

Vol. 2 | N.º 1  
enero-junio 2019

# FE Y LIBERTAD

Estado laico y libertad  
de conciencia



INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD  
[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)



# FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL  
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

*Volumen 2, número 1 (enero-junio 2019)*

Estado laico y libertad  
de conciencia



INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD

[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)

# CONSEJO EDITORIAL

<b>Moris Polanco</b>	<i>Editor</i>
<b>Jordan J. Ballor</b>	<i>Investigador senior y director de publicación, Acton Institute</i>
<b>Alejandro A. Chafuen</b>	<i>Director Gerente, Internacional, Acton Institute</i>
<b>Gonzalo A. Chamorro</b>	<i>Director, Instituto Crux</i>
<b>Helmuth Chávez</b>	<i>Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín</i>
<b>Javier Fernández-Lasquetty</b>	<i>Político y académico</i>
<b>León Gómez Rivas</b>	<i>Profesor, Universidad Europea Madrid</i>
<b>Jesús Huerta de Soto</b>	<i>Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid</i>
<b>Wayne Leighton</b>	<i>Director Ejecutivo &amp; CEO, The Antigua Forum</i>
<b>Adrián Ravier</b>	<i>Economista y docente</i>
<b>Lawrence Reed</b>	<i>Presidente de Foundation for Economic Education</i>
<b>Carroll Rios de Rodríguez</b>	<i>Presidente, Instituto Fe y Libertad</i>
<b>Gabriel Zanotti</b>	<i>Director académico, Instituto Acton en Argentina</i>

© 2019 Instituto Fe y Libertad  
Edificio Céntrica Plaza  
Torre 1, Nivel 4, Oficina 402  
15 Calle 1-04, Zona 10  
Ciudad de Guatemala  
[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org) • [info@feylibertad.org](mailto:info@feylibertad.org)

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

ISBN: 9781081165123

**La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.**

En portada: Vista de Olinda, Brasil, Frans Jansz Post, 1662  
Rijkmuseum, Amsterdam.  
Diagramación: Allan Castillo

# CONTENIDO

## Editorial

- Carroll Rios de Rodríguez* 7 La libertad de las conciencias

## Artículos

- Carmen Camey Marroquín* 11 Pensamiento, libertad y rebeldía  
El caso Eichmann
- Danilo Carías del Cid* 27 El concepto de estado laico en el  
ordenamiento jurídico guatemalteco  
Constitución, jurisprudencia y una  
aproximación a la sana laicidad
- María de los Ángeles Chesa* 45 John Henry Newman  
Un brindis por la conciencia
- Gabriele Ciampini* 61 Poder, papel público de la religión  
y la libertad individual en el  
pensamiento cristiano liberal de  
Bertrand de Jouvenel
- Miguel Foronda* 77 Libertad de las conciencias  
Defensa contra cualquier  
tipo de tiranía
- Juan Pablo Gramajo Castro* 89 Libertad de conciencia y Estado laico  
en la historia constitucional de  
Guatemala
- Alejandra Martínez* 107 La excepcionalidad europea  
El derecho romano y romanista en  
la era cristiana como fundamento de  
la separación moderna entre  
Iglesia/Estado
- Carroll Rios de Rodríguez* 117 Religión, libertad y conciencia
- Gabriel Zanotti* 131 La laicidad como un despliegue  
evolutivo del cristianismo católico
- Jesús María Alvarado* 145 Laicidad y estadolatría

## Reseñas

- Josué Estrada* 175 Gabriel Zanotti, *La ideología de género contra las libertades individuales: Hacia la desaparición de la libertad de expresión, de religión y de enseñanza en Occidente* (2018) Buenos Aires: Instituto Acton.
- Mateo Echeverría* 180 Michael Sandel, *Justice, What's the right thing to do?* (2009) New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Carmen Camey* 186 Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio* (2017). Barcelona: Paidós.

## Colaboradores 191

# LA LIBERTAD DE LAS CONCIENCIAS

*Editorial*

El psicólogo y autor canadiense Jordan Peterson ganó fama internacional por rehusarse a utilizar un lenguaje nuevo, supuestamente neutral con relación al género. Frente al uso de la coerción para imponer agendas ideológicas, hay dos posibles reacciones, declaró Peterson a la BBC: «Una es la esclavitud silenciosa que eso generará, y la otra es un conflicto declarado. La libertad de expresión no es solo otro valor. Es la base de la civilización occidental» (Murphy, 2016).

Recientemente, una diputada argentina, Marta Milei, denunció al ginecólogo Leandro Rodríguez Lastra, porque en 2017 interrumpió el aborto de un bebé de 23 semanas. Ya tiene dos años el bebé salvado; su madre biológica está bien. Pero el Estado quiere castigar al médico porque ahora, en Argentina, el aborto es un derecho (Vargas, 2019).

¿Y cómo evaluar las dos o más demandas del Estado contra el pastelero de Colorado, Jack Phillips? Se persigue a Phillips por declinar, con elegancia, hacer el pastel de bodas para una pareja del mismo sexo y uno para celebrar una transición de género. La queja de Phillips a los periodistas es comprensible: «El Estado libra una cruzada para destrozarme» (Associated Press, 2019).

En los tres casos anteriores vemos cómo ciudadanos, y sobre todo ciudadanos de fe, son castigados por su propio gobierno. El proceso de secularización de las sociedades occidentales ha marginado paulatinamente la práctica religiosa, deliberada o inadvertidamente, al punto de que las palabras, las acciones y las



omisiones de personas como Peterson, Rodríguez Lastra y Phillips son criminalizadas. La batalla por la libertad de conciencia es antigua, pero hoy cobra una relevancia monumental.

La separación institucional entre el Estado y las Iglesias, tan añorada y aplaudida en el siglo XVIII, sobre todo en círculos liberales, abrió las puertas para la introducción gradual de restricciones y prohibiciones a las expresiones públicas de fe. Aumentan las instancias en que nuestra conciencia personal choca con requisitos legales. Paralelamente, en muchos ámbitos se dejó de creer en la conciencia misma y en los valores morales inmutables. En el mundo de la corrección política y el relativismo moral, la tolerancia y el respeto son palabras tergiversadas.

En este tomo, diez autores exploran la relación del Estado laico con la libertad de conciencia. Gabriel Zanotti inquiriere las raíces católicas de la laicidad. Miguel Foronda argumenta que la libertad de conciencia constituye un freno a la tiranía.

Son vitales las normas constitucionales y la legislación ordinaria para hacer valer el derecho a la libertad de conciencia en un Estado laico, como se autodefinen la mayoría de países de Occidente. Jesús María Alvarado se ocupa de las diferentes concepciones constitucionales del Estado laico. Danilo Carías del Cid y Juan Pablo Gramajo Castro aterrizan en las constituciones de Guatemala y su abordaje de la laicidad y de la libertad de conciencia. Alejandra Martínez, a su vez, explora la influencia del derecho romano en la separación entre Iglesia y Estado en la Europa cristiana.

Tres autores que pensaron profundamente sobre la conciencia, la libertad y la libertad de culto fueron John Henry Newman, Bertrand de Jouvenel y Lord John Dalberg-Acton. Sus discernimientos son analizados por los artículos redactados por María Ángeles Chesa, Gabriele Ciampini y Carroll Rios de Rodríguez, respectivamente.

En «Pensamiento, libertad y rebeldía: el caso Eichmann», Carmen Camey explora el caso de Otto Adolf Eichmann, quien, al enfrentar un juicio en Israel por los crímenes que cometió durante la II Guerra Mundial, afirmó que simplemente «siguió órdenes».

Finalmente, se incluyen tres reseñas de libros alusivos al tema, que pueden servir de lectura complementaria a las reflexiones contenidas en este tercer volumen de la revista *Fe y Libertad*. Los libros reseñados son por Gabriel Zanotti, *La ideología de género contra las libertades individuales: Hacia la desaparición de la libertad de expresión, de religión y de enseñanza en Occidente* (2018); Michael J. Sandel, *Justice, What is the right thing to do?* (2009); y Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio* (2017).

El equipo editor espera que los lectores disfruten y aprovechen de estas humildes reflexiones en defensa de la libertad de conciencia.

*Carroll Rios de Rodríguez*

## Referencias

Associated Press, «Colorado Baker Jack Phillips, state end legal fight over transgender woman's cake», NBC News, 5 de marzo del 2019, recuperado de <https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/colorado-baker-jack-phillips-state-end-legal-fight-over-transgender-n979816>

Jessica Murphy, «Toronto professor Jordan Peterson takes on gender-neutral pronouns», BBC News, EE. UU. y Canadá, 4 de noviembre, 2016, recuperado de <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-37875695>

Giselle Vargas, «Miles piden absolución de médico que se negó a aborto en Argentina», Aciprensa.com, 14 de mayo del 2019, recuperado de <https://www.aciprensa.com/noticias/miles-piden-absolucion-de-medico-que-se-nego-a-realizar-aborto-en-argentina-59691>



# PENSAMIENTO, LIBERTAD Y REBELDÍA

El caso Eichmann

Carmen Camey Marroquín

**Resumen.** *Hablar de libertad de conciencia es adentrarse en un campo en donde entran en contacto la legalidad, la moralidad y la política. En este trabajo se intenta esclarecer un poco esta relación al profundizar en los elementos que constituyen la libertad de conciencia y los que hacen válida, e incluso en ciertos casos fomentan, la desobediencia civil. También se profundizará en la relación que estos elementos tienen con el pensamiento crítico. Lo haremos tomando las reflexiones de Hannah Arendt acerca del totalitarismo y el caso Eichmann. Al hablar de libertad de conciencia también se tomarán en cuenta posturas como la objeción de conciencia y la desobediencia civil, como acción paralegal que conceptualmente es equiparable a la objeción de conciencia.*

## Adolf Eichmann y las exigencias del juicio de Jerusalén

En el año 1960, el Mossad, agencia de inteligencia israelí, trasladaba a Adolf Eichmann a Jerusalén (*Protocolos de la Knesset, 1960*) para ser juzgado por crímenes contra el pueblo judío y crímenes contra la humanidad. Eichmann fue un teniente coronel de las SS, responsable de la logística de transporte de los judíos a los campos de concentración durante el Holocausto. Para el juicio, se convocó a 101 testigos, sobrevivientes de la Shoá, de los cuales solamente diez habían visto al nazi alguna vez en su vida. La acusación fue clara y contundente, el fiscal Hausner aseguró



al inicio que este sería un juicio para la historia. Los argumentos de la defensa fueron tres. En primer lugar, que la Ley de enjuiciamiento de los nazis y sus colaboradores pretende penalizar hechos que no estaban tipificados en la ley del momento en que fueron realizados. Segundo, que todos los delitos fueron realizados fuera del territorio de Israel y tercero, que el acusado no tenía responsabilidad sobre los exterminios, puesto que solamente estaba siguiendo órdenes y no tenía posibilidad de desobedecerlas. En palabras de Eichmann:

Sr. Superintendente, si me hubieran dicho en esa época: «tu padre es un traidor», o sea mi propio padre es un traidor y debo matarlo, lo habría hecho. Yo obedecí las órdenes ciegamente y cumplí las órdenes con ciega disciplina (...) Cómo se llamaba y cómo no podíamos imaginárnoslo, ninguna otra cosa, la lucha por el destino del pueblo alemán, y consecuentemente cualquier misión que se me encomendase, Sr. Superintendente. (Yad Vashem, 2000)

Lo que el fiscal y los acusadores exigían era precisamente que Eichmann hubiera desobedecido a las leyes y a las órdenes de su gobierno. Las preguntas que esto reclama son muchas: ¿es posible exigirle desobediencia civil a alguien? ¿Es exigible o se trata de una heroicidad erguirse contra los parámetros de una época? ¿En qué tipo de sociedad puede hacerse tal demanda?

Para aclarar este asunto, partiremos del concepto tradicional de Rawls (Rawls, 1971) sobre la desobediencia civil. Rawls decía que tres cosas caracterizaban a la desobediencia civil. Primero, que quien ejerce esta conducta debe tener conciencia que garantice el fundamento moral de lo que hace. En segundo lugar, el acto de desobediencia civil debe ser público y, finalmente, la no violencia del acto. Agregaría también que quien lo realiza debe estar dispuesto a recibir la sanción de la autoridad. Dicho de otra manera, aun cuando no estuviera protegido por la ley, la persona que invoca la libertad de conciencia debería tener un fundamento moral tan sólido como para comportarse de esa manera, tal que se comportaría de ese modo en cualquier caso.

## Pensamiento crítico y libertad de conciencia

Hemos dicho que, en el concepto tradicional de Rawls, para invocar desobediencia civil es necesario que detrás haya un

sólido fundamento moral que sustente la desobediencia a las leyes, desobediencia que, en caso de no haber tal fundamento, sería reprimible. Este es el principal elemento que distingue a la desobediencia civil de cualquier otro tipo de desafío a la ley. Por eso se invoca en temas o áreas en donde existe discusión moral acerca de los asuntos (usualmente nadie se plantea realizar una objeción de conciencia por conducir del lado derecho). Solo cuando la desobediencia se derive de una postura moral contraria a la ley, se considera que existe un fundamento sólido para legitimarla.

Entonces, ¿respecto a qué asuntos puede el hombre hacer una objeción de conciencia y desobedecer a la ley? Los asuntos son tan amplios como la conciencia humana: todo aquel asunto respecto al cual la persona perciba una incoherencia entre lo que la ley dicta y lo que su conciencia le manda es susceptible de provocar una desobediencia civil. Sin embargo, percibir tal incoherencia no es tan común como podría parecer. Usualmente, las leyes se consideran guía de moralidad y, en situaciones normales, lo son. Precisamente por eso requiere de una considerable capacidad de reflexión crítica y personal, además de unos valores morales adicionales e independientes a los principios legales, que alerten sobre una posible incoherencia.

