál es este término medio? **La armonía sincera, el acuerdo razonable, la conciliación decorosa entre el Poder civil y la Autoridad Eclesiástica.** El poder civil es independiente: la Autoridad eclesiástica lo es también: cada uno tiene su órbita de acción, trazada por Dios mismo, criador y legislador de la sociedad humana. Consérvese ambas autoridades dentro de su órbita, y habrá armonía³³⁵.

Sin embargo, empeñado el gobierno liberal en intervenir dentro de la esfera eclesiástica para proclamar la separación total de la Iglesia y el Estado, o para someterla mediante la Ley de Patronato, mismo los prelados denunciaron la raíz atea que se estaba tratando de implantar, pues a pesar de que las autoridades civiles pregonaban la igualdad ante la Ley y la libertad de las personas, los derechos de la Iglesia y los fieles seguían siendo desconocidos. Como mencionó el mismo Arzobispo:

¿Religión? — ¿Para qué?..... En el sistema liberal hay garantías para todos, menos para Dios..... Dios es inoportuno, Dios estorba: el Liberalismo se agita por eliminar a Dios de todas partes, de la escuela, del hogar doméstico, del alma del niño, del corazón de la mujer..... ¡Pobre Ecuador!

Cuando en la Constitución política de un Estado se establece algo relativo a religión; cuando se declara cuál es la religión de la República o de la mayoría de los ciudadanos, esa declaración significa dos cosas: reconocimiento de un hecho, enteramente independiente de la voluntad de los legisladores; y acatamiento a los derechos y a las obligaciones, que de ese hecho dimanar para los ciudadanos y para los Poderes Públicos. ¿Por qué se desconoce ahora un hecho público, un hecho innegable? —Se desconoce adrede el hecho, a fin de que los mandatarios públicos puedan atentar impunemente contra los derechos religiosos de los ciudadanos³³⁶.

Por ello, acertado colofón de esta realidad son las palabras que el Su Santidad San Pío X pronunció en el Consistorio del 27 de marzo de 1905, en las cuales, como pastor afligido por la situación de su rebaño, se pronunció sobre la situación de la Libertad Religiosa en Ecuador:

³³⁵ Segundo Manifiesto del Arzobispo de Quito a todos los ecuatorianos y sus compatriotas sobre las Relaciones entre la Iglesia y el Estado, del 20 de octubre de 1906. *Ibidem*, pág. 457.

³³⁶ *Ibidem*, págs. 458 y 459

La unión con Nos, unión portadora de grandísima utilidad, pluguiese a Dios fuera apreciada debidamente por aquellos que gobiernan la República del Ecuador. Los Romanos Pontífices, Nuestros predecesores, a no dudarlo, y singularmente Pío IX de santísima recordación, demostraron con grandes y muchos argumentos su afecto hacia el pueblo ecuatoriano. Mas, ¿qué pasa? (...) Tenemos conocimiento de que se ha dictado ahí tales leyes que se diría haber sido sancionadas no sólo para injuriar a la Iglesia Católica y la religión, que siempre ha sido la de ese pueblo, sino para aniquilarla. Nos, para que no se crea que faltamos a nuestro deber, no solamente lamentamos la injuria hecha a la religión, sino que elevamos pública PROTESTA; esperando que más maduros consejos presidan los dictámenes de aquellos a quienes toca atender a la pública utilidad³³⁷.

4.3. Laicismo Estatal dentro de la República del Ecuador actual

4.3.1. El Modus Vivendi

Las relaciones entre la República del Ecuador y la Santa Sede permanecieron suspendidas desde la segunda Constitución Alfarista hasta el año de 1937, en el cual, para sorpresa de algunos y alegría de varios, el gobierno del Ing. Federico Páez y su ministro de Relaciones Exteriores comienzan las gestiones ante el nuncio apostólico de Lima para el restablecimiento de las relaciones con la Iglesia. Fruto de estos acercamientos y conversaciones, el 24 de julio de 1937, el presidente del Ecuador firma con Su Santidad Pío XI el Modus Vivendi, norma de rango internacional que estableció nuevamente las relaciones amistosas entre el Ecuador y la Santa Sede, para enorme satisfacción y tranquilidad del clero y los fieles, quienes vieron por primera vez desde el siglo XIX una garantía legislativa y real ante los excesos que se habían dado, no tras otro, en más de 40 años de gobiernos liberales³³⁸.

El instrumento, comunicado formalmente al Secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Eugenio Pacelli (después Papa Pío XII), fue aprobado y devuelto a Ecuador para su publicación en el Registro Oficial No. 30 del 14 de septiembre de 1937.

³³⁷ S.S. SAN PÍO X, Consistorio Romano del 27 de marzo de 1905. *Ibíd*em, Pág. 316.

³³⁸ Incluso los mismos liberales trataron de entorpecer el restablecimiento de las relaciones entre el Ecuador y la Santa Sede, viendo esto como un “retroceso” dentro de los logros que se habían conseguido contra la Iglesia en los gobiernos anteriores. Incluso, intentaron abrogar su vigencia legislativamente, pero fue imposible. “Muchos habrían pretendido que fuera derogado por la Asamblea Nacional, pero ésta no sólo no derogó el Modus Vivendi sino que aprobó en masa los actos del Gobierno del ingeniero Páez y dio voto de confianza al Canciller”. LARREA HOLGUÍN, Juan, *La Iglesia y el Estado en Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana ‘Benjamín Carrión’, 1988, Pág. 62.

De esta manera, el Modus Vivendi representa hasta la actualidad el tratado internacional mediante el cual la República del Ecuador reconoce la personalidad jurídica internacional de la Iglesia Católica, y donde ambas partes reconocen los derechos y obligaciones que ha de tener la Iglesia dentro del territorio nacional. Con conciencia de que este instrumento merecería un análisis más detallado en cuanto a sus detalles y disposiciones, a continuación se señalan los aspectos fundamentales del mismo, que regulan hasta el día de hoy las relaciones entre la República del Ecuador y la Iglesia Católica:

Es un tratado internacional: Se puede leer en la parte introductoria del Instrumento:

Quito, a 26 de julio de 1937.

A su Eminencia Excelentísimo señor Cardenal Eugenio Pacelli, Secretario de Estado de la Santa Sede.

Ciudad del Vaticano.

Eminencia:

Tengo el honor de comunicar a Vuestra Eminencia que, por Decreto de esta fecha, el Excelentísimo Señor Ingeniero Don Federico Páez, Encargado del Mando Supremo de la República, aprobó y ratificó el Modus Vivendi y Convenio Adicional, celebrados en esta ciudad, el 24 del presente mes, entre la República del Ecuador y la Santa Sede; Convenios cuyos textos son los siguientes:

‘Su Santidad, el Soberano Pontífice Pío XI, y Su Excelencia el Señor Ingeniero Don Federico Páez, Encargado del Mando Supremo de la República del Ecuador, con el deseo recíproco de establecer relaciones amistosas entre la Santa Sede y el Ecuador, han acordado celebrar un Modus Vivendi; y al efecto, Su Santidad ha nombrado su Plenipotenciario a Su Excelencia Reverendísima Monseñor Fernando Cento, Arzobispo Titular de Seulecia Pieria, Nuncio Apostólico; y Su Excelencia el Señor Encargado del Mando Supremo de la República del Ecuador al Excelentísimo Señor Don Carlos Manuel Larrea R., Ministro de Relaciones Exteriores, quienes, canjeados sus plenos poderes respectivos, han convenido en los siguientes artículos:³³⁹

De tal manera, el Modus Vivendi se muestra como un tratado firmado internacionalmente entre dos sociedades soberanas, capaces por sí solas para adquirir obligaciones extraterritorialmente, y que, en virtud de ello, celebran el tratado “con el deseo recíproco de establecer relaciones amistosas entre la Santa Sede y el Ecuador”, algo que resulta especialmente relevante si tomamos en cuenta el contexto histórico, social y político que soportó la Iglesia en nuestro país desde la Revolución Liberal.

³³⁹ Modus Vivendi, Registro Oficial No. 30, publicado el 14 de septiembre de 1937.

A la firma de este tratado comparecieron los respectivos representantes plenipotenciarios de cada sociedad, debidamente autorizados por las máximas autoridades competentes, el Sumo Pontífice y el Presidente de la República, quienes previamente los envistieron con la capacidad de obligar a las partes contrayentes, a fin de que el instrumento surta efectos para las mismas, con sus respectivos derechos los derechos y obligaciones. A decir de Mons. Juan Larrea Holguín, el Modus Vivendi tuvo tal naturaleza de tratado internacional, que incluso generó —como de hecho hizo— el reinicio de las relaciones diplomáticas entre Ecuador y la Santa Sede.

Las relaciones que antes no tenían un carácter un carácter plenamente jurídico y diplomático, se establecieron ahora por medio del Modus Vivendi. (...) Para realizar aquel cometido, las partes han nombrado sus respectivo plenipotenciarios —nuevo reconocimiento de la personalidad jurídica de las partes y del carácter diplomático del Nuncio, que trata con el Ministro de Relaciones. (...) Materia de tanta importancia, y declarada expresamente por las partes como objeto del documento, no puede ser si no materia de un verdadero tratado internacional³⁴⁰.

Es pues, el Modus Vivendi, un auténtico tratado internacional.

Consecuencia de esto, cabe recalcar, el Modus Vivendi **no es ni puede entenderse como una ley interna de la República**, pues ello llevaría a varios equívocos insostenibles, como afirmar que para una ley doméstica se necesitó la comparecencia del Secretario del Estado Vaticano con la sola autorización del Sumo Pontífice Romano, la implementación de todas las formas y solemnidades que se dan para aprobar tratados internacionales, o que de una ley meramente interna puedan surgir relaciones diplomáticas extraterritoriales.

El Modus Vivendi conlleva un reconocimiento implícito de la personalidad jurídica internacional de la Iglesia Católica: Como se deduce de lo mencionado, ningún país podría acordar con otra sociedad establecer “relaciones amistosas” y entablar vínculos diplomáticos —incluso enviando un ministro plenipotenciario de manera permanente a su territorio— si antes no reconociera previamente la existencia jurídica de su contraparte a nivel internacional.

El solo hecho de que el Modus Vivendi se trate de una tratado internacional es una prueba de que el gobierno ecuatoriano reconoce la existencia y soberanía de la Iglesia, pues “que los tratados internacionales sólo se celebran entre sociedades

³⁴⁰ LARREA HOLGUÍN, Juan, *La Iglesia y el Estado en Ecuador*, Op. Cit., Pág. 71.

soberanas es un principio absolutamente cierto del derecho”³⁴¹. Así, de la lectura del tratado se verifica como el Ecuador tuvo la intención de reconocer a la Iglesia como sujeto de derechos y obligaciones, sin someterla de ninguna forma a su *Imperium* como Estado, y por tanto, respetando su condición de soberanía.

Sin embargo, como resulta evidente, de esto se desprende necesariamente el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia dentro del ordenamiento jurídico doméstico, quedando así superada la incertidumbre que hubo en este punto desde la constitución Alfarista de 1906³⁴². Hasta la firma del Modus Vivendi, esta situación de personalidad jurídica "precaria" complicaba enormemente la actividad de la Iglesia, primero porque la dejaba sin garantía jurídica de ser respetada como institución, y segundo porque sin personalidad jurídica definida, difícilmente podía defender la propiedad de sus bienes propios, estando sujeta a cualquier tipo de confiscación por parte del Estado. Por ello, siendo un punto de fundamental importancia, el Modus Vivendi establece de manera clara:

Art. 5.- Las Diócesis y demás organizaciones e instituciones católicas en el Ecuador tienen el carácter de personas jurídicas llenando las formalidades señaladas en los artículos primero, segundo, tercero, cuarto y quinto del Decreto Supremo No. 212, (Publicado en Registro Oficial No. 547 de 23 de Julio de 1937), dictado el 21 de julio del presente año. Cumplidos los requisitos mencionados, dichas entidades gozarán de todos los derechos civiles sobre los bienes que poseían al tiempo de la expedición del Decreto No. 121 (Publicado en Registro Oficial No. 68 de 19 de Diciembre de 1935), sancionado el 18 de diciembre de 1935³⁴³.

Los bienes de estas personas jurídicas no son enajenables a compañías extranjeras.

La controversia sobre la personalidad jurídica de la Iglesia fue así solucionada, y desde la firma del tratado ha quedado establecida se ha respetado en lo jurídico.

En el Modus Vivendi el Papa está considerado por su autoridad espiritual, como Pastor Universal de la Iglesia Católica: En tal virtud, tiene la plena capacidad para representar a los fieles en cualquier lugar del orbe, y cuya potestad se extiende

³⁴¹ *Ibidem*, Pág. 69.

³⁴² Hay que recordar que en esta Constitución retiró la personalidad jurídica pública que mantenía la Iglesia hasta esa época, sin ofrecer ningún tipo de alternativa al problema o concederle un tipo de personalidad "especial", precarizando así fuertemente el estatus legal del Catolicismo. La calidad de pública que mantenía la Iglesia desde el principio de la República no significaba que era parte del Estado, como alguna otra institución gubernamental, sino se trató de una solución para mostrar que su régimen jurídico escapaba de lo privado y, por tanto, merecía una especial regulación, incluso con leyes creadas para el efecto.

³⁴³ Modus Vivendi, Op. Cit.

extraterritorial ente para asuntos que atañen al funcionamiento de la Iglesia, particularmente en asuntos espirituales.

De la misma manera, para la firma de tratados internacionales con la Santa Sede, el Sumo Pontífice no se debe ni puede considerar como soberano temporal, no solamente porque ello desnaturalizaría la esencia de alta prelatura que ejerce, sino también porque se abrirían varios problemas jurídicos que sería complicado responder, como la complejidad que una autoridad religiosa extranjera represente y contraiga obligaciones por la Iglesia Local de un país, o la completa potestad que tiene el Pontífice Romano para la designación de las autoridades religiosas locales, como arzobispos u obispos.

Al respecto existe unanimidad por parte de los doctrinarios y canonistas en que dentro de tratados internacionales celebrados entre con la Santa Sede —como concordados y, en nuestro caso, el Modus Vivendi— el Papa se considera por su potestad espiritual. Así por ejemplo Ottaviani, por ejemplo, menciona: "*Insuper cum a Romanis Pontificibus concordata ineantur non qua sunt principes civiles, sed qua Ecclesiae Supremi dinibus civilis principatus corundem*"³⁴⁴. Más cercano al caso ecuatoriano, aclara Mons. Larrea Holguín respecto al Modus Vivendi: "Sí se estatuyen normas relativas a las cosas espirituales de las que sólo pueden disponer el Pontífice como Pastor Supremo de la Iglesia, es evidente que actúa en el tratado como tal, y de ningún modo como soberano de un Estado Temporal"³⁴⁵.

De este principio se desprende también que **el Modus Vivendi no se trata de un instrumento firmado con una "iglesia nacional"**, pues, a pesar de que el tratado regula las condiciones de la Iglesia dentro del territorio nacional, no recurre para ello a las autoridades eclesiásticas locales, sean el arzobispo o los obispos, sino que celebra el convenio directamente con la Santa Sede, a pesar de ser ésta una instancia internacional. De esta manera, se reconoce la prelatura y autoridad internacional que tiene el Papa, obispo de Roma, sobre toda la Iglesia Universal, incluida la ecuatoriana; y, de la misma manera, que la Iglesia es una sola en todo el mundo, por lo cual todo acuerdo que se quiera celebrar con Ella no se puede obtener de manera local, sino internacional, directamente con el Sumo Pontífice.

A esto, además, se suma el hecho de que el ámbito que regula el Modus Vivendi —como el establecimiento de relaciones diplomáticas y de un Nuncio Apostólico en

³⁴⁴ OTTAVIANI, *Alaphri dus, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma, Apolinaris, 1935-36, tomo I, pág. 239. "El Papa no firma jamás un Concordato en su nombre personal, ni en nombre de una pretendida Iglesia Nacional" asiente también Wagnon. Larrea Holguín, Juan, *La Iglesia y el Estado en Ecuador*, Op. Cit., pág. 73.

³⁴⁵ *Ibidem*, Pág. 73.

Ecuador— le corresponde únicamente a la jurisdicción de la Santa Sede, superando por completo las potestades que tiene la Iglesia local, y volviendo imposible considerar a ésta como contraparte del Estado ecuatoriano dentro del tratado.

4.3.2. Laicismo en la Constitución actual: la Ética Laica

Dentro de la última Constitución de la República en Art. 1, vigente desde el año 2008, el Ecuador expresamente se declara como un Estado laico, con lo cual de manera expresa estaría admitiendo el Laicismo dentro de su naturaleza básica de la estructura política del Estado, como en general ha sucedido en las últimas constituciones ecuatorianas desde el periodo Alfariista. En virtud de esta definición, se aplicarían al Ecuador las condiciones que el Laicismo supone generalmente a un Estado, entre las principales, como ya analizamos, la distinción o separación (dependiendo del enfoque que le haya dado el mismo constituyente o la legislación) entre el Gobierno civil y lo religioso.

Otros hechos, como la libertad de cultos, son definidos en la normativa secundaria sobre el tema, como el Reglamento de Cultos Religiosos, que abre la posibilidad a que se constituya en el país cualquier culto religioso que no sea “contrario al orden o a la moral pública, a la seguridad del Estado o al derecho de otras personas o instituciones”³⁴⁶, estableciendo especiales condiciones para la Iglesia Católica, primero, por la vigencia de un tratado internacional como el Modus Vivendi que ya establece el marco general de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano, y, segundo, por la marcada presencia y tradición que el Catolicismo tiene en nuestro país³⁴⁷.

Otra consideración que se puede hacer a nuestra Constitución actual es la invocación del nombre de Dios en el preámbulo, que mereció cierto debate dentro de la Asamblea Constituyente de Montecristi, y que deja apreciar algo de la condición de los creyentes en nuestro país.

Las expresiones de los Asambleístas que intervinieron dan cuenta del sentimiento religioso que marca hasta el día de hoy nuestro país, no sólo respecto a la creencia de un Ser Supremo que debe respetarse, sino —valga recalcar— al espíritu cristiano que ha

³⁴⁶ Art. 8 del Reglamento de Cultos Religiosos, Publicado en el Registro Oficial No. 365 del 20 de enero del 2000.

³⁴⁷ Sin volver a retornar a un análisis que ya se realizó, valga aclarar que la especial consideración que la legislación mantiene hacia la Iglesia Católica no va en contra de la condición laica del Estado ni de lo que se entiende como neutralidad religiosa, pues no se priva a otras confesiones religiosas de establecerse en el país sin motivo razonable, sino que simplemente se está reconociendo un hecho social, como es la presencia mayoritaria de la Iglesia en nuestra sociedad, y sobre todo el cumplimiento de los deberes jurídicos que el Ecuador adquirió en instrumentos internacionales como el Modus Vivendi, que también hemos analizado.

poblado y puebla el Ecuador. Incluso, quienes se oponían a la invocación de Dios dentro del preámbulo, eran quienes veían que en la Constitución no se habían protegido como era debido principios como el respeto a la vida desde la concepción y la familia conformada entre un hombre y una mujer.

Dentro del debate que ocupó este campo, el 24 de julio de 2007, el Asambleísta Leonardo Viteri, por ejemplo, mencionó:

“a última hora, a pocas horas de culminar esta Constitución, se acuerdan de Dios, pues. No hay derecho. Dios, todos los santos días, y escúchenme bien, hasta para tapar un penal, el pueblo ecuatoriano invoca el nombre de Dios, hasta para meternos al agua, al mar, nos persignamos e invocamos el nombre de Dios, cuando tiembla la tierra invocamos el nombre de Dios, y ¿se acuerdan a última hora? No hay derecho. He dicho”³⁴⁸.

En el mismo contexto, el Asambleísta Hólger Chávez señaló dentro del debate, de manera más explícita al Cristianismo, la presencia de la religiosidad dentro de la sociedad ecuatoriana:

“(…) realmente interpretando el sentimiento de un pueblo, el clamor nacional, se ha acogido el nombre de Dios, aquel que grande es Dios en el Sinaí, de acuerdo a la Biblia, el trueno le precede, el rayo le acompaña, la luz la envuelve, la tierra tiembla, los montes se desgajan, pero más grande y más majestuoso que el Dios del Sinaí, es el humilde Dios del calvario, clavado en una cruz, herido, yerto, coronado de espinas, con la hiel en los labios y, sin embargo, diciendo ‘Padre mío, perdona a mis verdugos, perdona a mis perseguidores porque no saben lo que hacen’. Aquí, señor Presidente, compañeros asambleístas, el pueblo del Ecuador quiere que el nombre de Dios vaya en este texto constitucional”³⁴⁹.

Mencionó también el Asambleísta Tito Nilton Mendoza dentro de su ponencia:

“Porque invocar a Dios constituye simple y llanamente un acto de fe, de convicción, de creencia en un ser supremo, invocarlo significa querer que una Constitución que ya se ha desarrollado y ya se ha votado y prácticamente está hecha, debería recoger los anhelos de ese pueblo, en su noventa y cinco, noventa y seis, noventa y siete por ciento cristiano y convencido de una fe en Dios”³⁵⁰.

³⁴⁸ Actas de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Archivo informático de la Asamblea Nacional, Acta No. 95 del 24 de julio de 2007, pág. 13.