En el caso de Eichmann, cuando Hannah Arendt es enviada por *The New Yorker* a reportar sobre el juicio en Jerusalén, le llama la atención la planicie y la banalidad del juzgado. Concluye que no todas las personas están igualmente equipadas para dar una respuesta personal crítica ante un dilema moral. Esta capacidad de respuesta crítica es precisamente de lo que Eichmann carecía, según Arendt (1963). Quedaba claro en el juicio que había cometido las acciones que se le imputaban, aunque quizás de manera menos exagerada de lo que el Tribunal de Jerusalén quiso presentar. Sin embargo, no quedaba tan clara la cuestión de la intención, pues el proceso de deliberación sobre los actos, es decir la reflexión, era inexistente en una persona guiada por la obediencia ciega. Según sus palabras, su principal intención era obedecer, y cualquier otra consideración acerca de la moralidad de las órdenes que se le dictaban le era ajena y desconocida.

Durante el juicio de Jerusalén, Arendt se encuentra con que había una opinión generalizada acerca de Eichmann y sus motivaciones. Esta idea había sido en gran parte motivada por la propaganda que desde el Congreso Mundial Judío de 1961 se había distribuido. Un panfleto, un ejemplo entre docenas, llamado «Eichmann:

Master-Mind of the Nazi Murder-Machine» (Young-Bruehl, 1993) lo retrataba como un individuo inhumano y monstruoso, encargado de llevar a cabo la Solución Final (afirmación que se vio refutada en el juicio). Sin embargo, esta visión chocaba abiertamente con la visión que el propio Eichmann tenía sobre sí mismo. Él no se consideraba un hombre de motivos perversos, aseguraba que jamás dio muerte a un judío y que no tenía ningún odio especial por los judíos (de hecho, se jactaba de haber tenido varios amigos judíos). No se consideraba un antisemita, sino más bien un «experto en asuntos judíos». Se consideraba a sí mismo un ciudadano ejemplar, cumplidor de la ley de su país en un momento determinado.

Era precisamente la fuerza de ese contraste, entre lo que se esperaba encontrar en Eichmann y la opinión que él tenía sobre sí mismo, lo que le parecía a Arendt el reto moral y jurídico más acuciante del caso. El juicio de Arendt sobre Eichmann era inquietante y fue su solución ante este dilema: Eichmann había realizado todas las acciones, y esas acciones eran terribles y malvadas, sin embargo, detrás de esa maldad no había nada, y eso era precisamente lo más peligroso. Una maldad tras la que no se esconde la locura ni la patología ni el odio ni la ideología, sino la radical ausencia de pensamiento. Eran acciones cometidas por personas superfluas, incapaces de dar una respuesta propia a una situación moral conflictiva. Eichmann era un hombre normal, de su tiempo y de su sitio, y había respondido a los retos morales como cualquier otra persona normal de ese tiempo y de ese sitio. Este era el principal dilema de un juicio en el que se juzgaba a un individuo que era incapaz de juzgar:

Los jueces eludieron el desafío moral e incluso jurídico más grande del caso entero. El argumento de los jueces descansaba en la asunción de que el acusado, como todas las «personas normales», tuvo que ser consciente de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era de hecho normal en la medida en que no era «ninguna excepción en el seno del régimen nazi». Sin embargo, bajo las condiciones del Tercer Reich, solo se podía esperar que reaccionaran «normalmente» las «excepciones». (Arendt, 1963)

Eichmann no creía que se estuviera engañando, ya que él y el mundo en que vivió habían estado una vez en perfecta armonía. Un autoengaño mezclado con estupidez ultrajante, según Arendt. Estas mentiras también impregnaron la vida de todos los alemanes

de la época, convirtiéndose casi en un requisito para sobrevivir. A esta profunda superfluidad que rechaza toda reflexión crítica acerca de una situación moral conflictiva le llama Arendt «banalidad del mal». Precisamente, quien es superfluo e irreflexivo es incapaz de invocar a la libertad de conciencia, pues es banal y vacío de contenido frente a quien tiene unos fundamentos morales fuertes y una capacidad de reflexión crítica que le permiten percibir cuándo el mundo que le rodea y estos valores entran en conflicto.

Esto ocurrió así por varias razones. En primer lugar, por la influencia de sus propias tradiciones. La influencia kantiana de una moralidad deontológica, donde el deber marca lo que es bueno. Para Eichmann, una ley era una ley, y no cabían excepciones. De hecho, y a pesar de estar en la situación de ser juzgado, se sentía inconforme consigo mismo respecto a las veces que, por favorecer a los judíos, se había desviado de la ley (Arendt, 1963). En segundo lugar, esto hacía muy difícil que alguien se percatara del conflicto moral, puesto que la situación inmoral (es decir, los contravalores) se había normalizado en la sociedad y el ir en contra de ello requería ser excepcional. Cabe preguntarse si es posible pedirle a un hombre que se comporte de manera excepcional o heroica cuando, tanto las leyes de su país como el resto de ciudadanos, se comportan inmoralmente con la sola base de que debe seguir su conciencia:

No tuvo Eichmann necesidad de «cerrar sus oídos a la voz de la conciencia», tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz respetable de la sociedad que le rodea. (Arendt, 1963)

Esto era precisamente a lo que Arendt se refería cuando decía que la maldad de Eichmann era banal. Era incapaz de darse cuenta de las implicaciones de sus acciones, las cuales no estaban motivadas por intenciones horribles y enfermizas, sino más bien por nada, por la vacuidad de cumplir con la ley, de ser «ejemplar» a ojos de los demás. «A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un “monstruo”, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso» (Arendt, 1963). No se percataba de incoherencias y contradicciones, sus clichés lo consolaban, los utilizaba para enaltecerse.

Tal banalidad le impedía ver la incoherencia entre la ley de los hombres y unos valores morales superiores. Esto era así, en primer lugar, porque Eichmann carecía de tales valores y solamente respondía al vacío de lo que la sociedad de su época le planteaba como digno (es decir, había aceptado unos nuevos valores sin cuestionárselos). Por otro lado, carecía también de la capacidad crítica para notar el desajuste entre unos valores éticos y las acciones que cometía. Esta falta de reflexión es una responsabilidad de cada ciudadano, sin embargo algunas sociedades fomentan este tipo de pensamiento y otras lo desincentivan, tal como era el caso de la Alemania nazi. Pero esta responsabilidad particular, trasciende la sociedad en la que se vive, el contexto o las leyes, por ello puede, incluso, llegar a ser exigida *a posteriori*, tal como ocurrió durante el juicio de Jerusalén en el que se cuestionaba por qué Eichmann no había desobedecido a las órdenes que se le habían dado. La dimensión moral excede el cumplimiento de las leyes positivas, y no solo eso, sino que a veces puede exigir su incumplimiento.

## ¿En qué tipo de sociedad cabe hablar de libertad de conciencia?

Como hemos dicho antes, en el caso de Eichmann y de otros muchos nazis, los juicios posteriores al Holocausto les exigían haber hecho lo correcto, no haber cometido tal o cual acción, no haber organizado ese convoy, todas ellas acciones que habrían implicado una desobediencia a las órdenes que se les daban. Tales exigencias, como hemos visto, van atadas a un proceso de reflexión crítica que no todos los hombres realizan de la misma manera y que no en todas las sociedades se fomenta por igual. Este tema lo explora también Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalén*, cuando define el concepto de banalidad del mal. Según este, una de las características del totalitarismo nazi fue precisamente eliminar la posibilidad de respuesta crítica ante los dilemas morales a través de una total superfluidad de las personas. Se trataba de personas que valoraban más el reconocimiento social que la propia conciencia, la obediencia a las leyes y a las órdenes por encima de los propios valores. Eran, en muchos casos, individuos superficiales que renunciaban voluntariamente, por pereza o comodidad, al propio pensamiento. Individuos completamente

banales y por ello, en muchos casos, incapaces de dar cuenta de los actos que cometían.

En los *Orígenes del totalitarismo* Arendt vuelve a explorar el tema (Arendt, 1951) cuando se refiere a las características de la ideología que reinaba durante el Tercer Reich, ideología que limitaba y disminuía las posibilidades de pensamiento libre de los ciudadanos. Según la interpretación arendtiana, las ideologías funcionan bajo la creencia de que de una sola idea, una sola premisa, se deriva toda una construcción teórica que da cuenta de la totalidad de la realidad; esa sola idea es capaz de determinar todo el movimiento lógico y, por lo tanto, todo el proceso histórico. Esto resulta extremadamente atractivo para las masas que prefieren la seguridad y la explicación total de la ideología a la inseguridad del pensamiento filosófico. Pero, a su vez, implica una sustitución del libre pensamiento del hombre por «la camisa de fuerza», como la llama Arendt, de la lógica. Con estos sistemas lógicos el hombre puede forzarse a sí mismo tanto como si le forzaran desde fuera. Por otro lado, las ideologías insisten en dar por hecho un comienzo, una premisa innegable, y, por lo tanto, eliminan la posibilidad de novedad, de creatividad, y con esto anulan la libertad del hombre. Asimismo, anulan también la posibilidad de pensamiento libre, puesto que ante un proceso lógico necesario solamente queda la necesaria deducción de consecuencias lógicas. Si el comienzo se formula con una premisa con contenido positivo distinta de la naturaleza libre del hombre, la deriva en una ideología totalitaria y omnicomprendiva, se hace necesaria y orienta la acción hacia un fin determinado.

Por tanto, una sociedad totalitaria o regida por ideologías hace que sean casi imposibles los actos de desobediencia civil o las objeciones de conciencia. No es solamente por las represalias o el control de la población, sino que, en un paso anterior, se debe a que sus mecanismos imposibilitan la reflexión crítica y el pensamiento acerca de la moralidad real de las propias acciones (y no solo el juicio de las propias acciones respecto a una ley o a una ideología). En una sociedad regida por unas ideas estrictas respecto a lo que está bien y está mal, la libertad de conciencia no puede darse, debido a las condiciones que permiten a las personas el proceso de deliberación previo.

Hablar de libertad de conciencia en una sociedad regida por ideologías es un sinsentido, puesto que, aunque no existieran mecanismos de castigo para el ciudadano que invoque la libertad de

conciencia al incumplir una ley, es muy difícil que pueda disentir de la ideología impuesta (o de las leyes) si esta misma encajona su capacidad de pensamiento. Es necesario pensar para plantearse la desobediencia, para notar una incoherencia. Se trata del contenido frente al vacío. Hoy en día, esto puede comprobarse en sociedades democráticas en las que, sin embargo, imperan ideologías o normas sociales que imposibilitan el pensamiento y la reflexión crítica acerca de ciertos temas (que solamente requieren, por parte de los adeptos, la aceptación de la norma, pero no su reflexión). En estos casos, aunque la ley ampare la objeción de conciencia y defienda al ciudadano que la invoque, esta no se dará en gran medida porque los ciudadanos no estarán capacitados para ver incoherencias entre la norma y su fundamento moral, ya sea porque no lo tienen o porque no ocurre el proceso de reflexión y deliberación acerca de las propias acciones. Precisamente por eso es muy difícil ser justo en una sociedad de corruptos y más aún en una sociedad totalitaria. En un régimen en donde no se impulsa ni se respeta el pensamiento crítico, la desobediencia civil y la libertad de conciencia, que constituye una responsabilidad individual, se torna aún más heroica. Por tanto, la exigencia posterior a Eichmann durante el juicio de Jerusalén de «haber dicho que no», no deja de ser cierta y, sin embargo, es compleja. No es tan sencillo decir que no cuando no se tienen las herramientas para comprender que una ley es injusta (y en este caso no se tenían las herramientas, en parte porque el sistema estaba organizado para que sus ciudadanos no las tuvieran).

Cuando Arendt menciona los pocos casos de resistencia que se mencionaron durante el juicio a Eichmann, dice que «en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no se doblegarán*» (Arendt, 1963). Esto conecta con la idea de Juan Pablo II de que el límite del mal en la historia es precisamente el bien: «Me he detenido en destacar el límite impuesto al mal en la historia de Europa precisamente para mostrar que dicho límite es el bien; el bien divino y humano que se ha manifestado en la misma historia, en el curso del siglo pasado y también de muchos milenios» (Juan Pablo II, 2005). Cada una de estas acciones puede ser el límite del mal.

«Muy pocos, los héroes, patriotas, mártires, reformadores en sentido amplio, y *hombres*, sirven al Estado también con sus conciencias y, por ello, en la mayoría de ocasiones se resisten necesariamente y se les suele tratar como enemigos» (Thoreau,

1848). Durante el Holocausto, fueron pocos los casos de resistencia ideológica. El totalitarismo reconocía cualquier disidencia como enemistad y, llevando esto hasta sus últimas consecuencias, buscaba impedir también la significativa muerte del mártir. En el juicio a Eichmann, Peter Bamm, un médico militar alemán, declaró lo siguiente:

Uno de los refinamientos propios de los gobiernos totalitarios de nuestro siglo consiste en no permitir que quienes a él se oponen mueran, por sus convicciones, la grande y dramática muerte del mártir. Muchos de nosotros habiéramos aceptado esa clase de muerte. Pero los estados totalitarios se limitan a hacer desaparecer a sus enemigos en el silencio del anonimato. Y también es cierto que todo aquel capaz de preferir la muerte a tolerar en silencio el crimen hubiera sacrificado su vida en vano. No quiero decir con ello que tal sacrificio hubiera carecido de trascendencia moral, sino que hubiese resultado prácticamente inútil. Ninguno de nosotros tenía unas convicciones tan profundamente arraigadas como para aceptar el sacrificio prácticamente inútil en aras de un más alto ideal moral. (Arendt, 1963)

A diferencia de lo que Bamm considera, no puede realmente, y en sentido estricto, impedirse la significativa muerte del mártir, pues aún cuando no haya nadie que vea las acciones, aun cuando realmente existieran las bolsas del olvido, cada acción es trascendente y su valor moral no radica en su visibilidad. Desde un punto de vista clásico, cada acción es única y a la vez trascendente. Por eso, incluso en un caso hipotético imposible en el que no existiera otra persona en el mundo para contar la historia, en el caso de que una acción pudiese ser realmente prácticamente inútil, incluso en ese caso podría plantearse la pregunta sobre si se está haciendo el bien o el mal. El ideal moral no tiene que ver con la practicidad de las acciones ni con su visibilidad en la historia, sino en actuar de acuerdo a la propia dignidad, que se deriva a su vez de la naturaleza humana. La moralidad de una acción radica en la intención y en la acción misma, no en sus consecuencias prácticas, que son además impredecibles.

No siempre acaba la objeción a una ley por la propia conciencia en consecuencias tan trágicas, pero, si quien desobedece a la ley lo hace por razones morales sólidas, debe estar dispuesto a sufrir las consecuencias. La muerte del mártir puede ser la cárcel o el

exilio o cualquier otra consecuencia que la sociedad le aplique por seguir a su conciencia por encima de la ley.

## El valor de la disidencia

En el marco de los estados modernos, vale la pena preguntarse por qué para un Estado es valioso el proteger la libertad de conciencia. La primera, y quizás más importante razón, es que una ley injusta afecta no solo a sus víctimas, sino también a los ciudadanos o individuos gobernados. Las leyes de segregación en Estados Unidos no eran solamente una violación a la dignidad de los negros que por ellas sufrían, sino también afectaba directamente a los otros ciudadanos, puesto que los convertían en peores personas, en verdugos: minaban su capacidad moral. Un Estado con leyes injustas convierte a sus ciudadanos en personas injustas. Pedir a otro que cometa un acto injusto en nombre de la justicia, de la protección de la sociedad, o de cualquier otro bien intangible que se nos ocurra hoy o en los años venideros, se torna en contra del bien que precisamente buscamos proteger. Es injusto que la sociedad condene a un inocente a ser verdugo o a ser corrupto. Al hacerlo, le condena a vivir eternamente con un asesino. Esa sociedad está fallando en proteger a esa persona. Garantizar la libertad fomenta la responsabilidad, y solo cuando hay responsabilidad se puede alcanzar el bien moral, y la sociedad más perfecta es la que promueve la perfección de sus miembros.

Volviendo al ejemplo de los nazis durante el Holocausto, las órdenes y leyes que se veían obligados a cumplir convirtieron a sus ciudadanos en criminales. Durante el régimen nazi, se crearon las condiciones perfectas para incapacitar de pensamiento propio a la mayoría de la sociedad y, por tanto, incapaces de distinguir el bien del mal, la ideología que reinaba hacía que fuera muy difícil advertir la criminalidad de tales leyes y la forma en que las acciones personales contribuían al fin macabro. Arendt explica que esto provocó una pérdida de conciencia en el pueblo alemán en general. Paulatinamente, los alemanes fueron perdiendo la conciencia de lo que estaba bien y lo que estaba mal. Eran incapaces de percatarse (con sus excepciones) de que el nuevo conjunto de valores que se había instituido en Alemania carecía de valor en el resto del mundo. Sin embargo, por mucho que los horrores estuvieran generalizados y la mayor parte del mundo estuviera

de acuerdo con ellos, era necesario, aun así, que todo estuviera dentro de la ley.

Los nazis cambiaban constantemente las leyes para mantener la apariencia de legalidad y, por tanto, de que lo que hacían estaba bien. Era necesario que todo fuera «de acuerdo a la ley». Esto era imprescindible en los sistemas totalitarios, puesto que lo que se buscaba era una trasmutación de valores, no se trataba de «desmoralizar» a las personas despojándolas de todo valor, sino más bien haciéndoles creer que había unos valores superiores. De esta manera se facilitaba que ciertos instintos de la conciencia se vieran tranquilizados, puesto que los ciudadanos del Tercer Reich, como cualquier hombre en circunstancias normales, consideran que normalmente lo moral se identifica con la ley. El percatarse de que esto no es así, el darse cuenta de que hay una distinción entre moralidad y legalidad y que las leyes que estaban en vigor durante el régimen nazi eran inmorales y, por tanto, merecían ser desobedecidas, era un paso de reflexión y de respuesta personal ante un conflicto moral para el que la mayoría de ellos no estaban preparados. No eran sádicos ni intrínsecamente malvados, de hecho, la lección del juicio de Jerusalén fue que individuos corrientes, que sencillamente ejecutan un trabajo y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo. En esto consiste propiamente la banalidad de ese tipo de mal que se produjo.

Otra de las razones por las que una sociedad ha de valorar la libertad de conciencia de sus ciudadanos es que la posibilidad de la crítica por parte de los ciudadanos es una oportunidad para el desarrollo social. Una sociedad que permite la libertad de conciencia, se arriesga a la desobediencia de sus leyes, pero con esto a su vez facilita que el contraste, la confrontación, puedan ser una oportunidad de reconocimiento de las propias fallas y de avance en las leyes. El verdadero pensamiento es aquel que está abierto a los demás y, por ello, abierto a la confrontación o la confirmación por parte de otro. Es un riesgo dejar las ideas y las acciones al examen de otro, pero solo así se puede progresar. Comprometerse con la verdad descubierta supone poner las ideas conquistadas a disposición del otro, ofrecerle la posibilidad de refutar y completar. Por eso la verdad es una actividad cooperativa.

Al prohibir o dificultar la libertad de conciencia, la sociedad estará también renunciando a encontrar la verdad, puesto que siempre se puede avanzar más en el camino de la verdad y perfeccionar el

desarrollo ético de una sociedad gracias a las contribuciones de sus propios ciudadanos. De esta manera el pensamiento social, que de otra forma discurriría linealmente y sin tropiezos, se ve enfrentado y, en ocasiones, puesto en duda, pero así logra alcanzar una verdad que se adecúa más a la realidad. «Cuando el otro me objeta estoy obligado a corregirme y es solamente a partir de estas dificultades inesperadas, de estas “fricciones” del pensamiento, que el movimiento creador se enciende» (Bollnow, 1970).

Una sociedad que fomenta el pensamiento producirá grandes hombres y se perfeccionará a ella misma a través de las fricciones que el libre pensamiento cause en sus miembros. Con esto, sus leyes también podrán perfeccionarse y adecuarse cada vez mejor a la verdad moral. Por eso dice Antonio Lastra que lo que es verdaderamente admirable de Atenas es que permitió el desarrollo de grandes hombres, aun cuando estos fueron injustamente condenados: «Aún más importante es que la Atenas democrática fuera la ciudad que produjo, o permitió la producción, de alguien como Sócrates, un hombre que pudo hacer y al que se le permitió hacer, el tipo de defensa que hizo» (Lastra, 2012), dice refiriéndose a la Apología.

## Permitir y prohibir: el papel de la prudencia

Ahora bien, hemos de aclarar mejor a qué nos referimos concretamente con este dar valor a la libertad de conciencia por parte de la sociedad. Algunos países cuentan entre sus leyes con aclaraciones que permiten a sus ciudadanos hacer una objeción de conciencia en caso de que la ley no les permita comportarse de acuerdo a sus valores. Sin embargo, la verdadera libertad de conciencia no consiste solamente en permitir que algunos hombres desobedezcan algunas leyes. Esto es una comprensión de que un gobierno que sea democrático, el gobierno de la mayoría, no implica que lo que gobierne sea lo más justo. Por eso Thoreau se pregunta en su célebre ensayo *Desobediencia Civil*: «¿Ha de ceder el ciudadano su conciencia, un momento tan solo o en el menor grado, al legislador? ¿Por qué entonces tienen conciencia? Creo que deberíamos de ser primero hombres y después súbditos» (Thoreau, 1848). Servir a la propia sociedad como hombre implica

no renunciar al propio pensamiento, servirle con el espíritu y no solo con el cuerpo, como explicaba el filósofo.

Para realmente poder encontrar la raíz entre el conflicto y los límites de la libertad de conciencia, habremos de profundizar en los modos de entender la conciencia y la moral. Según Marta Albert, habríamos de volver a plantearnos la pugna entre relativismo y objetivismo ético. Esto tendría consecuencias tanto en el contenido de la ética como en la protección que se dé en una sociedad al derecho de objeción de conciencia (Messeguer, 2016).

Si consideramos que hay una manera objetiva de considerar la ética, pero que, a la vez, la verdad moral es una cuestión personalísima, es decir, que hay unos valores absolutos que entran en relación con lo que es «bueno para mí en este momento y con estas circunstancias», vemos que esto se traduce también en un problema para la regulación legal. La ley no puede regular absolutamente todo. Es limitada, porque es universal y abstracta, mientras que las decisiones éticas son particulares y concretas.

Por tanto, el valor social de la libertad de conciencia y el derecho a la objeción de conciencia no pueden consistir únicamente en permitir. El verdadero valor que poseen está en su capacidad de hacer una crítica fundamentada a la ley y de lograr que los jueces y quienes deciden puedan ponderar la legislación con base en esto, con vistas a alcanzar un bien mayor. Fomenta la virtud de la prudencia en quienes lideran la sociedad y, por lo tanto, una mayor posibilidad de acercarse a la verdad moral. Se da por hecho que el salvaguardar la libertad de conciencia no quiere decir dar vía libre a todas las opiniones, no se trata de un mero «permitir», sino de un ejercicio de pensamiento crítico y de consideración y valoración moral de los actos. Dice Galli della Loggia que la libertad de conciencia es «la libertad de no ser obligado a profesar ideas contrarias a las propias convicciones íntimas: es decir, a la propia conciencia» (Acepreña, 1999). Pero esto no significa que no se pueda obligar a alguien a abstenerse de algunas acciones moralmente incorrectas (como por ejemplo, exigir que no se cometa un asesinato).

## Pensamiento y rebeldía

La libertad de conciencia ha pasado a verse en muchas de las sociedades democráticas actuales como un peligro para la estabilidad legal. Sin embargo, nada más lejos de la verdad. Como hemos

visto, no basta simplemente con permitir la objeción de conciencia respecto a algunas leyes, sino que una sociedad que valora la libertad de conciencia ha de asegurarse de fomentar el ambiente de pensamiento crítico que permita producir hombres que, como Sócrates, tengan valores morales sólidos, tengan la capacidad crítica suficiente para contrastar estos valores con el *statu quo* y que tengan la suficiente valentía para defender esos valores hasta la muerte. Solamente una sociedad tal podrá realmente avanzar y acercarse (y a sus leyes) cada vez más a la verdad moral. Además, tal sociedad habrá realmente comprendido el papel de las leyes y su falibilidad y provisionalidad, pues al ser normas realizadas por los hombres y ser universales y abstractas, no estarán nunca en el mismo plano que la ética. Introducir en la ley una defensa de la libertad de conciencia, es introducir el espacio para una «revolución pacífica», para posibles mejoras.

Por otro lado, defender la libertad de conciencia es también defender a la persona y a los ciudadanos, pues es valorar lo que es más propio del hombre y un esfuerzo y una precaución ante leyes que podrían convertir a sus ciudadanos en hombres injustos. Es parte fundamental de la dignidad de cada hombre el poder rechazar el carácter abusivo de una ley, incluso si esta posee legitimidad dentro del estado democrático. El Estado, por su parte, si quiere demostrar su valoración a la libertad de conciencia, deberá sopesar los casos con prudencia y decidir tomando en cuenta la gravedad de la cuestión: obligar a alguien a hacer algo en contra de su conciencia sería un fallo del objetivo principal del Estado, que es hacer mejores a los hombres. Tal y como explica Robert George, por principio, las leyes justas son deseables por encima de las injustas, que son indeseables por su propia injusticia sin necesidad de otras razones (George, 1995).

Precisamente por esto, estas protecciones legales del Estado a la libertad de conciencia solo tienen sentido en sistemas democráticos, en donde se fomenta el pensamiento crítico y se permite la disidencia. En un sistema en el que todos deben obedecer la ley como máquinas, no tiene sentido que se contemple la libertad de conciencia como un derecho, pues, si los ciudadanos no tienen las herramientas de pensamiento, por mucho que se contemple en las leyes, no tendrán las herramientas críticas ni los valores morales para fundamentar una objeción de conciencia. Una objeción de conciencia que se hace banalmente, sin un pensamiento detrás, tampoco tiene sentido.

Este es quizás uno de los temas de mayor relevancia social hoy en día, pues nos permitirá construir el tipo de sociedad en la que deseamos vivir. Esto solo podemos lograrlo a través del choque intelectual, del contraste de ideas, de la conversación. En palabras de Bollnow: «En la lucha por la conversación y realización de la humanidad en nuestra época, en la lucha contra lo inhumano, al querer nosotros preservar la humanidad de las mayores catástrofes, lo decisivo es llevar a los hombres a la conversación, desarrollar en ellos la disposición y la capacidad de la conversación» (Bollnow, 1970).

Se ha visto que la libertad de conciencia no puede ser un mero permitir y que tampoco carece de límites. Su principal límite, sin embargo, será la misma conciencia del hombre (afirmación no exenta de dificultades). Tal y como afirmaba Thoreau: «Lo que tengo que hacer es comprobar, en cualquier caso, que no me presto al mal que condeno» (Thoreau, 1848). Este camino es arriesgado, pues, si abrimos las puertas al pensamiento crítico y a la conciencia de los hombres, no nos aseguramos tampoco de que el resultado de ello sea siempre acorde a la verdad, sin embargo, y como decía Arendt «todo pensamiento es peligroso». La única forma de no incurrir en riesgos es eliminar el pensamiento y, teniendo en mente el ejemplo de Eichmann, ya sabemos cómo termina eso.