³⁴⁹ Actas de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Archivo informático de la Asamblea Nacional, Acta No. 95 del 24 de julio de 2007, Pág. 10.

³⁵⁰ Actas de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Archivo informático de la Asamblea Nacional, Acta No. 95 del 24 de julio de 2007, Pág. 16.

Estas expresiones son solo algunas de las muchas que se dieron a favor de la religión del pueblo Ecuatoriano. Vale aclarar que fueron asambleístas de varias tendencias políticas las que hicieron estas declaraciones, y que éste fue uno de los temas que juntó a los diversos sectores políticos. Finalmente, de 104 asambleístas presentes en el debate, el preámbulo, que incluía el nombre de Dios, fue aprobado por 85 votos afirmativos, 12 negativos y dos abstenciones.

Sin embargo, en nuestra última Carta Magna se introdujo por primera vez un concepto que merece especial atención y estudio, por lo su imprecisión y carácter abstracto: la **Ética Laica**. En el numeral 4 del artículo 3 se establece:

Art. 3.- Son deberes primordiales del Estado: (...)

4. Garantizar la **Ética Laica** como sustento del quehacer público y el ordenamiento jurídico.

Habiendo estudiado los principios históricos, filosóficos y doctrinarios del Laicismo como categoría estatal, el término utilizado por el constituyente no puede menos que causar sorpresa y varias dudas. No se definió aquí la naturaleza del Estado en sí misma, sino se prefirió definir el “quehacer” o actividad pública, proponiendo más bien un Estado que “actúa” de manera laica, cuyas actividades respeten la denominada “Ética Laica”.

Por ello, cabe preguntarse ¿Qué se ha de entender por “Ética Laica”? ¿Qué implicaciones puede tener que la única ética que sustente el quehacer público y el ordenamiento jurídico sea la “laica”? Veamos.

La **Ética Laica**, tomada desde la filosofía del derecho, es una categoría que no ha sido bien definida ni estructurada en su contenido y límites doctrinarios, por el contrario, ha obedecido de manera general al proceso de laicización dentro del pensamiento filosófico —y jurídico— que se ha descrito con amplitud dentro del capítulo primero de este trabajo. Por ello, en este campo, hablar de una “Ética Laica” sería como referirse a una “filosofía del derecho laica” o un “Iusnaturalismo Laico”, es decir, tomando a lo “laico” más como una característica, más o menos importante, de su fundamento, más no como un bloque doctrinario sólido.

Así, lo “laico” más bien se aplica, en lo Iusfilosófico, a la doctrina que trasladó gradualmente el centro del pensamiento hacia el ser humano (antropocentrismo), pero desplazando la presencia de Dios a un segundo plano, a algo de lo cual pudiera prescindir la persona si eso quisiera, como fuera la proclama de Grocio. En virtud de ello, desde el apareamiento de esta doctrina, lo religioso se trató de tachar como un dogmatismo infundamentado, algo que tenía que ser rechazado por todo buen hijo del Siglo de las Luces. La escolástica, aquella época de fecunda armonía entre la fe y la

razón que describía León XIII en su encíclica *Immortale Dei*, se quiso ver como el lastre que ataba al mundo a un pasado retrógrado.

La ética —al igual que la mayoría de conceptos de filosofía moral—, que había tenido por centro, origen y fundamento a Dios, fue desplazada paulatinamente hacia lo secular, tomándose como padrones absolutos lo meramente humano. Por ello, la ética fue alejándose de Dios dentro de la gran parte de sistemas filosóficos desde el Iluminismo, tomando en su lugar las condiciones y racionalidad del ser humano; en otras palabras, la ética se fue laicizando de a poco, sin que nadie le pusiera la etiqueta de “laica”. Es decir, estos nuevos sistemas éticos solo podían denominarse laicos como una característica propia, solo en cuanto se los enfoque a su relación con la religión, pero no tomando a la laicidad como su sustento.

Como no podía ser de otra manera, cuando esta mentalidad se plasmó en la legislación, la cargó de incompreensión hacia el fenómeno religioso, mirándolo con desconfianza, tratando de disminuir su rol a una categoría intrínseca, privada y subjetiva del ser humano, algo que podía practicar, siempre y cuando lo haga en su esfera doméstica.

Lo “laico”, que en principio fue un término anidado dentro de la misma Iglesia, pasó para el siglo XVIII y XIX a significar una franca hostilidad hacia lo religioso, específicamente lo Católico, que algunas veces se reflejó en fuertes restricciones legislativas y otras en violentas represiones en contra del culto católico —como se vio en la misma Revolución Francesa o en ciertos acontecimientos del Liberalismo en Ecuador.

Por otro lado, si éste es el panorama en la filosofía del derecho, la *Ética Laica* considerada desde la teoría política tiene un contenido más delimitado y definido, pero que lamentablemente viene de una tradición más restrictiva y hostil hacia la Iglesia Católica y su papel dentro de la sociedad.

Como concepto político, la *Ética Laica* tuvo su origen en la Inglaterra del siglo XIX, donde varios sectores iluministas y “librepensadores”, fuertemente influenciados por los doctrinarios individualistas y materialistas de la época, pugnaban por formar un Estado sin religión, donde el gobierno, sus instituciones y la misma sociedad “superaran” lo religioso hacia esquemas agnósticos o ateos. Para ello, promovieron de varias maneras un tipo de “revisionismo laicista”, que se trataba de exaltar el Laicismo (considerado éste en su vertiente decimonónica, como enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado) dentro de la sociedad, y favoreciendo a los políticos que más se opusieran a la influencia de religión dentro del Estado, particularmente de la Iglesia Católica. Esta ideología fue la que inspiró en 1905 las acciones de los políticos franceses que se autodenominaban “Los Laicos”, y que desembocarían en la expulsión de las órdenes religiosas, la confiscación y

nacionalización de sus bienes, y la consecuente separación hermética entre la Iglesia y el Estado.

Basta mencionar a dos adelantados dentro de esta doctrina, los británicos Georges Holyoake y Charles Bradlaugh³⁵¹, que intentaron definir el contenido de una ética “laica”, sin influencia de la religión, y que ni siquiera entre ellos lograron un mutuo acuerdo al respecto. A través de las organizaciones y publicaciones que ambos crearon para el efecto³⁵², trataron de promover el Laicismo como nueva categoría estatal, definiendo criterios secularistas que podía adoptar la sociedad para poder “desencadenarse” de la religión, definiendo en su trabajo, entre otras cosas, una Ética Laica, es decir, que no se funde en principios religiosos sino en criterio meramente humanistas, desconociendo la necesidad de Dios para definir desde un principio la bondad y la maldad.

Fue en este punto concreto donde ambos nunca encontraron acuerdo y, por el contrario, paradójicamente, tuvieron varios enfrentamientos públicos. Holyoake, de línea aparentemente más moderada, sostenía una Ética Laica fundada en el agnosticismo, como una manera de que el Estado conviva con lo religioso con absoluto desinterés, “tolerando” su existencia en la medida en que no participen ni influya activamente dentro de la sociedad o el gobierno. Bradlaugh, por su parte, representó —incluso dentro de su carrera política— una línea radicalmente atea, sosteniendo la Ética Laica como principio por el cual el Estado debía empeñarse en desaparecer la presencia de la religión en la sociedad, combatiéndola como un mal que aquejaba a la racionalidad social y al pleno desarrollo intelectual del individuo; en esa línea, perfiló sus ataques específicamente hacia la Iglesia Católica por la influencia que ejercía mayoritariamente en Europa, y,

³⁵¹ Georges Holyoake, periodista inglés, es conocido como uno de los principales promotores de la ética laica y Laicismo agnóstico, mismo que defendió a través de su vida pública. Fue considerado de una línea aparentemente moderada que otros pares suyos, como Bradlaugh, a pesar de que fue apresado bajo el cargo de blasfemia pública. Dentro de su obra, sentó las bases del Laicismo político, que se irían acentuando en los años posteriores a su muerte. CLINE, Austin, *Defining Secularism: George Jacob Holyoake Coined the Term Secularism*, <http://atheism.about.com/od/secularismseparation/a/HolyoakeSecular.htm>, acceso: 09 de octubre de 2013

Por su parte, Charles Bradlaugh, representó la línea radical y rabiosa del ateísmo en Inglaterra, incorporando esa misma doctrina para propugnar el Laicismo dentro de lo político, específicamente en su actividad como representante del estado de Northampton. Su actividad específicamente se centró en combatir la influencia de la Iglesia Católica en Inglaterra y, a través de organizaciones internacionales, en el mundo. SIMKIN, Jonh, *Charles Bradlaugh*, <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/PRbradlaugh.htm>, acceso: 09 de octubre de 2013.

³⁵² Holyoake, influido por el pensamiento de Robert Owen, funda en 1876 el periódico *Secular Review* y la publicación atea *Oracle of Reason*, donde comienza a promover el secularismo como tendencia política. Por su parte, Charles Bradlaugh fundó en 1860 del periódico secularista *Nacional Reformer* y en 1866 la organización la *Nacional Secular Society*, una de las principales promotoras del humanismo, ateísmo y Laicismo político hasta el día de hoy. BRITISH HUMANIST ASSOCIATION, *George Holyoake*, <https://humanism.org.uk/humanism/the-humanist-tradition/19th-century-freethinkers/holyoake/>, acceso: 09 de octubre de 2013

extendiendo las actividades de su sociedad *Nacional Secular Society*, apoyó el rompimiento de las relaciones entre las naciones europeas con la Iglesia.

Con estos antecedentes ¿A qué tipo de *Ética Laica* se refirió el constituyente de nuestro país al formularla como sustento del quehacer público? Apreciando que este concepto, desde su formulación teórica hasta su puesta en práctica, se ha mostrado entre indiferente y hostil a la presencia de lo religioso dentro de la sociedad, preocupa que la Constitución del 2008 haya establecido este concepto de manera abierta como sustento constitucional de la actividad pública.

Si bien la *Ética Laica*, en sus lineamientos generales, respeta los valores que ahora se defienden como “humanistas”, como la dignidad del humano en tanto un ser racional y lógico, la libertad como un derecho fundamental o el respeto a la democracia como valor social, no es esto lo que preocupa dentro de la concepción de una “*Ética Laica*”, sino contenido vago que ésta tiene respecto a la Libertad Religiosa, especialmente la de culto, y a la amplitud que tiene dentro de nuestro ordenamiento constitucional (como sustento de todo el quehacer público y el ordenamiento jurídico) a pesar de ser un término indefinido, tanto normativa como doctrinariamente. A esto se le podría sumar que la tradición que presenta este nuevo concepto constitucional dentro de su apareamiento político, da cuenta de un una fuerte incomprensión hacia el fenómeno religioso, que se podría convertir —como ya ha pasado en la historia— en una frontal hostilidad hacia la libertad de culto.