Por último, es importante aclarar que las leyes injustas pueden convertir a sus ciudadanos en hombres injustos y, sin embargo, ninguna ley puede hacer que un hombre sea justo o bueno, ni aunque la ley fuera perfecta. «Solamente los hombres pueden hacer esto, eligiendo en cada momento y libremente lo correcto y por las razones correctas» (George, 1995). Las leyes pueden exigir obediencia, pero ninguna ley puede obligar al pensamiento y a la libertad interior, ambos requerimientos para la verdadera moralidad. La ley está al servicio de la perfección del hombre y debe ser un medio para que encuentre espacios donde alcanzar libremente un bien.

## Referencias

*Protocolos de la Knesset*. (1960)

Hamishpat shel Adolf Eichmann, Reshumot mishpat hayoetz hamishpati shel memeshelet israel negued Adolf Eichmann, vol. 1, Jerusalén 5753, p. 1.

- Salomon-Hovav, A. & Lachmanovich, L. . (2000). *El clima de las grandes horas*. Obtenido de Yad Vashem: <https://www.yadvashem.org/es/education/educational-materials/articles/eichman-trial.html>
- Arendt, A. (1963). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, A. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Bollnow, O. (1970). Educación para la conversación. *Colección semestral de aportaciones alemanas pedagógicas*, 1.
- Lastra, A. (2012). *Desobediencia Civil: historia y antología de un concepto*. Madrid: Lumen
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Thoreau, D. (1848). *Desobediencia Civil*. Medellín: Editorial Pi.
- Messeguer, S. (2016). *Libertad de conciencia*. Obtenido de Aceprensa: <https://www.aceprensa.com/articulos/libertad-de-conciencia/>
- Aceprensa. (1999). *Libertad de conciencia no es el mero permitir*. Obtenido de Aceprensa Sitio web: <https://www.aceprensa.com/articulos/libertad-de-conciencia-no-es-el-mero-permitir>
- Juan Pablo II (2005). *Memoria e identidad*. Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros.
- Bollnow, O. (1974). *Lenguaje y educación*. Buenos Aires: Estudios alemanes.
- Rawls, J. (1971). *Sobre las libertades*. Buenos Aires: Paidós.
- George, R. (1995). *Making men moral*. Oxford: Oxford University Press.
- Falcón y Tella, M. (2009). Objeción de conciencia y desobediencia civil: similitudes y diferencias. *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 10.

# EL CONCEPTO DE ESTADO LAICO EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO GUATEMALTECO

Danilo Carías del Cid

***Resumen.** Este artículo plantea una respuesta a cuestionamientos sobre la configuración del concepto de Estado laico en el ordenamiento jurídico guatemalteco. Partiendo de la inexistencia de una disposición constitucional que integre el modelo de Estado según su relación con las confesiones religiosas, se realiza un análisis de los elementos del concepto en la Constitución Política de la República de Guatemala, su desarrollo en la jurisprudencia constitucional y se aporta un breve examen del escenario sociojurídico guatemalteco a la luz del concepto de sana laicidad, siguiendo a Rhonheimer (2009).*

El 9 de diciembre se conmemora el Día Internacional del Laicismo y la Libertad de Conciencia. Con ocasión de este día, que además, este año coincide con la conmemoración del septuagésimo aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, surge en el plano social y académico la discusión sobre el concepto de *Estado laico*. Por una parte, desde la perspectiva de una reivindicación de su gran valor para las sociedades occidentales y, por otra, como señal de alerta ante dos fenómenos, que generan preocupación en diferentes grupos sociales, estos, siguiendo la conceptualización de Ollero (2009), son la posible perpetuación de una confesionalidad sociológica y la denuncia de un laicismo de Estado, fenómenos presentes en la mayoría de sociedades occidentales, entre las cuales, la guatemalteca, no es la excepción.



Ante esta realidad, el presente trabajo académico se plantea dar una respuesta coherente y fundamentada a cuestionamientos sobre la configuración del concepto de Estado laico en la Constitución Política de la República de Guatemala, su desarrollo en la jurisprudencia constitucional, además, de realizar un sucinto análisis del escenario social guatemalteco a la luz de los conceptos vertidos del análisis de derecho constitucional y el concepto de *sana laicidad*, siguiendo a Rhonheimer (2009). El trabajo pretende a la luz de lo establecido constitucionalmente y de lo planteado en el *derecho vivo* de las sentencias, aterrizar en la realidad social, para identificar y traducir conceptos de valor sobre el tema de la laicidad que sean acordes con la protección de la persona y la familia, y con la búsqueda de la consecución del bien común, fines supremos del ordenamiento constitucional guatemalteco.

## 1. El concepto de *Estado laico* en la Constitución Política de la República de Guatemala (CPRG)

Hace algún tiempo, el abogado guatemalteco Carlos Ovalle Leránz, planteaba en un artículo publicado en Plaza Pública la idea de que *Guatemala no es un Estado laico* (Ovalle 2016); para fundamentar tal planteamiento, el referido autor señala que la CPRG no indica expresamente en su texto que nuestro país sea un Estado laico, cuestión por demás cierta; además, argumentaba que en el texto constitucional se nomina al derecho fundamental como *libertad de religión* y no *libertad de conciencia*, y finaliza su argumentación de índole jurídica, señalando que el preámbulo de la CPRG inicia *invocando el nombre de Dios*. A partir de estos tres puntos y de otros ejemplos prácticos que no atienen a este escrito (por ser de índole ~~~política, coyunturales), concluye con la siguiente tesis, afirmando: «*que a lo largo de la vida republicana nunca se han establecido plenamente el concepto del Estado laico y sus efectos*».

A partir de la tesis en sentido negativo construida por Ovalle, se buscará desentrañar un concepto de *Estado laico* en doctrina, desmenuzado en elementos de general aceptación, y a partir de este, revisar el texto de la Constitución vigente y los matices en la jurisprudencia constitucional, para determinar si existe o no este concepto en el plano jurídico-constitucional en Guatemala;

y si existe, determinar cuál es, con sus limitaciones y alcances, para aterrizarlo en el plano social.

Sobre el concepto de *Estado laico* existen reflexiones conceptuales con vastedad, algunas con perspectiva histórica, otras desde el punto de vista sociológico, pero dada la naturaleza de este escrito, el análisis se enfocará en este concepto en el plano del derecho constitucional.

Al respecto, existe una diferenciación simple sobre el concepto de Estado laico, que plantean varios autores (Revilla, 2017; Adame, 2012), es la que plantea la laicidad como antítesis de la confesionalidad –que en términos inversos se expresa positivamente como la vigencia del principio de neutralidad religiosa del Estado expresamente establecida en la Constitución. A este escueto planteamiento sobre la laicidad, otros autores, agregan componentes de suma importancia, el primero de ellos, se refiere a que no basta con que constitucionalmente un Estado no sea confesional, sino se reconoce el derecho a la libertad de religión o conciencia expresamente como derecho fundamental (sobre este punto particular, amplía el profesor Adame, 2012, tratando el caso mexicano, sobre la necesidad de reformas legales que encaminen a aquel ordenamiento jurídico a un reconocimiento pleno de la libertad religiosa), susceptible de defensa mediante las garantías constitucionales modernas, es decir, un sistema de protección jurídica a la libertad religiosa, cualquiera que este sea, en términos generales o la posibilidad de hacer uso de herramientas como el amparo y la inconstitucionalidad, en términos de modernas garantías constitucionales. Aunque discutible todavía, si se plantea la idea de que un sistema de protección de derechos consagrados en la Constitución en sede judicial sería inoperante, si ese texto constitucional no establece una estructura clara de división de poderes, separación de funciones, pesos y contrapesos, propios del régimen republicano que permiten el goce efectivo a los ciudadanos de los más elementales derechos y libertades.

Otro elemento es el reconocimiento constitucional de la *igualdad entre religiones*, un principio arraigado en la tradición constitucional estadounidense (Nussbaum, 1947), y que también por virtud de su Tribunal Constitucional, se arraigó en España en la época contemporánea, por su planteamiento como principio, es expresado por Satorras (2005) en la siguiente forma:

supone que todo ciudadano (sujeto individual de libertad religiosa) tiene derecho a ejercer su libertad religiosa con un trato igual ante la ley; y que las comunidades religiosas (sujetos colectivos de libertad religiosa) tienen derecho a ejercer su libertad de forma igual entre sí, sin que se las catalogue o se las trate de diferente manera en igualdad de circunstancias (p. 5).

Y existe un último elemento con un matiz de importancia fundamental, es el referente a que un ordenamiento jurídico en la rama constitucional reconozca la religión como una dimensión *importante* de la vida social, este es el componente que marca la diferencia en el plano jurídico, respecto de la actitud del Estado hacia las Iglesias y la religión en general.

Del análisis precedente se pueden extraer cuatro principios rectores de todo Estado laico en el plano constitucional. 1) No confesionalidad del Estado y, por ende, vigencia del principio de neutralidad. 2) Reconocimiento expreso de libertad religiosa como derecho individual/fundamental y la existencia sistema jurídico para su protección. 3) El principio de *igualdad religiosa*. 4) El reconocimiento de la religión como una dimensión importante de la vida en sociedad. De estos cuatro, el último planteamiento es el más discutible como elemento *sine qua non* para la configuración jurídico constitucional del *Estado laico*, considerado, en sentido doctrinario. En el último apartado de este trabajo se dedicará un espacio para tratar su importancia en un plano general, y luego, en el plano particular guatemalteco, en el cual veremos si es un elemento tomado en cuenta en la configuración jurídica del concepto.

## 2. Estado laico, algunos elementos en la Constitución guatemalteca

A partir de los elementos identificados previamente como componentes del concepto de *Estado laico*, en este apartado se analizará la presencia de algunos de estos en el texto de la Constitución Política de la República de Guatemala de 1985. Para tales efectos, se presenta este análisis en tres apartados: el primero, atinente a la cláusula de libertad religiosa y su accesoria, en la que se trata el asunto de la personalidad jurídica de las iglesias (arts. 36 y 37 de la CPRG); el segundo, sobre el contenido del preámbulo constitucional y un tercer apartado para tratar elementos relacionados

a la separación institucional Iglesia-Estado dispersos en el texto constitucional:

a. **La cláusula de libertad religiosa y su disposición accesoria**

En la CPRG, la libertad de religión se consagra en el artículo 36, norma que expresamente reconoce *el derecho de practicar alguna religión o creencia, tanto en público como en privado, por medio de la enseñanza, el culto y la observancia, sin más límites que el orden público y el respeto debido a la dignidad de la jerarquía y los fieles de otros credos*. Tal como se afirmaba previamente, esta disposición normativa es la fuente nuclear de la laicidad del Estado; en primera instancia, porque se atraviesa el filtro de evaluación de la confesionalidad, de su lectura se abstrae claramente que el Estado de Guatemala no es confesional y predomina el principio de neutralidad; y en segundo lugar, porque establece la libertad religiosa en la parte dogmática constitucional referente a derechos fundamentales –y por supuesto, dentro del marco de protección mediante las garantías constitucionales, máxime que en Guatemala para el caso del amparo, no existe materia en la que no se pueda invocar la tutela judicial protectora mediante esta herramienta legal (Art. 265, CPRG). La referida norma, se complementa con la contenida en el artículo 37 de la CPRG, que trata sobre la personalidad jurídica de las iglesias, que *reconoce expresamente la personalidad jurídica de la Iglesia católica* –cuestión siempre cuestionada, por esta mención expresa que algunos interpretan se realiza en detrimento de otras iglesias, pero que razonablemente encuentra su explicación en motivos históricos, por la preponderante posición del catolicismo en otro tiempo y su relevancia en la época contemporánea- *y de las otras iglesias, cultos, entidades y asociaciones de carácter religioso, que podrán obtener el reconocimiento de su personalidad jurídica conforme a las reglas de su institución, sin más límite que el orden público*.

En esta misma disposición accesoria se trata la situación patrimonial de la Iglesia católica respecto de los bienes poseídos en forma histórica, y se establece una exención de impuestos para los bienes destinados al culto, a la educación o la asistencia social. Esta última parte, encuentra su razón de ser; primero, en la directa vinculación que existe entre un régimen estable de propiedad privada y el ejercicio de la libertad religiosa; y segundo, se infiere que los constituyentes valoran positivamente el hecho religioso, que en alguna forma le consideran socialmente benéfico –por las labores de educación, salud y de asistencia

social en general que llevan a cabo instituciones religiosas- y establece una disposición fiscal especial para sus propiedades.

#### **b. La laicidad en el preámbulo constitucional**

La CPRG, como otras constituciones modernas (véanse la Constitución Federal Suiza o la Constitución de Irlanda), contiene una mención expresa a Dios, al *Creador*, al *Ser Supremo*; y en el caso de Guatemala, al inicio de la Carta Magna, los constituyentes del 85 decidieron iniciar con la aclamación *Invocando el nombre de Dios*, -una de los fundamentos de *Ovalle (2016)* para aseverar que Guatemala no es un estado laico- antes de iniciar con la configuración de nuestro ordenamiento jurídico y previo al pronunciamiento de un preámbulo que según la Corte de Constitucionalidad constituye fuente de interpretación ante dudas serias sobre el alcance de un precepto constitucional (al respecto véase la resolución dentro de expediente 12-86, CC). Sobre la efectiva interpretación de este precepto, su visión en perspectiva comparativa y alcance en el plano de la laicidad se tratará con amplitud en el siguiente apartado dedicado al análisis del Estado laico en la jurisprudencia constitucional.

#### **c. Elementos sobre la separación Iglesia-Estado en el texto constitucional**

Sobre este objeto, existen varios elementos dentro del texto constitucional que se pueden considerar como *concesiones* o *limitaciones* sobre personas relacionadas con el culto y las cuestiones civiles. Entre estas, podemos mencionar, la disposición del artículo 49 constitucional respecto de la posibilidad de que ministros de culto facultados por la autoridad administrativa correspondiente puedan celebrar matrimonios civiles -una evidente concesión-; o la prohibición para que los ministros de cualquier religión o culto puedan optar a los cargos de presidente y vicepresidente de la República, ministros de Estado; o magistrados-jueces, contenida en los artículos 186, 197 y 207 de la CPRG -una clara limitación-. De la lectura y análisis de estas últimas disposiciones, se pueden obtener algunas conclusiones, en el primer caso, por un razonable argumento de facilitación práctica para la celebración del matrimonio -y que encuentra su explicación en la relevancia cristiana y canónica de la institución matrimonial- el texto constitucional prevé la posibilidad de que los ministros de culto puedan celebrar matrimonios civiles; y por otra parte, quizá no como contrapartida, pero sí en sentido opuesto, el texto constitucional establece claras prohibiciones de que ministros de culto -dada su posición dentro de sus iglesias, y respecto de la sociedad- puedan acceder a altos cargos

políticos en el poder ejecutivo, ya sea por la vía electoral o del nombramiento en los casos que corresponda; esto último se interpreta como una disposición de salvaguarda de la separación Iglesia-Estado, en una lógica de doble vía, imposibilitando que determinados ciudadanos tomen ventaja de su posición para la obtención y el ejercicio de determinados cargos y a la vez, protegiendo a la Iglesia como cuerpo intermedio de la sociedad, de eventuales daños por politización.

Del análisis precedente se desprende lo siguiente: primero, que no existe una configuración normativa integrada del concepto de **Estado laico** en la Constitución Política de la República, no existe mención expresa del adjetivo, ni tratamiento especial de ninguna naturaleza; y segundo, que sí existen elementos de mucha relevancia para la configuración del concepto de **Estado laico** dispersos en la Constitución, desde la fundamental cláusula de libertad religiosa, pasando por el contenido del preámbulo constitucional y tomando en cuenta como corolarios las demás disposiciones relativas a la relación Iglesia-Estado contenidas en el resto del texto constitucional. Es a partir de estos elementos que ha correspondido a la Corte de Constitucionalidad, como órgano garante de la defensa del orden constitucional (Art. 268, CPRG) y su máximo intérprete configurar el concepto por la vía jurisprudencial, el cual será objeto de estudio y análisis en el apartado siguiente.

### 3. El concepto de *Estado laico* en la jurisprudencia constitucional guatemalteca

Como se remarcaba en un apartado precedente, la Constitución Política de la República de Guatemala no contiene alusión expresa a la *laicidad*, ni usa el adjetivo *laico*, en ninguna parte del texto fundamental. Es por esta razón que la noción de *Estado laico en el plano constitucional*, integrando la cláusula que consagra la libertad religiosa, con el preámbulo y algunos primeros artículos constitucionales en los que se enuncia una serie de valores que deben inspirar la estructuración y funcionalidad del ordenamiento jurídico guatemalteco.

Es a partir de estas ideas que la Corte de Constitucionalidad, conociendo casos concretos de amparo e inconstitucionalidad, ha interpretado, construido y clarificado el concepto de *Estado laico* y lo ha introducido vía jurisprudencial como fuente de nuestro

ordenamiento. Sobre el tema, la Corte se ha pronunciado en tres decisiones judiciales, dos en materia de inconstitucionalidad y una en amparo.

### **La aparición del concepto de Estado laico en la jurisprudencia constitucional y la confirmación del precedente**

Entre el año 2006 y 2007, varias personas individuales y jurídicas se dieron a la tarea de impugnar la Ley de Acceso Universal y Equitativo de Servicios de Planificación Familiar y su Integración en el Programa Nacional de Salud Reproductiva que aprobó el Congreso de la República mediante Decreto 87-2005. En el marco de esas acciones, los postulantes alegaban que la referida normativa adolecía de vicios de inconstitucionalidad, pues conculcaba el derecho a la libertad religiosa (artículo 36) y violentaba el régimen de protección a la familia que establece la Carta Magna en su artículo 47 (además, señalaron violentados otros derechos y principios, pero los mencionados son los atinentes a la posterior consideración del Tribunal Constitucional, en la que se pronuncia sobre el tema sobre el cual versa este artículo).

En el marco de la resolución de esta acción constitucional, la Corte emitió un pronunciamiento (sentencia de inconstitucionalidad correspondiente a los expedientes acumulados 1002-2006, 1288-2006 y 1451-2007) en el que abordó cuestiones relacionadas a la laicidad del Estado, entre estas, cabe destacar las siguientes:

*El Estado de Guatemala, conforme la Constitución actual, es laico. Así se advierte en el preámbulo de la Constitución en el que la Asamblea Nacional Constituyente reconoce la existencia de un Ser Supremo, sin hacer especificaciones o enumeraciones sobre los modos en que cada cual lo conciba o venere; simplemente hace evidente dicho reconocimiento al iniciar el texto del preámbulo invocando el nombre de Dios. Al hacer reconocimiento expreso de este derecho, se pronuncia en pro del respeto a la diversidad de cultos.*

El párrafo precitado contiene la materia toral, la corteza del tratamiento del concepto de *Estado laico* en nuestra jurisprudencia constitucional. En el contexto de un breve tratamiento sobre la objeción de conciencia, la Corte de Constitucionalidad afirma en forma expresa que **el Estado de Guatemala, conforme la Constitución actual, es laico**, cuestión que, como tratamos en apartados, no se desprende de la lectura llana del texto constitucional.

Lo más curioso es la forma, el razonamiento empleado por el alto tribunal, para sustentar tal afirmación; la Corte señala que tal afirmación se sustenta primordialmente en la lectura e interpretación del preámbulo constitucional, el cual los constituyentes decidieron iniciar invocando el nombre de Dios, a partir de esto, la Corte afirma que, si bien el texto constitucional reconoce la existencia de un Ser Supremo, no realiza acotación alguna sobre el modo de practicar la religión –en consonancia por el contenido de la cláusula de libertad religiosa consagrada con posterioridad- y que por lo tanto, al hacer reconocimiento expreso de este derecho –del derecho de conciencia, religión o culto, indistintamente- se pronuncia en pro del respeto a la diversidad de cultos.

Así las cosas, corresponde analizar ahora la categorización del concepto de *Estado laico*, desarrollado en sustancia en esta sentencia –y que no variará mucho, derivado del escaso desarrollo del concepto en la jurisprudencia constitucional-.

Primero, respecto de la fundamentación de la CC en el texto del preámbulo, es preciso señalar que la mención expresa de Dios o de Ser Supremo en las constitucionales modernas ha sido ampliamente señalada por considerarse como una afrenta a algunas concepciones de *Estado laico*. En este sentido, es oportuno traer a colación la forma en que inicia la Constitución Política de los Estados Unidos con *We the People* o *Nosotros el pueblo* sin hacer mención a alguna entidad divina –aunque la Declaración de Independencia, documento vital importancia en la fundación de la nación norteamericana, sí la contiene- pues autores (Minna, 2016) entienden que, para asentar una tradición legal de respeto a la libertad religiosa, de neutralidad y de plena igualdad entre religiones, no se podría aludir a la existencia de la divinidad en forma expresa, pues esto afectaría aquellos ciudadanos que, bajo la nominación del ateísmo o agnosticismo, negaran la existencia de Dios.

Segundo, la Corte de Constitucionalidad interpreta nuestro preámbulo en contra de las consideraciones doctrinarias e históricas que se han realizado sobre estos contenidos, es decir, que no considera que la alusión al Ser Supremo en el preámbulo vaya contra un régimen de *Estado laico*, contra la neutralidad religiosa; sino que, por el contrario, *encuentra en este texto sustento hermenéutico para afirmar que el Estado de Guatemala es laico* al considerar que, si el preámbulo omite la mención de determinada forma de vida religiosa, la Constitución entonces se pronuncia en

pro de la libertad de cultos –pero siempre, bajo la premisa de la existencia de un Ser Supremo, de una entidad divina, de Dios-.

Tercero, llevando esta consideración jurisprudencial al contraste con el plano doctrinario, podemos aseverar según la Corte de Constitucionalidad, si bien Guatemala es *un Estado laico*, encajaría en lo que Arbós, Ferrer y Pérez llaman un *Estado laico débil*:

Finalmente, el Estado laico débil no toma partido por ninguna religión en concreto, y en ese sentido mantiene la vigencia del principio de neutralidad. Pero lo hace de un modo especialmente debilitado: valora positivamente el hecho religioso, que es considerado un valor social benéfico; por ello, el Estado puede ser neutral (en mayor o menor medida) entre las distintas religiones, pero no lo es entre éstas [sic] y las creencias de los ateos o agnósticos. No se descarta en este modelo el establecimiento de algún tipo de cooperación entre las instituciones del Estado y las iglesias (o con alguna/s en particular) y los argumentos religiosos quedan legitimados para su presentación en la esfera pública. (La laicidad desde el Derecho, p. 23)

Al señalar esta clasificación, en ningún momento pretendo establecer una consonancia perfecta entre la consideración de la CC y el concepto forjado por los juristas españoles que se vierte en el párrafo precedente. Pero sí, señalar que a la luz de esto, y en especial de la estructura del razonamiento para sustentar la afirmación de la laicidad del Estado, se puede advertir que esta concepción es la que mejor caracteriza el planteamiento.

Primero, porque al afirmar el pleno respeto a la diversidad de cultos como elemento sustancial en la concepción jurisprudencial del *Estado laico* se mantiene la plena vigencia práctica del principio de neutralidad, al no tomar partido por ninguna religión en concreto. Segundo, porque es notorio que tanto la CPRG como la CC en su decisión judicial –hecho que luego se ve reflejado en buena parte del ordenamiento jurídico guatemalteco que dispone una serie de beneficios y prerrogativas para las entidades religiosas (sobre esto, véase la exención impositiva en art. 37, como ejemplo) valoran positivamente el hecho religioso, sin esbozar consideración precisa, pero probablemente por considerarlo un *valor social benéfico*. Tercero, porque derivado de la reivindicación, uso hermenéutico y sustento para afirmación jurisprudencial del contenido inicial del preámbulo constitucional, se deduce que se concibe un Estado

laico nutrido por la idea de igualdad de religiones, pero con una consideración diferente ante el ateísmo y el agnosticismo.

Y respecto de las últimas consideraciones de la clasificación, en Guatemala, en términos prácticos, el Estado y las Iglesias han mantenido relaciones de colaboración institucional en distintos campos sociales durante toda la vigencia de la Constitución de 1985, además de que los argumentos religiosos en la esfera pública han estado legitimados para su presentación en distintos foros políticos y sociales derivado de un régimen constitucional de pleno respeto a la libertad de expresión y de religión, y del derecho común que tiene todo ciudadano –creyente o no creyente– de incidir en la vida política nacional.

Las consideraciones realizadas por la Corte de Constitucionalidad al resolver los expedientes acumulados citados en este apartado, son de nuevo reafirmadas por un nuevo precedente judicial contenido en la decisión judicial dentro del expediente 3004-2007, en el que también se instaba la declaración de vicios de inconstitucionalidad de la misma normativa.

#### 4. Otra pincelada para el concepto de Estado laico, pronunciamiento sobre la libertad de la Iglesia

Ahora, para terminar de analizar el esbozo sobre el concepto de Estado laico en la jurisprudencia constitucional, es preciso analizar el contenido de la resolución correspondiente a los expedientes acumulados 103 y 107, 2011 de la CC.

Esta versa sobre una situación completamente diferente a la analizada previamente, la consideración que será objeto de estudio se realiza en el marco de la resolución de un proceso de amparo, que en apelación conoció el máximo Tribunal Constitucional, sobre alegatos de violación de derechos fundamentales en la expulsión de varios ciudadanos de la Hermandad del Señor Sepultado del Templo de Santo Domingo. En esta resolución, la Corte dedica un apartado a analizar su propia competencia en la materia, tomando en cuenta que la Iglesia católica tiene un propio régimen jurídico eclesiástico que podría ser aplicable al caso concreto. A partir de esta introducción, veamos lo que afirma el Tribunal, en especial, en lo relativo a la libertad práctica de las Iglesias como componente del *Estado laico*:

Primero, inicia la Corte el apartado relevante reflexionando sobre la importancia de considerar sobre la relación entre el ámbito de aplicación del derecho canónico y el de la jurisdicción constitucional para la resolución de casos como este, para ello, analiza una serie de documentos eclesiásticos sobre la doctrina que desde dentro de la Iglesia católica se ha construido para clarificar las relaciones entre los ordenamientos jurídicos, tanto el religioso como el civil. Entre los documentos analizados se encuentra el texto *El Ordenamiento Canónico* del profesor Javier Hervada, la Constitución de la Iglesia *Lumen Gentium*, el *Derecho de la Iglesia* de Javier Cenalmor, la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, y la Declaración Conciliar *Dignitates Humanae* sobre la libertad religiosa.

Segundo, la Corte afirmó que, *por la especial naturaleza de este fallo, las citas de documentos eclesiásticos que anteceden no han tenido otro objeto que el de describir, a grandes rasgos, la posición que mantiene la Iglesia católica respecto de la autoridad y competencia que reclama para conocer y decidir, con exclusión de las autoridades políticas y civiles, en aquellos asuntos que atañen a cuestiones que se suscitan a lo interno de su institución. Con todo, interesa determinar la perspectiva que, desde el ordenamiento constitucional del Estado de Guatemala, se vislumbra con relación a la aludida autonomía eclesiástica (sentencia aludida, p. 11).*

Y a partir de la aclaración precedente, el Tribunal construye el siguiente argumento:

En primera instancia, la Corte señala la importancia del contenido de los artículos 36 y 37 constitucionales respecto del establecimiento del régimen de libertad religiosa, el reconocimiento de la personalidad jurídica de las Iglesias, haciendo énfasis en el tratamiento especial de nuestra Constitución hacia a la Iglesia católica, tanto por su mención expresa, como por el apartado dedicado a tratar su régimen patrimonial.