La importancia y enorme excelcitud de los fines trascendentales que propone lo religioso para cada fiel, quedarían diluidos dentro de la libertad del ser humano, junto con otros derechos como el de libre tránsito o el de salud. De tal manera, en nuestra Constitución actual se recoge en derecho a no ser discriminados por motivo de la religión (artículo 11 numeral 2), y más clara resulta el derecho a practicar, conservar, cambiar, profesar en público o en privado, su religión (artículo 66 numeral 8), que se comprende dentro de los derechos de libertad de los ciudadanos.

En consecuencia, si la libertad y tolerancia religiosa son derechos amparados por la Constitución, ¿cuál era la necesidad de sustentar el quehacer público y la legislación dentro de una categoría tan amplia y sinuosa como la “*Ética Laica*”? ¿Estaban consientes los constituyentes de las motivaciones lusfilosóficas que contiene, y las implicaciones sociales que esto podía tener?

Lamentablemente, de la revisión de las actas de la Asamblea Constituyente, muy poco se habló sobre el espíritu que del Laicismo en nuestro país, y nada sobre lo que se podría entender por “*Ética Laica*”. Salvo algunas expresiones desafortunadas hacia la

Iglesia Católica y su obra en Ecuador³⁵³, es poco lo que se puede encontrar respecto a las relaciones entre el Estado y la Iglesia en los debates que debían abarcar tales temas.

Finalmente, una última consideración que se puede realizar sobre el problema de la “Ética Laica” en nuestra última Constitución, es el principio de la cooperación positiva que debe promover un Estado con lo religioso, a la luz de la doctrina moderna de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Definida la cooperación como el *favor iuris* que debe el Estado a la religión en virtud de su naturaleza y fines espirituales, además de la presencia e importancia que tiene este ámbito dentro de la sociedad, es entonces evidente lo fundamental que resulta para la realidad ecuatoriana, de marcada mayoría y tradición católica, una armónica y mutua cooperación entre el Estado Ecuatoriano y la Iglesia de Roma.

Por ello cabe preguntar en este punto, ¿hasta qué punto puede colaborar con la Iglesia un Estado cuyo quehacer público y, sobre todo, su ordenamiento jurídico se sustentan en la “Ética Laica”? La respuesta encuentra la misma dificultad que reporta la amplitud e indefinición de este concepto.

Como se describió a detalle en el anterior capítulo, una correcta cooperación entre la Iglesia y el Estado para beneficio del pueblo en general (que se sirven de la asistencia social que mantiene por sus propios medios) y particularmente de los ciudadanos creyentes, presupone una actitud respetuosa y afable de parte del gobierno civil hacia la Iglesia, entendiendo que es la tutora directa de los fieles dentro de su esfera espiritual.

Para que se dé correctamente, tal cooperación y apertura debería ser tema de especial atención dentro del orden constitucional del país —como el modelo español—, o al menos se debería hacer una clara definición de la postura que el Estado respecto a lo religioso, de manera que posibles sorpresas o impases puedan ser resueltos de la mejor manera. Sin embargo, éste es un tema que no se aborda en nuestra actual Constitución, dificultando la fluidez y amplitud con que se hubiera podido favorecer a la cooperación en el Ecuador actual. Esta omisión hace que, mirando únicamente nuestra Constitución, la colaboración entre la Iglesia y el Estado parezca nula, algo que sería salvado únicamente

³⁵³ Resultan lamentables las expresiones de la Asambleísta por Alianza País Mónica Chuji, quien en la sesión del 16 de mayo del 2008, en el marco de la discusión del aborto, dijo: “Hablo de la Iglesia como institución colonizadora, misógina; es decir, odiando a las mujeres. Hablo de la institución que niega a las mujeres otra capacidad que la de la reproducción, que impide todo mecanismo de anticoncepción, que no sea el negarse como seres plenos. De esa Iglesia que chantajea, de esa institución, de esa hablo. Y me parece paradójico, después que hayan sido los primeros que vinieron con el genocidio y acabaron con nuestros pueblos, ahora estén defendiendo el derecho a la vida”. Tales expresiones, a más de demostrar un claro desprecio hacia la Iglesia Católica y un incipiente análisis histórico, muestran el espíritu de algunos asambleístas hacia la religión mayoritaria del pueblo ecuatoriano.

por el Modus Vivendi, cuyos principios y obligaciones mantienen vigencia de norma internacional hasta nuestros días.

Por ello, en lo que respecta a la cooperación estatal con lo religioso, se podría decir que la “Ética Laica” constitucional se muestra nuevamente como un documento en blanco, cuyo contenido dependerá más de la normativa secundaria que lo desarrolle o de interpretación que le den las autoridades competentes, lo cual abre más inquietudes y recelos, pues este margen podría ir desde el sano sentimiento que entienda un fiel laico por su religión, hasta el Laicismo liberal y ateo que combata a la religión como un *opio de los pueblos*.

5. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

5.1. Conclusiones

- El Iusnaturalismo Ontológico es el Derecho Natural tomado en su sentido más original y primigenio, y se remonta al mismo inicio de la reflexión filosófica acerca de la justicia, el derecho y la ley.
- A pesar de que las bases del Iusnaturalismo Ontológico fueron sentadas dentro de la Grecia Antigua, con las meditaciones de Platón y Aristóteles acerca de la ley, la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, su crucifixión y el inicio del Cristianismo, le dieron al Derecho Natural una nueva y amplísima dimensión, que engloba al mundo de una manera *católica* (en su etimología, universal). De aparecimiento y extensión de la religión de Cristo se comenzaron a apreciar grandes avances dentro de la concepción de la justicia, la Ley, y consecuentemente de las consideraciones filosóficas que se tuvieron alrededor de la ciencia Jurídica. Tal desarrollo tuvo su ápice en la doctrina escolástica, particularmente de Santo Tomás de Aquino, a quien se le debe la primera sistematización del Iusnaturalismo, sintetizando de gran manera las doctrinas de los pensadores griegos, romanos y de la patrística, entre los cuales Aristóteles resalta con claridad.
- Bajo la perspectiva del Iusnaturalismo Ontológico, **Dios es Causa Única de todo lo creado, Autor de la naturaleza humana, Legislador de la Ley Natural y fuente primaria del Derecho.** Sentado este postulado, se siguen las consecuencias filosóficas y jurídicas de Su existencia, por ejemplo, que en el derecho y el ordenamiento jurídico se deberá reflejar y respetar la presencia de Dios, pues ninguna otra realidad podrá sintetizar los principios de justicia y legitimidad —incluso terrena— como Él. Esta perspectiva, lejos de desconocer los fundamentos de todo ser humano, los engloba dentro de la concepción de Dios, proveyéndoles de un fundamento metafísico incontestable, y elevando su legitimidad a un plano supra humano.
- En el mismo sentido, los deberes de religión son, en Derecho Natural, anteriores a todos los demás, pues son una necesidad primerísima del ser humano como obra de Dios. Si entendemos que la prelación de nuestros deberes debe seguir el

orden de las condiciones que fundan nuestra naturaleza, los religiosos resultan ser los primeros que adquiere el ser humano por el solo hecho de existir. Hasta ese punto nuestra relación con Dios se encuentra embebida en el concepto de nuestra existencia.

- La laicización del Derecho Natural aparece en el siglo XVII de la mano de Hugo Grocio, después de las bases doctrinarias que ya había sentado el Voluntarismo y el Individualismo al final de la Edad Media. Para el holandés, el Derecho Natural no precisaba necesariamente de la existencia de Dios, pues conservaría su valor *etsi Deus non daretur* (aún cuando Dios no existiese), entregando así el Iusnaturalismo, desprovisto de su Autor, al secularismo. De tal forma, por primera vez, se ideó un sistema “Iusnaturalista” en el cual Dios no era necesario, desplazando esta causa inicial (ontológica) del Derecho Natural a un plano secundario. Grocio sentaría de esta manera la base para que se propugnen en el Iluminismo las falsas doctrinas y tergiversaciones del Derecho Natural, que se basaban únicamente en la racionalidad humana o en la naturaleza material.
- Una de tales vertientes llevó a la rama deontológica del Iusnaturalismo, que ubicaba al Derecho Natural en el “*deber ser*” del Derecho, solamente como su base moral, estableciendo de esta forma una primera limitación al papel del Derecho Natural en la fundamentación del Derecho. Si bien esto no reportaría mayor restricción a primera vista, analizándolo a fondo y en sus consecuencias históricas, el hecho de no aplicar el Iusnaturalismo al origen mismo del Derecho dejó un vacío importante para su fundamentación, por donde las nuevas doctrinas, como el Voluntarismo y el Racionalismo, fueron restringieron la importancia del Derecho Natural, hasta vaciar su contenido totalmente.
- Tales doctrinas Iluministas comenzó a mirar con desconfianza a la Iglesia Católica, su obra dentro del plano espiritual y su influencia dentro del plano temporal. Así, se desprendió como consecuencia una férrea oposición a todo lo que no tuviera un fundamento racional humanista, considerando, por ende, a toda forma de metafísica o espiritualidad como un tipo de imaginario piadoso de cada persona que podía restringirse gradualmente sin problema. El culto a Dios, por tanto, se fue reduciendo tendencialmente a una preferencia de cada persona, como una de las tantas opciones que un individuo puede elegir en su vida. De manera análoga, se desconocieron los avances y estudios de Derecho Natural

que la Iglesia Católica había atesorado desde su aparición, tachándolos, sin mayor análisis, como una doctrina del pasado.

- El Laicismo, en su sentido original y más primario, es diametralmente distinto a los principios e ideas que hoy se engloban dentro del mismo concepto.
- El término “laico”, desde su origen histórico y filológico, se usó para referirse a las personas que se encontraban desprovistas de cualquier autoridad para la celebración de los cultos religiosos paganos, en contrastes con quienes tenían plena investidura para tales oficios. Lo “laico”, de una manera muy vaga, trataba de mostrar una distinción entre la esfera temporal y espiritual. Así, por ejemplo, las comunidades precristianas o bien eran teocráticas y no reconocían al poder civil, o bien eran atomizadas y minúsculas, y no tenían ninguna institucionalidad o autoridad con la cual llegar a acuerdos.
- Lo “laico” es un concepto que tomó forma y organización solo después del apareamiento del Cristianismo, pues fue desde el mismo que, por primera vez, existió una clara distinción entre la autoridad civil (el emperador) a quienes los Fieles obedecían en todo lo que fuera lícito, y la autoridad espiritual (el Papa) como autoridad central y legítima de todos los cristianos en cuestiones de fe. Con el tiempo, esta realidad hizo posible la existencia de relaciones, acuerdos y cooperación entre el Estado y la Iglesia. Por otro lado, a los “laicos” se les concedió dentro del Cristianismo un papel activo que se fue delineando mejor con el tiempo, a fin de colaborar en tanto Fieles con los sacerdotes en pro de la construcción de la Iglesia Católica.
- Visto así, el Laicismo tuvo en una primera instancia un significado de mutua cooperación entre los poderes temporales y espiritual, a fin de colaborar mutuamente en beneficio de la población. El Estado dándole las condiciones mínimas necesarias de bienestar social, a fin de que las personas puedan cultivar su vida espiritual sin aprietos, y la Iglesia proveyendo los caminos adecuados para que los Fieles puedan alcanzar la bienaventuranza eterna. El Laicismo, como distinción entre lo espiritual y lo temporal, comenzó a mostrarse, en pocas palabras, como la mutua cooperación entre la Iglesia y el Estado a fin de que las personas, Fieles y a la vez ciudadanos, puedan obtener la plenitud de su desarrollo espiritual, físico y social.

- Así, el Laicismo no se inició con la idea de un interconfesionalismo religioso, sino que nació y se desarrolló en Occidente como producto de las relaciones —y en algunos casos conflictos— entre la Iglesia Católica y el Estado. Tal es así, que incluso el mismo término, laico, nació en el seno de la Cristianismo, fruto de la misma organización que adoptaron dentro de la Iglesia en los primeros siglos. También el Laicismo como doctrina surgió alrededor de la Edad Media, y fue desarrollándose en Europa como una herramienta para disminuir el poder de la Iglesia dentro del Estado, e incluso su injerencia dentro de la sociedad civil. De esta manera, tanto en el aspecto doctrinario cuanto en el histórico, es claro que no se puede hablar de Laicismo en Occidente sin ubicar en el centro de la discusión a las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, pues dentro de ellas nació el Laicismo como doctrina, y se comenzó a formar el Estado Laico desde el siglo XVIII hasta la actualidad.
- **El proceso de laicización del Derecho Natural coincide con la tergiversación del sentido original del Laicismo**, de una distinción y mutua cooperación entre la esfera espiritual y la temporal, a una contraposición entre la Iglesia y el Estado. Tanto Laicismo como Iusnaturalismo presentan una línea más o menos uniforme desde la época grecorromana hasta los siglos XII y XIII, después de lo cual experimentan un quiebre doctrinario que se fue profundizando durante el Nominalismo, Individualismo e Iluminismo, hasta materializarse en el siglo XVIII —específicamente hablando del Laicismo— dentro de la Revolución Francesa. Así, las primeras doctrinas que quisieron separar absolutamente la Iglesia del Estado no nacieron en el siglo de las luces, sino antes, al final de la misma Edad Media, al igual que los primeros detractores de las doctrinas de Santo Tomás. El Laicismo separatista entre la Iglesia y el Estado es así contemporáneo al apareamiento del Nominalismo y Voluntarismo en el campo de la filosofía del derecho.
- El *Laicismo separatista* buscaba desunir el Estado y la Iglesia Católica, contraponiendo los planos temporal y espiritual. En su inicio, el Laicismo separatista no tuvo un carácter agnóstico o ateo, característica que siglos después fue común en el pensamiento laico Iluminista. El punto central del Laicismo desde el siglo XIV hasta el XVII era la intención de algunos monarcas absolutistas de extender su poder hasta el plano espiritual, es decir, mirando en el

Papa un limitante al poder irrestricto del rey, que pretendía extender su autoridad hasta el plano espiritual de sus súbditos. Así, el Laicismo estatal de esta etapa no negaba la existencia e importancia del plano espiritual de las personas bajo su jurisdicción, sino que reclamaba para el gobernante civil las atribuciones eclesiásticas que le pertenecen por naturaleza el Romano Pontífice.

- Toda la tendencia e ideología laicista que se fraguó desde el final de la Edad Media, finalmente fue llevada a los hechos por la Revolución Francesa, donde se implantó la base del Estado Laico como se concibe actualmente. Ésta constituye la cúspide fáctica de las tendencias e ideologías que comenzaron desde Hugo Grocio.

- Durante la Revolución Francesa se instauró en gran medida lo que se puede denominar un *Laicismo Fundamentalista*, entendido este como un estado de profunda incomprensión y hostilidad respecto al ámbito religioso, particularmente a la Iglesia Católica, que se materializó en fuertes restricciones legislativas a la libertad religiosa, violentas persecuciones a sacerdotes, mojas y órdenes religiosas, y una implantación forzada del agnosticismo como doctrina oficial del Estado Republicano. En este esquema, lo religioso era solamente un tipo de inercia social que debía ser regulada por el Estado (como en la Constitución Civil del Clero), cuando no combatida de raíz, en un esfuerzo por *desfanatizar* a la ciudadanía.

- El Fundamentalismo Laico dentro de la concepción de Estado, lejos de promover la neutralidad confesional, aparece como un tipo de beligerancia antirreligiosa que mira al ámbito espiritual como una creencia subjetiva que debe ser suprimida de la esfera pública de la sociedad y confinada al ámbito privado y más doméstico de cada persona. Entre las principales características del Fundamentalismo Laico, se pueden anotar las siguientes:
 - El Estado es quien define, bajo una perspectiva laica, cómo, cuándo y dónde se debería realizar la profesión de fe de cada persona, a pesar de tener potestades meramente civiles;
 - La presencia de un jurisdiccionalismo llevado hasta sus últimas consecuencias, en el cual nada puede existir sin el beneplácito y la aprobación del Estado, ni siquiera las expresiones religiosas, englobando

el ámbito espiritual de la persona dentro del potestades temporales del gobernante civil.;

- El Estado trata de absorber a la Iglesia dentro de sí, convirtiéndola en una dependencia pública que presta servicios religiosos permanentes a los ciudadanos;
 - La acción del Estado termina siendo, el lugar de neutra, neutralizadora de toda posible práctica religiosa pública, coartando toda expresión pública que no vaya acorde a la a-religiosidad estatal.
- Un Estado así concebido, querrá implementar en su gobierno la división Racionalista del ser humano, en la cual resulta intrascendente si tiene o no una esfera espiritual, pues sólo verá en ellos al ser temporal, al ciudadano. Se configura, de esta manera, una autentica **confesionalidad agnóstica del Estado**, que pretende implantar dentro de la sociedad civil —incluidos los creyentes— el mismo sentimiento de desconocimiento e indiferencia que el Estado tiene respecto a lo espiritual, reduciendo la libertad religiosa únicamente a la libertad de expresar su fe en privado, de la manera más discreta posible, a fin de no contradecir el ambiente ateizante de los espacios públicos. El ejemplo básico de esta situación es la limitación o anulación, en cualquier forma, del culto público dentro de los Estados.
 - Por ello, **la abolición del culto público es una señal de decadencia social**, que muestra que el Estado irrespeta las libertades de los ciudadanos en uno de sus puntos ontológicos más fundamentales, como es el pleno desenvolvimiento de su esfera religiosa. Entra aquí un precepto de Derecho Natural, pues sentada la existencia de Dios como única causa de todo lo creado, el culto religioso externo se convierte en una necesidad ontológica de primerísimo orden, y cualquier limitación con la cual se afecte este derecho resultará en un grave atropello a la naturaleza más íntima de la persona. De tal forma, sabiendo a Dios en el origen de todo lo creado, su presencia dentro de la sociedad, y especialmente dentro del fuero interno y externo de las personas, no podría tratarse como cualquier otro fenómeno social con el cual tiene que lidiar el Estado, pues resulta Él la causa de las causas, y entre las circunstancias, la primordial y más importante.
 - Filosóficamente, la medida contiene tintes Racionalistas e Individualistas, que buscan reducir la profesión de fe únicamente a la esfera interna de las personas,

reflejando (esta vez en políticas estatales) que la religión ocuparía el mismo lugar que cualquier otro fenómeno social que pueda ocurrir dentro de la sociedad, y por tanto, su exteriorización no debería atender a convicciones religiosas, sino a las conveniencias que maneje el Estado bajo criterios temporales. **De esta manera, se aplica a la esfera estatal el *etsi Deus non daretur* que dio pie al Derecho Natural laico y Racionalista.**

- El Laicismo mal entendido lleva al Estado a caer en un crítico **Solipsismo Laico**, que le hace recusar de cualquier tipo de comunicación con la religión y, por ende, con la esfera espiritual de su pueblo. De igual manera que en la antigua Grecia los solipsistas negaban la posibilidad de conocer cualquier cosa exterior a sí, o de comunicar a un tercero un conocimiento propio, los Estados embebidos de un Laicismo Fundamentalista considerarán intrascendente una esfera ajena a la civil y temporal, volviendo imposible cualquier una interacción con el ámbito religioso.
- El Magisterio Eclesiástico condenó el Laicismo Fundamentalista por el carácter marcadamente anticlerical que había mostrado desde inicios de la Revolución Francesa hasta los regímenes liberales del siglo XIX y XX. Entre los principales pronunciamientos que se dieron, destacan los de S.S. León XIII, en su encíclica *Immortale Dei*, S.S. San Pio X, S.S. Pio XI y S.S. Pio XII, todas de alto valor doctrinario, que muestran el punto de gran fricción que llegó a haber entre la Iglesia y las nacientes repúblicas bajo sus respectivos pontificado. En tal sentido, el Magisterio Eclesiástico, desde la bula *Unam Sanctam* hasta la actualidad, siempre ha condenado la intromisión del Estado dentro del ámbito propio de la Iglesia.
- Ambas sociedades, Iglesia y Estado, **son perfectas en su ámbito, tienen una autoridad y organización propia y poseen los medios idóneos para que cada una cumpla con sus los fines naturales**, espirituales en el primer caso y temporales en el segundo. En sus mutuas relaciones se debe respetar el principio ***Utraque potestas est, in genere suo, máxima***, pues cada autoridad, civil y espiritual, es, dentro de su propio ámbito, soberana. En tal sentido, Iglesia y Estado son independientes en sus respectivas orbitas de acción, y sus respectivas autoridades deben contar con plena potestad para regular sus asuntos internamente, y reflejar su acción externamente dentro de la sociedad.