Luego procede a pronunciar el parágrafo fundamental que atañe a nuestro análisis:

*Es así como el artículo 37 constitucional, en coherencia con el carácter laico del Estado, afirma y garantiza la libertad de la iglesia, en cuanto comunidad que persigue un fin espiritual (sin importar la fe específica que defienda), libertad que conlleva no sólo [sic] la facultad de ejercer la enseñanza y culto religiosos —al respecto,*

véase el artículo 73, CPRG)—, **sino que se dirige a reconocer, para la concreta organización religiosa de que se trate, la potestad de sujetar su acción y funcionamiento a normas compatibles con la doctrina y creencias que proclama.** *Esa libertad, cuyo único límite se circunscribe a razones de orden público, atañe a los distintos aspectos que incumben al ejercicio y práctica de la creencia o religión, entre los que destacan los propios actos de culto, la estructura jerárquica de la organización o las relaciones de ésta con sus creyentes y fieles.* (sentencia aludida, p. 11, la negrita y las cursivas son propias)

En la consideración precedente, encontramos que, según la Corte, el artículo 37 de nuestra constitución en plena coherencia con la *laicidad* del Estado, afirma y garantiza la libertad de la Iglesia como institución, libertad que se limita a razones de orden público, y que se entiende, como una libertad que se extiende en todos los ámbitos de actuación en un nuestro régimen de Estado constitucional de derecho (al respecto, véase el artículo 73 constitucional sobre libertad de enseñanza religiosa y posibilidad de sostenimiento financiero estatal de la misma).

Del análisis de lo vertido por la Corte de Constitucionalidad, podemos afirmar que este nuevo esbozo sobre el concepto de *Estado laico* se encuentra en consonancia con la clasificación del *Estado laico débil* que se trató en apartados anteriores, puesto que reconoce un amplio margen de libertad, participación e incidencia de la Iglesia católica —y por analogía y extensión, de las demás organizaciones religiosas— como institución dentro de la vida social, de todo el ámbito público, cuestión que también estaría presente en esta caracterización.

Después del análisis de los elementos contenidos en estas decisiones judiciales —aunque desarrollados en forma escueta, en casos diferentes, pero que fundamentalmente versan sobre la laicidad del Estado— se pueden realizar dos afirmaciones: primero, que la Corte de Constitucionalidad de la República de Guatemala en su jurisprudencia ha establecido que Guatemala es un Estado laico; y luego, que la concepción de Estado laico, presente en nuestra Constitución y afirmada jurisprudencialmente corresponde a la concepción que en doctrina se conoce como la del *Estado laico débil*, que puede no gustar, no parecer, cuestionarse, pero que, en términos prácticos, es la reflejada en nuestra Constitución, la interpretada por el órgano al que se le encomendó la defensa del orden constitucional, y la que inspira y seguirá inspirando por

razones obvias la configuración y aplicación del ordenamiento jurídico guatemalteco.

## 5. La perspectiva Rhonheimer del plano legal al social, del Estado laico débil a la sana laicidad en Guatemala

En el apartado final de este artículo, a partir del diagnóstico sobre el concepto de Estado laico esbozado a la luz del derecho constitucional, se pretende analizar el escenario social guatemalteco en torno a la discusión sobre el tema de laicidad y rescatar algún concepto valioso para su aplicación práctica.

Según el informe Religión en América Latina (Pew Research, 2014), Guatemala es un país en donde el 91 % de la población se denomina cristiana, es una sociedad calificada como una de las más conservadoras de América Latina. En este país, la tensión sobre el tema de la laicidad es particularmente intensa, yendo desde los grupos sociales que pugnan por el laicismo de Estado y entre quienes desde lo religioso pretenden cercenar algunas libertades.

En los apartados iniciales de este texto se abordó el tratamiento de libertad de conciencia y el Estado laico, en la constitución vigente y la jurisprudencia constitucional; a partir de ese desarrollo, ahora nos atiene analizar sobre cómo desde esa construcción constitucional y jurisprudencial, corresponde tratar dos posiciones antagónicas, ambas igual de nocivas para la libertad individual.

## 6. El *laicismo de Estado*, incompatible con el régimen constitucional y alejado de la realidad social *versus* la ofensiva religiosa de corte iliberal

En la sociedad guatemalteca, existen asociaciones y grupos sociales que promueven la idea del *laicismo de Estado*, correspondiente un modelo de configuración constitucional de *laicidad fuerte* en el que se propugna la religión y las creencias religiosas no deben ocupar ningún espacio en la esfera pública (Arbós, Xavier y Ferrán, 2010); con sustrato filosófico e ideológico en lo que Rhonheimer (2009) denomina *malsana laicidad* o *integrismo laicista*, que según el referido autor se refiere a:

Una laicidad que, además de reivindicar la autonomía jurídica e institucional con que se ejerce el poder político, limitase la presencia pública de la voz de la Iglesia y su influjo cultural, y dificultase e incluso no facilitase –según normas imparciales de justicia- la libertad religiosa y su anejo ejercicio de la religión, sería expresión de un Estado laicista en sentido malsano, integrista: convertiría la laicidad en un credo fundamentalista a-religioso, en lugar de respetarlo como una dimensión esencial de la vida –también en su dimensión social y pública-, lo neutralizaría con la fuerza coercitiva del Estado.

Como se puede observar, esta visión del mundo que se nutre de la *malsana laicidad* es incompatible con la realidad en Guatemala; y es incompatible en dos planos de fundamental importancia; primero, a todas luces en plano del derecho constitucional, en donde a partir del esbozo conceptual del *Estado laico* y del análisis del texto constitucional y su desarrollo jurisprudencial, se establece que la visión del fundamentalismo arreligioso no tiene cabida dentro de la configuración constitucional la laicidad en Guatemala; y segundo, porque se ignora el plano social, no solo por la cantidad de ciudadanos que se denominan religiosos, sino porque el raigambre religioso –cristiano- tiene un arraigo fuerte innegable.

Así las cosas, además de advertir la incompatibilidad legal y social del *integrismo laicista*, también es justo señalar que la vigilancia y protección de un régimen liberal de Estado laico que protege a la libertad religiosa como el guatemalteco, corresponde en todas las vías. Del otro lado del espectro social, también existen grupos que, mediante argumentos religiosos, pretenden cercenar valiosas libertades civiles que también están protegidas por nuestro régimen constitucional, y llevar al país al plano de la religión oficial y la imposición, cuestión que está también por demás alejada de la noción fundamental de un régimen respetuoso de la libertad religiosa.

## 7. La *sana laicidad* como antídoto

Ante las vertientes señaladas en el párrafo anterior, es preciso rescatar el concepto de sana laicidad, que resulta valioso dada la configuración del concepto de estado laico en el plano constitucional y la realidad social guatemalteca. Sobre este, refiere Rhonheimer:

La libertad religiosa y la correspondiente neutralidad del Estado son compatibles con la asunción de medidas para facilitar la práctica religiosa a los diversos

creyentes, de acuerdo con su propia auto comprensión. Así lo muestra la práctica en tantísimas naciones, pero también el texto de muchísimas Constituciones de países europeos —y como vimos anteriormente, también la Constitución Política de la República de Guatemala— *la cuales, respetando plenamente la laicidad del Estado y la libertad religiosa de los ciudadanos, no rebajan la religión a nivel de un hecho meramente privado. Con todo, en la lógica de la laicidad del Estado y en el seno de una sociedad política constitucionalmente pluralista, cualquier reconocimiento de prácticas religiosas no se formula en virtud de un juicio sobre la verdad de una determinada religión, sino conforme a criterios de justicia política.* (Rhonheimer, 2009, p. 111)

Como vemos, el profesor suizo al referirse a la sana laicidad, concibe una serie de ideas que nutren un régimen de *Estado laico* con base en el principio de neutralidad, de pleno respeto a la laicidad del Estado y a la libertad religiosa —elementos presentes en el ordenamiento constitucional guatemalteco y el desarrollo de concepto de laicidad en la jurisprudencia—, y que en forma importante da fundamento, a la conclusión de que el régimen de Estado laico en Guatemala, desde la perspectiva constitucional, no pretende reducir a la religión a un mero hecho privado, sino que, por el contrario, el análisis apunta a que en nuestro ordenamiento jurídico se considera a la religión como un hecho social benéfico, se reconoce la libertad plena de las iglesias y sus miembros para expresarse y actuar en la vida pública y la plena posibilidad de que el Estado, en el cumplimiento de sus fines, se auxilie y apoye en las instituciones de carácter religioso como lo ha hecho durante toda nuestra historia constitucional.

## Referencias

### Libros y artículos académicos

- Adame, J. (2012). Estado laico y libertad religiosa. En *Estado laico y los derechos humanos en México 1810-2010 Tomo I* (27-44). México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- Arbós, X., Ferrán, J. y Pérez, J. (2010). *La laicidad desde el Derecho*. España: Marcial Pons.
- Blancarte, R. (2009). *El por qué de un Estado laico*. México: Laicismo.org.
- Carmona, A. (2015). Laicismo y Derecho Constitucional. *Apuntes sobre laicismo*, II, 35-44.

- Nussbaum, M. K. (1947). *Libertad de conciencia, en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*. México: Ed. des.
- Ovalle, C. (2016). *Guatemala no es un estado laico*. Plaza Pública, Edición digital.
- Pew Research Center. (2014). *Religión en América Latina, cambio generalizado en una región tradicionalmente católica*.
- Rhonheimer, M. (2009). *Cristianismo y laicidad, historia y actualidad de una relación compleja*. España: Editorial Rialp.
- Samayoa, O. (2017). *Estado laico de derecho*. Plaza Pública, Edición digital.
- Satorras, R. (2005). *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado*. España: Universidad de Barcelona.
- Valenzuela, L. (2010). Breve análisis sobre el estado laico y el derecho a la libertad de conciencia y de educación en la jurisprudencia constitucional en Guatemala. *Revista de Estudios de Juventud*, 91, 135-149.

### Artículos web

- Minna, A. (2016). Why God is in the declaration but not in the Constitution. 12 de diciembre de 2018, de Journal of the American Revolution. Recuperado de: <https://allthingsliberty.com/2016/02/why-god-is-in-the-declaration-but-not-the-constitution/>
- Reyes, Luis. (2016). ¿Está en peligro el estado laico guatemalteco? 11 de diciembre de 2018, de Fundación Libertad y Desarrollo. Recuperado de: <https://www.fundacionlibertad.com/articulo/esta-en-peligro-el-estado-laico-guatemalteco>.

### Textos legales

- Constitución Política de la República de Guatemala
- Constitución Política de los Estados Unidos de América
- Digesto Constitucional de Guatemala, versión digital

### Sentencias

- Sentencia de Amparo correspondiente a los expedientes acumulados 103-2011 y 107 -2011 de la Corte de Constitucionalidad de la República de Guatemala.

Sentencia de Inconstitucionalidad General correspondiente a los expedientes acumulados 1202-2006, 1288-2006 y 1451-2207 de la Corte de Constitucionalidad de la República de Guatemala.

Sentencia de Inconstitucionalidad correspondiente al expediente 3004-2007 de la Corte de Constitucionalidad de la República de Guatemala.

# JOHN HENRY NEWMAN

Un brindis por la conciencia

María Ángeles Chesa

**Resumen.** *John Henry Newman (1801-1890) es sin duda el intelectual converso más conocido de la Inglaterra victoriana. Su vida fue larga y rica, y sus escritos, abundantes, de modo que es fácil poner su nombre en relación a temas diversos, como la universidad y la educación liberal, o también a términos como: Iglesia, conversión, verdad, fe, razón, libertad, fidelidad y conciencia. Pero si tuviéramos que escoger una sola de esas palabras, optaríamos por conciencia. Y esto, no solo por su entendimiento del tema en el plano teórico, sino porque toda su vida se puede resumir como una sincera búsqueda de la verdad, siguiendo la voz de la conciencia. En la Carta al Duque de Norfolk, Newman contribuyó a clarificar la relación entre la autoridad del papa y la de la conciencia, ante las dudas que surgieron en Inglaterra tras la definición sobre la infalibilidad papal, en el Concilio Vaticano I. Más allá de esta circunstancia, el texto ha quedado ya como un clásico en el tema de la conciencia moral.*

## Introducción

Hoy en día no tendría que presentar dificultad para un intelectual, católico o no, saber cómo se entiende en la Iglesia católica la relación entre conciencia y libertad, la libertad religiosa, la diferencia entre la esfera espiritual y la política, y el respeto a cada una de sus autoridades. Estamos en los años posteriores al Concilio Vaticano II, con sus Constituciones sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* y su Declaración *Dignitatis Humanae*,



Fe y Libertad Vol. 2, N.º 1 (enero-junio 2019)

© 2019 Instituto Fe y Libertad

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

sobre la libertad religiosa. También tenemos al alcance la síntesis realizada en el Catecismo de la Iglesia Católica, que dedica varios números a la conciencia moral (Anónimo, 1776-1802), la encíclica *Veritatis Splendor* de san Juan Pablo II, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia y su reflexión sobre la relación entre verdad y libertad, y tantos otros textos más.

Pero el panorama no era tan claro en el siglo XIX. El mundo estaba cambiando, y los papas del momento tenían que dar respuesta a muchas cuestiones planteadas por la modernidad, algunas de las cuales parecían compatibles con la fe, otras no.