- Esta distinción se basa en las dimensiones ontológicas del ser humano, que parten de la misma existencia de Dios: la material y la espiritual, cada una con necesidades y características específicas. Para su plena realización, el ser humano necesita cumplir sus propósitos en ambos ámbitos, es decir, conseguir una prosperidad material tal en el mundo terreno que no dificulte la consecución de la bienaventuranza eterna en el campo espiritual. De la misma forma, los Fieles son, a la vez, hijos de la Iglesia Católica, sujetos a Ella en razón de su bautismo, y miembros de la sociedad civil como de ciudadanos. En tales calidades, habrán en la sociedad casos concretos en los cuales el ámbito material se mezcle con el espiritual, y, por tanto, las políticas tomadas por el gobierno civil tengan implicaciones directas o indirectas dentro del plano espiritual de la persona. Para todos aquellos casos, es fundamental que las autoridades civiles y religiosas acuerden entre sí una **colaboración positiva**, que tenga en vista el bienestar integral de los Fieles, material y espiritual.
- En esta lógica, es natural que la misión espiritual de la Iglesia también se refleje de manera indirecta sobre el plano temporal, en la medida en que se presenten asuntos que afecten el ámbito supratemporal de los Fieles. Tal acción indirecta de la Iglesia sobre el plano temporal no es indeterminado o abierto, sino que se limita a los casos sociales que puedan comprometer el bienestar del alma de los Fieles. En tal sentido, la potestad de la Iglesia se podrá ejercer, como consecuencia indirecta de su poder espiritual, sobre todos los hechos de la sociedad temporal que entren dentro de la **ratio peccati** (razón de pecado) para sus Fieles, a fin de advertirlos sobre las consecuencias perjudiciales para su fe en caso de que sigan, ante tales realidades, solamente criterios seculares.
- Un fiel, por el hecho de ser fiel, no pierde su condición como ciudadano, ni el derecho a vivir y expresar su fe públicamente, por lo cual tiene derecho a defender criterios políticos e ideológicos desde sus convicciones religiosas. Así, si ambas esferas, civil y eclesiástica, se vuelven indiferentes entre sí o se contraponen de manera directa, causarán un gran daño a los ciudadanos creyentes, que se reflejaría en una polarización entre ambas partes de su naturaleza, material y espiritual, pues, aún en el supuesto de la separación absoluta del Estado y la Iglesia, Ésta conservaría sus derechos y preeminencia para los Fieles.

- Así, el Principio de Cooperación Positiva entre el Estado y la Iglesia aparece actualmente como la antítesis del separatismo laicista de otro tiempo. En virtud del mismo, las dos sociedades deberán aunar esfuerzos para coordinar todas sus acciones que puedan repercutir en la esfera espiritual de sus ciudadanos creyentes, que se verían beneficiados al ver en armonía a las dos sociedades que se ocupan de sus necesidades temporales y espirituales, respectivamente. El Principio de Cooperación no se opone a la neutralidad religiosa del Estado, ni el hecho de la laicidad excusa a un Estado para que no busque una colaboración activa con lo religioso. Así, la colaboración de un Estado respecto de la Iglesia y viceversa, nace de un análisis maduro y objetivo sobre el papel de Ésta dentro de la sociedad, y entender los beneficios que su presencia le trae a la sociedad, particularmente los ciudadanos creyentes.
- El Principio de Colaboración Positiva bien podría reflejarse como un *favor iuris* que el Estado presta hacia la Iglesia, en atención de la naturaleza de sus fines sobrenaturales y su vocación al fomento de los valores y la asistencia social. De esta manera, si el Estado le brinda especial atención a ciertos sectores sociales como la cultura, el arte o la música, con mayor razón podrá colaborar de manera activa la Iglesia, sociedad que, desde el ámbito religioso, cuenta con una estructura orgánica e independiente para promover los valores entre los ciudadanos creyentes, y que, incluso por sus propios medios, ayuda a la ciudadanía en general a través de sus obras de asistencia social.
- Por otro lado, cuando la Cooperación se refiera a varias confesiones que existan dentro de un Estado, se debería responder a fundamentos objetivos y razonables que permitan valorar las religiones con las cuales se puedan colaborar prioritariamente, pues no todas ofrecerán las mismas condiciones, valores y estructuras para ayudar a los fines propios del Estado y el bien común de la sociedad. Así, la cooperación absolutamente igualitaria del Estado con todas las expresiones religiosas que aparezcan en su territorio se convierte en algo inviable, en tanto significaría neutralizar de por sí los beneficios que se pueda obtener de la propia Cooperación, igualando hacia abajo la variedad de expresiones religiosas que puedan existir al interior de la sociedad.
- De un estudio histórico serio, objetivo y desapasionado de la historia del Ecuador desde nuestra época colonial hasta la republicana, se encuentra la decisiva participación de la Iglesia dentro de la construcción de la identidad nacional y

dentro de todos los acontecimientos que han marcado los grandes trazos de nuestro desarrollo. La Iglesia fue la responsable y propulsora de la salud y la educación en Ecuador; en la acción de los primeros cabildantes y la formación de las primeras urbes; la Iglesia dentro de la educación de los indígenas y el levantamiento de las primeras crónicas nativas; en la formación de la futura geografía Ecuatoriana y dentro de la independencia de España; la Iglesia como sustento espiritual de la Constitución Quiteña y desde el nacimiento de la República. De esta forma el Ecuador configuró desde sus raíces un hondo Catolicismo que ha marcado su tradición y la personalidad de su pueblo hasta nuestros días.

- La Revolución Liberal consumada por los alfaristas en 1895 conocía bien esta realidad, y por ello comenzó desde el inicio a combatir directamente a la Iglesia en su esfera propia y dentro de su ámbito temporal. En los hechos, el Liberalismo entre 1895 y 1912 —particularmente bajo las presidencias del Gral. Eloy Alfaro—, mostró una persecución cruenta contra la Iglesia Católica, sus religiosos y sus Fieles, constando dentro de la historia numerosos atropellos y sacrilegios que se cometieron con saña antirreligiosa.
- En lo legislativo, las Constituciones de 1897 y 1906 resultan los dos hitos dentro del periodo liberal, que justificaron el Laicismo Fundamentalista que se implantaba en la Patria. La Constitución de 1897 representó el primer paso hacia el Laicismo estatal, y mostró dentro de su texto varias notas de anticlericalismo, llegando incluso a prohibir el libre tránsito de personas por el solo hecho de ser religiosos. La Constitución de 1906, por su parte, instauro por primera vez el Estado Laico en Ecuador, rompiendo del todo las relaciones estatales con la Iglesia y poniendo al poder civil en una situación de hostilidad y opresión hacia lo religioso. Estas Cartas Supremas, además, justificaron varias leyes y normativas anticlericales dentro de la nación, llegando a discutir la absoluta secularización de la educación (sin posibilidad de escuelas y colegios religiosos), la excomunión de religiosas y la incautación de los bienes eclesiásticos.
- Ante este régimen de hostilidad, la Iglesia Católica elevó en varias ocasiones su voz de protesta para denunciar los excesos entre los cuales avanzaba el Laicismo Fundamentalista en el Ecuador. Quien encabezó la reacción fue Mons. Federico González Suárez, desde las cátedras de Ibarra y Quito, quien supo plasmar dentro de sus pastorales el sentimiento de rechazo que existía entre los Fieles

católicos a las políticas anticlericales del Gobierno liberal. En sus pronunciamientos, como en la de otros preladados, se reitera la censura al separatismo que se implantaba en el Estado, además del llamado a las autoridades para trabajar de manera cooperada en pro de los ciudadanos creyentes, quienes a la larga fueron los más perjudicados de los excesos estatales.

- El Laicismo estatal que fue concebido por los liberales a finales del siglo XIX y principios del XX tuvo poco de neutral y mucho de anticlerical, pues del examen detallado de sus hechos y legislación no se desprende un intento de lograr una neutralidad positiva respecto del fenómeno religioso, sino un intento, varias veces violento, de terminar con la influencia de la Iglesia Católica en el Ecuador, a pesar de que su pueblo, sus tradiciones y costumbres se identificaban plenamente con Ella.
- Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la República del Ecuador, hasta la actualidad, se encuentran reguladas por el Modus Vivendi. Del análisis del mismo, se pueden extraer las siguientes conclusiones:
 - Se trata de un auténtico Tratado Internacional válidamente celebrado con entre Ecuador y la Santa Sede; en consecuencia, no es ni puede entenderse como una ley interna.
 - El Modus Vivendi conlleva un reconocimiento implícito de la personalidad internacional de la Iglesia Católica, de lo cual se desprende la personalidad jurídica nacional de la misma.
 - En el Modus Vivendi, el Papa está considerado por su autoridad espiritual como Pastor Universal de la Iglesia Católica, además de Representante legítimo de la Santa Sede y Jefe del Estado Vaticano.
- La Constitución de la República del 2008, continuando la línea de las últimas Cartas Políticas del Ecuador, declara que el Estado es laico. Hasta aquí, esta definición resulta la “estándar” que han recogido las anteriores Constituciones de nuestro país desde el apareamiento del Liberalismo.
- En este ámbito, la novedad más relevante que presenta la Constitución actual respecto de sus predecesoras es la inclusión de la *Ética Laica* como sustento del quehacer público y el ordenamiento jurídico. Este concepto, por su dimensión, puede ser mucho mejor analizado en su esencia por la filosofía del Derecho.

- La “Ética Laica” aparece en la Constitución como un concepto aislado, cuyo contenido y delimitación no está definido en ninguna parte del texto Constitucional ni la normativa secundaria; tampoco dentro de las actas de la Asamblea se hace referencia alguna a este concepto o su alcance, pues fue aprobado en conjunto con las demás deberes primordiales del Estado; finalmente, es una noción no muy desarrollada en la doctrina jurídica desde el siglo XIX. En virtud de lo dicho, nos encontramos frente a un concepto nebuloso e indeterminado que, sin embargo, tiene un enorme alcance en la organización político-jurídica del Ecuador, ya que ha sido declarada el sustento de quehacer público y del ordenamiento jurídico de la República.
- Los antecedentes históricos e ideológicos del concepto de “Ética Laica” se remontan a la Ilustración Racionalista del siglo XIX, específicamente europea. Desde lo político, se basa en una lectura agnóstica o atea de la sociedad (dependiendo de cuán radical sea la postura) que, a más de una absoluta separación entre el Estado y la Iglesia, trata de reducir cualquier esfera trascendente del ser humano al ámbito privado, mediante recursos como la limitación del culto externo o la ateización de los espacios públicos. En lo filosófico, la “Ética Laica” tiene un fundamento parecido al de la Navaja de Ockham, en el cual se mira a lo religioso como un fenómeno social secundario, que, si bien existe, debe limitarse a una cuestión personal y, por tanto, no fundamental para lo público y el gobierno. Quienes así lo ven, buscan reducir la influencia de la Iglesia dentro de la sociedad como algo fútil, que podría dejarse de lado en un esquema meramente Racionalista.
- Visto desde el Iusnaturalismo Ontológico, la Ética Laica aparece como un concepto vacío de contenido que podría ser llenado por la interpretación de las autoridades de turno, lo que provocaría los mismos riesgos de un Iusnaturalismo mal llevado, solamente formal, que desnaturalice conceptos en principios legítimos, para justificar una acción abusiva de parte del Estado.
- Por los mismos motivos, el concepto de “Ética Laica” no favorece ni formal y materialmente al principio de Cooperación entre las autoridades civiles y religiosas, pues un correcto funcionamiento y armonía debe basarse en condiciones y acuerdos claros que delimiten de la mejor manera el ámbito y responsabilidades de cada sociedad en aras a una mutua colaboración, y que

garanticen la independencia y autonomía de cada autoridad en su esfera propia. Respecto a la Iglesia, en todo caso, el convenio marco de cooperación con el Estado ecuatoriano será el *Modus Vivendi*, como tratado internacional, en atención a sus consecuencias directas e indirectas.

- Mantener en un rango Constitucional un concepto nebuloso e indefinido como el de “Ética Laica”, no favorece la seguridad jurídica, y abre la brecha para que cualquier tipo de legislación secundaria desarrolle lo que a su parecer considere como éticamente laico.

5.2. Recomendaciones

- En base a lo expuesto, la concepción y alcance de la Ética Laica de fundamental importancia dentro de nuestra normativa Constitucional, y, por tanto, un tópico que debería estudiarse suficientemente dentro de las cátedras universitarias, a fin de contribuir a entender de mejor manera el contenido de este concepto.
- Ante cualquier iniciativa legislativa que pretenda regular, normar o definir el ámbito de la Ética Laica, sería indispensable que se escuche a las Autoridades del ámbito religioso y sus Fieles, como directos interesados en este ámbito. En esta posibilidad, la Iglesia Católica, sus Prelados, organizaciones y feligreses, deberían ser parte especialmente atendida, en razón de su estructura orgánica propia que ofrece para celebrar acuerdos con el Estado (todos bajo una misma dirección señalada por el Magisterio Pontificio y con autoridades facultadas para la representación de todos los Fieles), además de ser la religión de la amplia mayoría de ecuatorianos, lo que le daría a cualquier norma una mayor legitimidad y socialización.
- Las cátedras universitarias jurídicas deberían promover el estudio del *Iusnaturalismo Ontológico* para abarcar problemáticas constitucionales y legislativas como las de este estudio. El uso de la *Iusfilosofía* para el análisis de estas cuestiones estatales, proveería de criterios profundos y soluciones de fondo a la actualidad del fenómeno religioso en el Ecuador, a más de brindar indicios para asumir y colaborar de la mejor manera con el ámbito religioso de la ciudadanía.

- Conviene que el Estado Ecuatoriano promueva políticas que favorezcan el Principio de Cooperación positiva con el ámbito religioso, evitando cualquier tipo de hostigamientos o limitaciones al culto externo de sus ciudadanos, con plena conciencia de que los deberes religiosos para un creyente son de primordial importancia para la realización integral de los mismos, ontológicamente considerados como seres materiales y espirituales.
- En el caso de la Iglesia Católica (por las razones antes anotadas), las autoridades civiles deben evitar cualquier tipo de intromisión dentro de la esfera espiritual de sus Fieles, discerniendo de manera objetiva el alcance del poder temporal del que están provistas, en atención incluso a las obligaciones internacionales que válidamente ha adquirido el Estado, en un marco de respeto mutuo dentro del ámbito de sus competencias.
- Respecto al Laicismo como un concepto nacido dentro de la Iglesia Católica, la jerarquía eclesiástica y sus ministros podrían reavivar dentro de los Fieles la realidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la doctrina que alrededor existe, con el fin de evitar malos entendidos respecto a las corrientes Racionalistas que promueven principios diametralmente opuestos al sentido original de la laicidad.

BIBLIOGRAFÍA:

Acción Familia. *Socialistas anuncian campaña contra la patología religiosa.* [En línea] Acción Familia. [Citado el: 2013 de junio de 2013.] <http://www.accionfamilia.org/revolucion-cultural/socialistas-franceses-anuncian-campana-contra-patologia-religiosa/>.

Acta No. 95 del 24 de julio de 2007 de la Asamblea Constituyente. Montecristi : Actas de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Archivo informático de la Asamblea Nacional.

Alighieri, Dante. *Divina Comedia*, (Purgatorio, XX, 85-93). [En línea] Scribd. [Citado el: 2013 de julio de 09.] <http://es.scribd.com/doc/59873268/La-Bofetada-de-Anagni-a-Un-Papa>.

Aristóteles. 1963. *Ética a Nicómaco, Tratado de Patricio de Azcárate.* México : Espasa Calpe, 1963. Vol. V.

—. **1999.** *La Política.* Bogotá : Ediciones Universales, 1999.

—. **1963.** *Retórica, Tratado de Patricio de Azcárate.* México : Espasa Calpe, 1963.

ASSOCIATION, BRITISH HUMANIST. *George Holyoake.* [En línea] BRITISH HUMANIST ASSOCIATION. [Citado el: 09 de octubre de 2013.] <https://humanism.org.uk/humanism/the-humanist-tradition/19th-century-freethinkers/holyoake/>.

Astilleros, Laura. *Revolución francesa. Masacre de septiembre de 1792.* [En línea] Todo Historia. [Citado el: 12 de junio de 2013.] <http://hlauraas.blogspot.com/2008/11/revolucion-francesa-masacre-de.html>.

Barcia, Roque. 1902. *Primer diccionario general etimológico de la Lengua Española* , , , , . Barcelona : Seix-Editor, 1902.

Benítez, José. 1997. *Testigos del 4 de Mayo de 1897.* Quito : Unidad Editorial–Fundación Mariana de Jesús, 1997.

Campos, David Carrascosa. 2012. *Historia y humanidades.* [En línea] 4 de abril de 2012. [Citado el: 27 de mayo de 2012.] <http://suite101.net/article/principios-filosoficos-del-Laicismo-en-baruch-spinoza-a77449>.

Cantú, Cesare. 1878. *Historia Universal, tomo III.* Madrid : Imprenta y librería de Gaspar (antes Gaspar y Roig), 1878.

Carpintero, Francisco. 1999. Biblio jurídico. [En línea] 1999. [Citado el: 27 de mayo de 2012.] <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/101/1.pdf>.

Carrquiry Lecour, Guzmán. *América, el Continente de la Esperanza, bajo la luz de la Spe Salvi.* [En línea] Catholics.net. [Citado el: 27 de julio de 2013.] <http://es.catholic.net/laicos/466/991/articulo.php?id=39160>.

Castillo Illingworth, Santiago. 1995. *La Iglesia y la Revolución Liberal*. Quito : Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1995.

Cavero, César Benavides. 2007. IPA Perú. *IPA Perú*. [En línea] 2007. [Citado el: 2011 de Octubre de 2011.] www.ipcp.com.pe/articulos/ELTERRORISMOENELPERU.doc.

Cline, Austin. *Defining Secularism: George Jacob Holyoake Coined the Term Secularism*. [En línea] [Citado el: 09 de octubre de 2013.] <http://atheism.about.com/od/secularismseparation/a/HolyoakeSecular.html>.

Constitución de la República Argentina, . [En línea] [Citado el: 24 de julio de 2013.] <http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/capitulo1.php>.

Constitución de la República del Ecuador de 1897. s.l. : Suplemento del Registro Oficial No. 272, publicado el 14 de enero de 1897.

Constitución de la República del Ecuador de 1906. s.l. : Registro Oficial No. 262, publicado el 24 de enero de 1906.

Constitución del Reino de España. [En línea] [Citado el: 28 de julio de 2013.] http://www.lamoncloa.gob.es/NR/rdonlyres/79FF2885-8DFA-4348-8450-04610A9267F0/0/constitucion_ES.pdf.

Corral Salvador, Carlos S.J. 1987. *El Sistema Político Religioso Español: Principios, Realidad y Valoración, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina*. Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987.

Corral, Carlos. 1980. *El Ordenamiento Europeo en materia religiosa y su incidencia en el ordenamiento español actual, dentro del Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado*. Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1980.

Correa, Mario. *Universidad de Rioja. Unirioja*. [En línea] [Citado el: 09 de noviembre de 2012.] dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649324.pdf.

Corresponsal, J.V.B. 2005. ABC. [En línea] 20 de abril de 2005. [Citado el: 19 de febrero de 2011.] http://www.abc.es/hemeroteca/historico-20-04-2005/abc/Sociedad/el-hoy-benedicto-xvi-critico-la-dictadura-del-relativismo-en-la-homilia-del-conclave_201961237536.html.

De Lagarde, Georges. 1956. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Louvain : E. Nauwelaerts, 1956.

De Vinguerie, Jean. 1991. *Cristianismo y Revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa, en NAZ, Dictionnaire du droit canonique, Fasc. LXIII, col. 1625*. Madrid : Ediciones Rialp, 1991.

Díaz García, María. *La Navaja de Ockham. Sólo Ciencia*. [En línea] [Citado el: 2013 de marzo de 01.] <http://cienciasalcantara.blogia.com/2010/100303-la-navaja-de-occam.php>.

Díaz, Elías. 1966. *Crítica del Derecho Natural*. Madrid : Biblioteca política Taurus, 1966.

Domingo Moratalla, A. 2006. *Las fuentes Morales de la ciudadanía activa, Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral.* Madrid : Ed. Veritas, 2006.

Elías de Tejada, Francisco. *La Cuestión de la Vigencia del Derecho Natural.* Fundación Elías de Tejada. [En línea] [Citado el: 02 de abril de 2013.] <http://www.fundacioneliasdetejada.org/consejofelipeii/Documentacion/Hispanicos/JornadaSI/I-JDN-1.pdf>.

Freile, Carlos. 2001. *Influencias ideológicas en el siglo XVIII: la Ilustración, en Historia de la Iglesia católica en el Ecuador.* Quito : Producciones digitales Abya-Yala, 2001.

Gámez, Carlos. *Católicos en el Mundo.* [En línea] 20Minutos. [Citado el: 24 de julio de 2013.] <http://www.20minutos.es/graficos/catolicos-en-el-mundo-43/0/>.

García-Santesmases, Antonio. 2007. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo.* Madrid : Biblioteca Nueva, 2007.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1927. *Las exigencias divinas del último fin en materia política.* París : Vie Spirituelle, 1927.

Gaspari, Antonio. *La Iglesia católica alemana condenó a Hitler tres años antes de subir al poder.* [En línea] Religión en Libertad. [Citado el: 26 de mayo de 2013.] <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=4733>.

Gaxotte, Pierre. 1942. *La Revolución Francesa.* Madrid : Cultura Española S.L., 1942.

Gomezjurado, Severo. 1973. *La consagración: 18 de octubre de 1873 - 25 de marzo de 1874.* Quito : Fray Jodoco Ricke, 1973.

González Suárez, Federico. 1913. *Colección de opúsculos publicados por Federico González Suárez, Arzobispo de Quito.* Quito : Imprenta del Clero, 1913.