La publicación de la encíclica *Quanta Cura* del Beato Pío IX en diciembre de 1864, y sobre todo del *Syllabus Errorum* que lo acompañó, fue entendido en muchos ambientes como contrario a los principios de tolerancia y libertad políticas, más aún, como una condena de todas las libertades modernas. Hoy podemos decir que en esos textos no se condenaba la libertad como tal, sino un pretendido fundamento último de la libertad en la autonomía absoluta del hombre. Pero eso no era tan fácil de entender en aquel momento.

Durante los últimos años del pontificado de Pío IX tuvo lugar el Concilio Vaticano I, que se proponía precisamente ofrecer algunos elementos de reflexión para el diálogo entre Iglesia y mundo contemporáneo. Entre otros frutos del Concilio se encuentra la Constitución *Pastor Aeternus*, del 18 de julio de 1870, en la que se definió dogmáticamente la infalibilidad del papa en materias de fe y moral cuando habla *ex cathedra*. Pero esta fue la última decisión doctrinal del Concilio, porque los acontecimientos políticos provocaron su interrupción. Entre julio de 1870 y enero de 1871 tuvo lugar la caída de Napoleón III, el nacimiento de la Tercera República Francesa, la ocupación de Roma por los garibaldinos y la fundación del Imperio alemán. Todos ellos, llenos de consecuencias para el papado y el desarrollo de la Iglesia católica en el continente europeo.

En Inglaterra, al revuelo que se produjo con motivo de la definición sobre la infalibilidad, respondió Newman con su *Carta al Duque de Norfolk* en la que aclaró el alcance de la misma.

La fuerza vital que siempre tuvo la conciencia para Newman permite entender el contenido de la *Carta*, pero para ello conviene conocer algunos detalles de su vida.

## Rasgos principales de la vida de John Henry Newman

John Henry nace en Londres el 21 de febrero de 1801. Hijo de John Newman y Jemima Fourdrinier, era el mayor de seis hermanos. Después de completar los estudios en la escuela de Ealing, llega en 1817 al *Trinity College* de Oxford. En 1822 obtiene una *Fellowship* en *Oriel College*. En 1825 es ordenado presbítero de la Iglesia de Inglaterra y en 1828 se hace cargo de la parroquia universitaria de Santa María, desde donde realiza una gran labor pastoral y de predicación, que se suma a su no menos intensa tarea académica como profesor y tutor.

En julio de 1833, tras un viaje por el Mediterráneo, inicia el Movimiento de Oxford junto con Keble, Froude y otros más. Su propósito claro es renovar teológica y religiosamente a un dormido anglicanismo, pero, poco a poco, los estudios que lleva a cabo y las reacciones que sus trabajos despiertan en sus obispos le llevan a la duda sobre la Iglesia anglicana.

Con esos sentimientos no puede seguir en Oxford ni predicar en la iglesia de la Universidad, por lo que deja que se ocupe de ella su coadjutor, y se va a vivir a Littlemore, pequeña ciudad situada a pocas millas, y cuya parroquia le correspondía atender también. Poco a poco, se le unen otros anglicanos –unos son del Movimiento de Oxford, otros no– que están en una situación interior semejante a la suya.

Con las ideas cada vez más claras, pero aún no firmemente convencido sobre lo que debe hacer, en septiembre de 1843 renuncia a su beneficio en la iglesia de Santa María, que incluía Littlemore y predica su último sermón como clérigo anglicano. Algunos amigos anglicanos tratan de disuadirlo para que no se haga católico. Newman sigue rezando, trabajando y escribiendo.

A finales de 1844 decide elaborar su *Teoría del desarrollo doctrinal*. Si al terminar, sus convicciones a favor de la Iglesia romana permanecen, actuará conforme a ellas. En la *Apología* explica qué ocurrió: «a medida que avanzaba, mis dudas se iban disipando, de tal manera que dejé de hablar de “católicos romanos” para decir simplemente “los católicos”. No había llegado al final, cuando decidí convertirme; el libro está hoy como quedó entonces, sin terminar» (Newman, 2010, p. 272).

Al año siguiente publica el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. Dicho en pocas palabras, cuando Newman era

anglicano pensaba que las diferencias entre la Iglesia antigua y la Iglesia católica del momento se debían a corrupciones que Roma había ido acumulando. Pero tal como fue avanzando en su entendimiento del *desarrollo* de la doctrina comprendió que no todo cambio es necesariamente una corrupción, y fue describiendo las notas que distinguen los verdaderos desarrollos dogmáticos de los que no lo son. Así pudo concluir que el cambio observado entre la Iglesia de los primeros siglos y la actual, era fruto de un desarrollo verdadero, comparable al que, en otro nivel, aplicaríamos a la diferencia entre un muchacho y un adulto (Dessain, 1990, p. 117).

Con esa certeza, el 3 de octubre de 1845 Newman envía su renuncia como *Fellow* de *Oriel* y miembro de la Universidad de Oxford, renuncias que son aceptadas. Los días 7, 8 y 9 redacta cartas a sus amigos para comunicar su decisión, y en la tarde del 9 de octubre, a los cuarenta y cuatro años, es recibido en la Iglesia católica.

Después de una breve estancia en Roma, donde se ordena como sacerdote católico, Newman regresa a su país. Junto con algunos compañeros que le siguieron hasta el catolicismo, y con el impulso de Pío IX, establece en Inglaterra el Oratorio de san Felipe Neri, cuya primera sede se erigió en la ciudad de Birmingham. De 1851 a 1858 son los años de la Universidad Católica de Irlanda, pensada para acoger a jóvenes católicos de habla inglesa de diversas partes del mundo. En 1859 dirige por un breve período la revista *Rambler* y empieza la Escuela del Oratorio para contribuir a mejorar la formación impartida en las escuelas católicas.

Siguiendo los hechos cronológicos, y aunque no nos hayamos detenido en otras obras de Newman, una excepción es obligada para tratar de la *Apología pro vita sua* y su génesis. Los hechos sucedieron así: en 1864, el conocido clérigo anglicano Charles Kingsley, capellán de la Reina Victoria, le mencionó en un comentario en la prensa, muy desfavorable hacia el clero católico, al que acusaba de falta de veracidad. Newman había recibido muchos ataques desde su conversión, a unos contestó y a otros no, pero en este caso se sintió impulsado a escribir para contestar a Kingsley, pero sobre todo al pueblo inglés, y explicar el desarrollo de sus convicciones religiosas desde su adolescencia hasta su conversión.

Recordar su largo itinerario, con el gozo de encontrar finalmente la luz, y el sufrimiento por el alejamiento de tantos amigos, fue algo que costó un gran esfuerzo a Newman, pero valió la pena: la *Apología* fue leída por toda Inglaterra, la anglicana, la protestante

y la católica, y Newman recuperó ante la opinión pública inglesa el crédito perdido veinte años atrás. El autor era un converso que exponía la honestidad de sus intenciones al cambiar de religión, a la vez que manifestaba un gran respeto por el anglicanismo de su juventud y por todos los amigos que había dejado atrás.

Newman guardó siempre también un gran amor a Oxford – confesionalmente anglicana en su tiempo– que hizo por él lo que constituye la principal tarea de una Universidad: educar el intelecto para que razone bien en todos los temas, para que tienda hacia la verdad y la asimile (Newman, 2011, p. 144). Así se entiende que años después de su conversión, refiriéndose a él mismo y a otros conversos de Oxford, escribiera en una conocida carta de 1860: «No fueron los católicos quienes nos hicieron católicos; Oxford nos hizo católicos» (Ward, 1912, Vol. II, p. 57).

En 1878, después de 32 años, regresa a Oxford al ser nombrado *Fellow* honorario de *Trinity College*. Al año siguiente, el papa León XIII le confiere el capelo cardenalicio. Newman vivirá aún una década de actividad moderada y atenta a los detalles de la vida intelectual y pastoral de la Iglesia hasta su fallecimiento, ocurrido en su casa del Oratorio de Birmingham, el 11 de agosto de 1890, próximo ya a los 90 años.

Un siglo después, en 1991, san Juan Pablo II aprobó el Decreto de Virtudes Heroicas y lo declaró Venerable. En 2010, Benedicto XVI quiso ir a Inglaterra para declararle beato. Su fiesta se celebra el 9 de octubre, día en que fue recibido en la Iglesia católica.

Ian Ker, en la presentación a la última traducción de la *Apología* al español, señala: «se necesitará otro milagro para la canonización, pero (...) no hay duda de que, una vez canonizado, la Iglesia declarará a Newman Doctor de la Iglesia» (Newman, 2010, p. 12). Y así como algunos santos son conocidos por un sobrenombre, como *Doctor angelico* en el caso de Tomás de Aquino, en el de Newman se aventura que podría ser llamado *Doctor conscientiae*, por la dirección que imprimió a su vida la búsqueda de la verdad siguiendo la luz de la conciencia.

Fue su rectitud interior y su amor a la verdad lo que hizo posible su conversión al catolicismo a pesar de tantos factores que podían alejarlo de dar ese paso. Desde entonces fue siempre fiel a la Iglesia católica, lo cual no implica que en cuestiones no dogmáticas abogara siempre por posturas concretas de algunos miembros de la Jerarquía: mantenía su compromiso con la verdad, antes que con personas o con ideas comúnmente aceptadas.

Verdad, libertad y conciencia son términos imprescindibles para entender la vida de Newman.

Para concluir esta parte diremos que, así como los ataques de Kingsley fueron la ocasión para que en 1864 Newman escribiera *Apologia pro vita sua*, diez años después, las acusaciones de Gladstone sobre la falta de libertad de los católicos tras la promulgación del dogma de la infalibilidad papal fueron la ocasión para que escribiera *Carta al Duque de Norfolk*, tema en el que nos detendremos ahora.

## Contexto en que surge la *Carta al Duque de Norfolk*

Newman había previsto que, si se llegaba a una definición sobre la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I, habría nuevos ataques en Inglaterra hacia los católicos y este era uno de los motivos por los que consideraba que no era oportuna una definición en aquel momento.

La realidad era que la mayor parte de los obispos y el pueblo católico, aceptaba tranquilamente la infalibilidad del papa. Pero ante la posibilidad de una definición dogmática habían ido apareciendo dos grupos extremos: quienes querían que la infalibilidad se definiera y se extendiera prácticamente a cualquier palabra del papa, y quienes se oponían a la definición porque no creían en la infalibilidad. En ninguno de esos extremos estaba Newman, que siempre había creído y enseñado la infalibilidad pontificia, disponía de los presupuestos eclesiológicos para afirmarla y sabía que su ejercicio se encontraba sometido a un régimen cuya formulación precisa competía fijar a la teología y sobre todo, al mismo magisterio.

Newman había recibido con alegría la noticia de la convocatoria conciliar. En una carta de agosto de 1867 decía: «cabe esperar mucho de esta asamblea. Su desarrollo será dirigido desde arriba y, sin lugar a dudas, todo lo que se decida será verdadero y santo» (Newman, 1961-2008, Vol. XXIII, 286). Y por lo que se refiere a la infalibilidad: «si la Iglesia dice algo en el próximo Concilio sobre la infalibilidad papal, lo hará con una formulación tan estricta y medida y con tantas salvaguardas, condiciones, etc., que añadirá poco a lo que *ahora* se sostiene (...). No será, desde luego, como

imaginan algunos protestantes, la declaración de que cuanto el papa dice es infalible» (Newman, 1961-2008, Vol. XXIV, 339).

Finalmente, el concilio empieza el 8 de diciembre de 1869 y la disposición de Newman es rezar, pedir oraciones y confiar. En una carta al obispo Moriarty, que estaba en Roma, dice: «si es deseo de Dios que se apruebe alguna definición a favor de la infalibilidad del papa, la aceptaré inmediatamente» (Newman, 1961-2008, Vol. XXV, 58).

El 18 de julio de 1870 se aprueba la Constitución *Pastor Aeternus* que contiene la definición sobre la infalibilidad papal. Cuando a los pocos días Newman ve el texto, constata que se define lo que ya creía. En el capítulo 4 se dice:

*El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra –esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal–, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres.*

En 1871, monseñor Fessler, que había sido Secretario General del Concilio publicó *True and False Infallibility*, que mantenía una interpretación estrictamente moderada de la infalibilidad papal, y había recibido la aprobación oficial de Pío IX.

Así las cosas, no parecía que hubiera nada alarmante, pero como había habido confusión desde antes del inicio del concilio, y ahora se seguían oyendo diferentes interpretaciones, varias voces empezaron a pedir a Newman que escribiera sobre el tema.

La ocasión se dio el 5 de noviembre de 1874, cuando Gladstone<sup>1</sup>, que había sido primer ministro del gobierno liberal, publicó *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation*, un folleto de 64 páginas, con un formato sencillo, bajo costo y una amplia tirada, en la que sostenía que el papa podía obligar, bajo pena de condenación eterna, a que los católicos actuaran contra sus deberes de lealtad civil. En sus palabras, Roma equivalía a esclavitud del pensamiento y el papa había hecho

---

<sup>1</sup> William Ewart Gladstone (1809-1898). Fue probablemente el estadista inglés más importante del siglo XIX, cuatro veces primer ministro, hombre religioso y con una gran fe en la Iglesia anglicana. Buen orador, autor de una extensa obra y también de un amplio epistolario.

una nueva religión repudiando a la Iglesia antigua. Argumentaba que la definición de la infalibilidad pontificia obligaba a los católicos ingleses a aceptar y secundar las pretensiones políticas del papado, que eran claramente opuestas a la existencia de un gobierno moderno.