—. **1927.** *Obras pastorales: recogidas y publicadas por el actual Obispo Ilmo. Sr. Manuel María Pólit Laso, tomo I.* Quito : Imprenta del Clero, 1927.

Hamilton, Carlos. 1949. *Manual de Derecho Canónico.* Santiago de Chile : Editorial Jurídica de Chile, 1949.

HIGHAM, James. *[goddess of reason] whom to believe.* [En línea] [Citado el: 2013 de junio de 15.] <http://nourishingobscurity.blogspot.com/2007/07/goddess-of-reason-whom-to-believe.html>.

Hobbes, Thomas. *El Leviatán.* Slideshare. [En línea] [Citado el: 2013 de marzo de 19.] http://es.slideshare.net/fer_pagani/leviatan-13-14-y-17.

Humanitas. *Laicos, laicidad, Laicismo,* Revista Humanitas. [En línea] Revista Humanitas. [Citado el: 27 de abril de 2013.] <http://www.humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0339.html>.

Jacquín, Robert. 1943. *Ensayo sobre los principales filósofos de la economía política.* París : Lethelleux, 1943.

Klecatsky, Hans. 1980. *La acción de la Iglesia en un Estado Libre, dentro del Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado.* Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1980.

Larrea Holguín, Juan. 1988. *La Iglesia y el Estado en Ecuador.* Quito : Casa de la Cultura Ecuatoriana 'Benjamín Carrión', 1988.

Leclercq, Jacques. 1891. *Derechos y Deberes del Hombre según el Derecho Natural.* Barcelona : Biblioteca Herder, 1891.

—. **1956.** *Las grandes líneas de la Filosofía Moral.* Madrid : Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1956.

—. **1956.** *Las Grandes Líneas de la Filosofía Moral.* Madrid : Gredos, 1956.

Loor, Wilfrido. 1947. *Eloy Alfaro.* Quito : Editora Moderna, segundo tomo, 1947.

López Arias, Carmelo. *Taparelli d'Azeglio: un jesuita enfrentado a su hermano masón. Religión en libertad.* [En línea] Religión en libertad. [Citado el: 28 de marzo de 2013.] <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=25027>.

Lorenz, Dieter. 1987. *Las Relaciones entre Estado e Iglesia en la República Federal de Alemania, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina.* Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987.

Luna Yepes, Jorge. 1944. *Síntesis histórica y geográfica del Ecuador.* Quito : Escuela Tipográfica Salesiana, 1944.

Maquiavelo, Nicolas. 1970. *El Príncipe.* Madrid : Mediterraneo, 1970.

Maritain, Jacques. 1967. *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente.* Madrid : Desclée de Brouwer, 1967.

—. **1967.** *La Primacía de lo Espiritual.* Buenos Aires : Club de Lectores, 1967.

—. **1966.** *Los derecho del Hombre y la Ley Natural.* Buenos Aires : Editorial Dedalo, 1966.

Methol Ferré, Alberto. 1987. *Axiomática sobre la doctrina de la Iglesia y el Estado, dentro de Relaciones Iglesia Estado. Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina.* Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987.

Modus Vivendi. s.l. : Registro Oficial No. 30, publicado el 14 de septiembre de 1937.

Möller, Don Max. *Neoconstitucionalismo y la Teoría del Derecho, La teoría neoconstitucionalista y su compatibilidad con el positivismo jurídico.* [En línea] [Citado el: 15 de Enero de 2013.] <http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/66/1/M%C3%B6ller.pdf>.

Montejano, Bernardino. 2001. *Curso de Derecho Natural.* Buenos Aires : Abeledo-Perrot, 2001.

Moreno Yáñez, Segundo. 2006. *Pensamiento antropológico ecuatoriano*. Quito : Corporación Editora Nacional, 2006.

Navarro-Valls, Rafael. 2008. *El Principio constitucional de cooperación Estado-Iglesia*. Madrid : Nueva Revista, 2008.

Navarro-Valls, Rafael y Ruiz Miguel, Alfonso. 2010. *Laicismo y Constitución*. México : Editorial Fontamara, 2010.

Ollero, Andrés. 2009. *Un Estado Laico la libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Navarra : Editorial Aranzadi, 2009.

Ordoñez, Francisco. 1967. *La Fundamentación del Derecho Natural*. Bogotá : Ed. Kelly, 1967.

Papini, Giovanni. 1938. *El Crepúsculo de los filósofos*. Santiago de Chile : Editorial Mundo Nuevo, 1938.

PELTZER, María Martha. 1968. *Separación entre la Iglesia y el Estado, en Enciclopedia Jurídica Omeba, tomo XXV*. Buenos Aires : Editorial Bibliográfica Argentina, 1968.

Peña Eguren, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*. [En línea] [Citado el: 2013 de junio de 09.] http://books.google.com.ec/books?id=8GhG57uQIWcC&printsec=frontcover&dq=isbn:8474907551&hl=es-419&sa=X&ei=bFuKURz_OImFkQfQqoDACQ&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false.

Platón. 1861. *Hippias o de lo bello, Obras completas de Platón, puestas en lengua castellana por primera vez por Patricio de Azcárate*. Madrid : Medina y Navarro, 1861.

Proaño, Manuel José. 1892. *Curso de Filosofía Escolástica*. Madrid : Imp. de la Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, 1892.

Ramos, Alejandro. 2008. *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires : Ediciones electrónicas FASTA, 2008.

Ránking de países más religiosos y más ateos del mundo. [En línea] Acontecer Cristiano. [Citado el: 21 de agosto de 2013.] <http://www.acontecercristiano.net/2012/08/ranking-de-paises-mas-religiosos-y-mas.html>.

Reglamento de Cultos Religiosos. s.l. : Registro Oficial No. 365 del 20 de enero del 2000.

Religión en Libertad. *Datos del CIS: menos católicos, pero más practicantes*. [En línea] [Citado el: 01 de agosto de 2013.] <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=20663>.

Rommen, Heinrich. 1950. *Derecho Natural, historia y doctrina*. Mexico : Editorial Jus, 1950.

Ross, Alf. 1970. *Sobre el derecho y la justicia*. Buenos Aires : UDEBA, 1970.

S.S. León XIII. *Au milieu des sollicitudes: Voto Católico.* [En línea] Voto Católico. [Citado el: 15 de julio de 2013.] <http://www.votocatolico.co/2011/12/enciclica-au-milieu-des-sollicitudes.html>.

—. *Inmortale Dei.* *Sitio Oficial de la Santa Sede.* [En línea] Santa Sede. [Citado el: 10 de febrero de 2013.] http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885-immortale-dei_sp.html.

S.S. Pio IX. 1865. *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, Colección de las alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas.* Madrid : Imprenta del Tejado, 1865.

S.S. Pio XI. *Maximam Gravissimamque:* *Sitio Oficial de la Santa Sede.* [En línea] Santa Sede. [Citado el: 18 de junio de 2013.] http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18011924_maximam-gravissimamque_en.html.

—. *Quas Primas:* *Sitio Oficial de la Santa Sede.* [En línea] Santa Sede. [Citado el: 18 de junio de 2013.] http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html.

S.S. San Pio X. *Doctoris Angelicis, Motu Proprio.* *Catholic.net.* [En línea] [Citado el: 08 de febrero de 2013.] <http://es.catholic.net/conocetufe/633/1512/articulo.php?id=12208>.

—. *Vehementer Nos:* *Sitio oficial de la Santa Sede.* [En línea] Santa Sede. [Citado el: 18 de junio de 2013.] http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_fr.html.

San Agustín, Obispo de Hipona. 1982. *Ciudad de Dios.* Barcelona : Orbis, 1982.

Santo Tomás, de Aquino. 1947. *Summa Teológica.* Madrid : Editorial Católica, 1947.

Segarra, Francisco. 1956. *Iglesia y Estado.* Barcelona : Editorial Balmes, 1956.

Segur, Philippe-Paul. *Historia Antigua.* [En línea] [Citado el: 2013 de mayo de 2.] http://books.google.com.ec/books?id=kFp1Ap3qs4kC&printsec=frontcover&dq=S%C3%A9gur+historia+antigua&hl=es-419&sa=X&ei=lyyKUvkvF4O_kQe13ICgAw&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q=S%C3%A9gur%20historia%20antigua&f=false.

Simkin, Jonh. *Charles Bradlaugh.* [En línea] [Citado el: 09 de octubre de 2013.] <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/PRbradlaugh.htm>.

Taparelli D'Azeglio, Luigi. 1884. *Ensayo Teórico de Derecho Natural apoyado en los Hechos.* Madrid : Nueva Librería e Imprenta de San José, 1884.

Tobar Donoso, Julio. 1981. *Elementos de la Ciencia Jurídica.* Quito : Ediciones de la Universidad Católica, 1981.

—. **2006.** *La Iglesia Modeladora de la Nacionalidad.* Quito : Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2006.

—. **2001.** *La Legislación Liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador.* Quito : Ed. Producción Gráfica, 2001.

—. **1938.** *Relaciones entre la Iglesia y el Estado Ecuatoriano.* Quito : Editorial Ecuatoriana, 1938.

Truyol y Serra, Antonio. 1956. *Fundamentos del Derecho Natural.* Barcelona : F. Seix, 1956.

Varios. 2004. *Frases celebres. La sabiduría universal en síntesis.* México : Selector, 2004.

Varo, Francisco. *Constitución europea y raíces cristianas.* [En línea] UNAV. [Citado el: 24 de julio de 2013.] <http://www.unav.es/noticias/opinion/op130903.html>.

Vélez Correa, Jaime. 1961. *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval.* Usaquén : San Juan Eudes, 1961.

Verdross, Alfred. 1962. *La Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental.* Madrid : 1962, 1962.

Vigo, Rodolfo. 2007. *El Iusnaturalismo Actual de M. Villey a J. Finnis.* México : Distribuciones Fontamara, 2007.

Villagómez Yépez, Jorge. 1980. *Introducción a la Filosofía del Derecho.* Quito : Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1980.

Villey, Michel. 1987. *El pensamiento ius-filosófico de Aristóteles y Santo Tomás.* Buenos Aires : Ghersi, 1987.

Welzel, Hans. 1971. *Derecho Natural y Justicia Material.* Madrid : Ed. Aguilar, 1971.

—. **1890.** *Introducción a la Filosofía de Derecho: Derecho Natural y Justicia Material.* Madrid : Biblioteca Jurídica Aguilar, 1890.

Wikispace. *El Universo y el Tiempo.* [En línea] [Citado el: 2013 de junio de 15.] iesalminares.wikispaces.com/file/view/EI+Universo+y+el+tiempo.docx.

Wordpress. *Etimología de la Lengua Española.* [En línea] WORDPRESS. [Citado el: 29 de abril de 2013.] <http://etimologia.wordpress.com/2009/09/04/secular>.