La opinión pública inglesa reaccionó con cierta indiferencia a esas palabras, pero en medios católicos hubo preocupación, así como la convicción de que era necesario responder. Lo hizo enseguida el arzobispo Manning en Inglaterra, el arzobispo Cullen en Irlanda, así como otros eclesiásticos, periodistas, políticos ingleses e irlandeses, pero muchos seguían pidiendo que Newman aclarara las cosas. En ese momento, Newman acepta y opta por hacerlo por medio de una *Carta al Duque de Norfolk*, que también le había pedido que escribiera. Después de preguntar al joven Duque<sup>2</sup> si estaría de acuerdo y de recibir su respuesta favorable, Newman escribe la *Carta*, que es publicada el 14 de enero de 1875.

Así como el folleto de Gladstone había producido en la mente de sus lectores la sensación de antagonismo entre la obediencia a la Iglesia católica y a los deberes civiles, inversamente la respuesta de Newman provocó una comprensión de la posición católica. Como respuesta a la *Carta*, Gladstone publicó *Vaticanism*, en la que reconocía que Newman había demostrado satisfactoriamente la validez de su parecer sobre la lealtad a los deberes civiles, pero insistía en que la Iglesia quería conseguir un dominio tiránico sobre el pensamiento de los fieles, pero esta vez los periódicos no le siguieron: los malentendidos se habían aclarado.

Hay varios temas que se podrían traer a colación en este artículo, si pudiéramos analizar con mayor detenimiento las acusaciones de Gladstone y la respuesta de Newman, pero por falta de espacio no lo haremos. Precisamente por ello, y para sí dejar una idea general del contenido de la *Carta*, pasamos ahora a describir brevemente su estructura e ideas principales.

---

<sup>2</sup> Henry Fitzalan Howard (1847-1917). Fue el 15.º Duque de Norfolk. En el momento tenía 28 años, hombre piadoso, comprometido con la causa católica y buen patriota inglés. Newman le conocía bien porque había estudiado un tiempo en la Escuela del Oratorio, en Birmingham. Su familia –uno de los títulos más importantes del Reino– había permanecido católica, casi sin interrupción, desde la ruptura de Inglaterra con Roma.

## Contenido de la *Carta al Duque de Norfolk*

Después de un prefacio dirigido al duque, encontramos los siguientes capítulos:

1. Observaciones introductorias. Newman señala los motivos de las acusaciones de Gladstone, y ya desde las primeras líneas afirma que no hay nada en la religión católica que impida a quienes la profesan de ser tan leales a su patria como cualesquiera otros súbditos del Estado; y que la sede de Roma carece de poder para interferir en sus obligaciones civiles, provocando preocupación o alarma en los poderes civiles.

Todos saben que antes del concilio, Newman no era partidario de que allí se definiera de modo dogmático la infalibilidad del papa, pero una vez celebrado y con la definición aprobada, las cosas cambian y aclara:

*en lo que a mí me atañe, no me parece inoportuna la declaración, pues los tiempos y las estaciones solo Dios los conoce, y la persecución puede ser tan oportuna –aunque no sea tan agradable– como la paz; ni, al aceptar como dogma lo que siempre tuve como hecho cierto, podría hacer violencia a cualquiera de mis opiniones o conclusiones teológicas; ni tiene el hecho de aceptarlo ningún efecto lógico ni práctico que debilite mi fidelidad a la Reina Victoria. (Newman, 2005, pp. 40-41)*

2. La Iglesia antigua. Newman muestra que no hay mayor diferencia entre la Iglesia antigua y la actual por lo que se refiere a su relación con la autoridad política. Al menos la Iglesia católica, ahora, como antes, ha defendido su libertad frente al poder político, muchas veces a costa del destierro, la cárcel o la muerte.

3. La Iglesia de los papas. Defiende que en el catolicismo hay una estrecha relación entre considerar a la Iglesia como institución divina y al papa como su cabeza, lo cual no equivale a afirmar «que los papas no se equivoquen nunca» (Newman, 2005, p. 56), de hecho, no sostiene que todos los papas hayan comprendido siempre bien al pueblo inglés.

4. Lealtades encontradas. Después de hablar de la soberanía del papa, muestra cuáles son las prerrogativas que el papa se atribuye y cuáles no, para ver si su autoridad es una esclavitud para sus subordinados y una amenaza para el poder civil, o no lo es. Afirma que «no hay por qué pensar que llegará el

día en que las palabras del papa adquirieran fuerza coercitiva sobre nuestros actos particulares» (Newman, 2005, p. 65), «la jurisdicción del Estado y la del papa están muy lejanas una y otra la mayor parte de las veces» (Newman, 2005, p. 69). Y ante la posible contradicción entre obedecer a la reina y al papa: «si alguna vez esta doble lealtad me empujara en direcciones contrarias –lo que no creo que ocurra jamás–, entonces decidiré según *ese* caso concreto que está más allá de toda regla y debe ser resuelto según sus propias características» (Newman, 2005, p. 71).

5. La conciencia. Newman repasa algunas nociones: al crear, Dios implanta la Ley –que es Él mismo– en la inteligencia de sus criaturas racionales. La Ley divina o eterna es la regla de la verdad ética, la medida del bien y del mal. La ley natural es la participación de esa ley eterna en la criatura racional. Y esta ley, en cuanto aprehendida por la mente de cada hombre, es la conciencia que, aunque puede sufrir deformación al pasar al medio intelectual de cada uno, no se ve afectada hasta el punto de perder su carácter de ley divina, sino que conserva como tal, la prerrogativa de ser obedecida (Newman, 2005, p. 73).

Newman es consciente de que muchos ya no identifican la conciencia con esa voz de Dios en el alma, sino que la consideran una creación del hombre:

cuando los hombres invocan los derechos de la conciencia no quieren decir para nada los derechos del Creador ni los deberes de la criatura para con Él. Lo que quieren decir es el derecho de pensar, escribir, hablar y actuar de acuerdo con su juicio, su temple o su capricho, sin pensamiento alguno de Dios en absoluto. (Newman, 2005, p. 75)

La conciencia es un consejero exigente, pero en este siglo ha sido desbancado por un adversario de quien los dieciocho siglos anteriores no habían tenido noticia –si hubieran oído hablar de él, tampoco lo hubieran confundido con ella–. Ese adversario es el derecho del espíritu propio, la autonomía absoluta de la voluntad individual. (Newman, 2005, p. 76)

### **De modo claro afirma que**

si algún papa hablara en contra de la conciencia, en el sentido auténtico de la palabra, estaría cometiendo un acto suicida. Ese papa estaría cortándose la hierba debajo de los pies. Su auténtica misión es

proclamar la ley moral y proteger y fortalecer esa «Luz que iluminó a todo hombre que vino al mundo» según dice la Escritura. La autoridad teórica del Papa, lo mismo que su poder en la práctica, se fundamentan en la ley de conciencia y en su sacralidad. (Newman, 2005, p. 76)

### **El razonamiento es:**

el papa recibe del Legislador divino su función, que le autoriza a formular, conservar y hacer cumplir las verdades que ese Legislador divino ha sembrado en nuestra misma naturaleza; y esta es la única explicación de su vida, más que larga, antiquísima. Su *raison d'être* es ser el campeón de la ley moral y la conciencia. La misma existencia de su misión es la respuesta a las quejas de quienes sienten la insuficiencia de la luz natural, y la insuficiencia de esa luz es la justificación de su misión. (Newman, 2005, pp. 76-77)

En lo ya dicho se ve la relación entre autoridad eclesiástica y conciencia. Newman detalla ahora cómo hacer compatibles las dos autoridades (Newman, 2005, pp. 79-81):

a. Como punto de partida, usa la palabra «conciencia» en el alto sentido con que la ha explicado: no como capricho u opinión, sino como obediencia debida a la voz divina que habla en nosotros.

b. En segundo lugar, la conciencia no es un juicio sobre alguna verdad especulativa o doctrina abstracta, sino que se dirige de forma inmediata a la conducta, a algo que debe hacerse o no. De ahí que no pueda entrar en conflicto con la infalibilidad de la Iglesia o del papa, que siempre va referida a verdades de tipo general y a la condena de errores concretos.

c. La conciencia, por ser un juicio práctico, puede entrar en colisión con la autoridad del papa solo cuando el papa legisla o da órdenes particulares, pero el papa no es infalible en sus leyes ni en sus órdenes ni en sus actos de Estado ni en su administración, ni en su actuación pública. Así era y sigue siendo después del concilio.

d. No puede darse incompatibilidad entre el papa y la conciencia, porque el papa no es infalible en las cuestiones en que la conciencia es autoridad suprema. Pero entendiendo siempre la conciencia en el sentido al que nos referimos, podría ocurrir alguna vez que la conciencia de alguien le impidiera obedecer un mandato del papa. En ese caso, la persona tendría que considerar que es su deber, incluso desde un sentido de la lealtad,

considerar que el papa está en lo cierto y actuar en consecuencia, pero si después de haber puesto todos los medios posibles de reflexión y oración para llegar a un juicio recto, sigue viendo incompatibilidad, ha de seguir su conciencia.

Newman termina con el famoso brindis a la conciencia: «Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa –desde luego, no parece cosa muy probable–, beberé ¡Por el papa!, con mucho gusto. Pero primero ¡Por la conciencia!, después ¡Por el papa!» (Newman, 2005, p. 82).

6. La encíclica de 1864. Newman habla de libertad y progreso, aclarando el sentido de algunas expresiones de la encíclica *Quanta cura*, por medio de paralelismos con las leyes británicas y su interpretación.

7. El *Syllabus*. Como ya se dijo, es un documento que acompañó la encíclica de 1864, y contiene un resumen de 80 proposiciones teológicas contrarias a la fe católica.

Newman hace notar que el *Syllabus* no lleva la firma del papa, por lo que en él no hay infalibilidad ni fuerza dogmática. Además, sobre ese texto estará también la interpretación que los teólogos experimentados realicen.

8. El Concilio Vaticano. Para que se entienda por qué puede ser ahora dogma de fe, algo que antes no lo era, Newman habla del *desarrollo de la doctrina*, y muestra que es lógico que con el tiempo salgan a la luz cuestiones que de alguna manera estaban ya presentes en la Sagrada Escritura, los concilios y la tradición, y que después se van explicitando más. En el caso de la infalibilidad, es lo que ha ocurrido.

9. La definición vaticana. Desde el concilio, la doctrina de la infalibilidad del papa es una verdad de fe, esto es, debe ser creída necesariamente (Newman, 2005, pp. 107-108) y aclara:

En cuanto a preceptos de tipo moral, orientativos de la conducta concreta, el papa no es infalible en todos y cada uno de sus preceptos. Lo mismo que una definición de fe debe ser tomada del *depósito* de la doctrina apostólica –si no, ni el papa ni el concilio son infalibles–, de igual manera, para que un precepto moral adquiera infalibilidad debe estar tomado de la ley moral, que es la revelación más primordial de Dios al hombre.

Esto supone, en primer lugar, que debe referirse a cosas buenas o malas en sí mismas. Si el papa ordenara tomar venganza o mentir, tal mandato sería nulo puesto que el papa no tiene poder sobre la ley moral.

En segundo lugar, sus definiciones morales deben referirse a aspectos necesarios para nuestra salvación. Nadie incluiría ahí la lotería, un determinado modo de vestir o una dieta concreta de comida. Si promulgara preceptos sobre esas materias, serían del todo ajenas al ámbito de su prerrogativa.

Además, su infalibilidad no se verifica a no ser que se dirija a todo el mundo; para ser dogmática, su enseñanza ha de ser necesaria para la salvación, y, por tanto, destinada a todos los hombres. Así, indicaciones que haga dirigidas a países determinados o comunidades sociales o religiosas concretas no pueden de ninguna manera reclamar infalibilidad.

Newman recuerda que son muy escasas las definiciones papales o conciliares obligatorias para nuestra fe.

10. Conclusión. Newman lamenta haber tenido que polemizar con alguien a quien siempre ha admirado y respetado, pero por las diferentes llamadas recibidas, y por ser un tema que le interesaba hondamente, no hubiera estado tranquilo si no lo hubiera hecho.

Recuerda una vez más que la infalibilidad del papa y su suprema autoridad sobre la Iglesia han sido declaradas materia de fe,

pero su prerrogativa de infalibilidad afecta a materias especulativas, y su autoridad no significa que no pueda errar en las leyes, mandatos o medidas que pueda tomar. La infalibilidad se extiende al ámbito del pensamiento, no al de la acción directa. La infalibilidad puede afectar al teólogo, al filósofo o al hombre de ciencia; al político le coge muy de lejos. (Newman, 2005, p. 111)

Aprovecha para recordar que los católicos no tienen por qué pensar lo mismo en todos los temas, sí en los de fe, pero «no olvidemos que el campo del pensamiento en que la fe tiene derechos, es muy pequeño en comparación con el ancho espacio que se abre a nuestra libre, reverente y responsable capacidad de pensar» (Newman, 2005, p. 113). Por eso no tiene sentido la acusación de que, tras la promulgación del dogma, los católicos no tienen

«libertad mental» o son «prisioneros y esclavos del papa». Por lo mismo, tampoco un católico o grupo de católicos puede pretender ser la única voz autorizada en un determinado tema.

Y termina de modo solemne, con la declaración de que «existe un único oráculo de Dios, la santa Iglesia católica y su cabeza, el papa. A su enseñanza he querido siempre conformar mis palabras y mis pensamientos todos. Bajo su juicio pongo cuanto he escrito ahora y siempre» (Newman, 2005, p. 114).

Es interesante señalar que la estima mutua que desde hacía tiempo existía entre Newman y Gladstone no se rompió por la polémica aquí relatada: los dos eran conservadores por temperamento, liberales por convicción y mantenían opiniones convergentes sobre la necesidad de superar una concepción y un régimen confesionales para la sociedad inglesa de su tiempo.

## La conciencia en la *Carta al Duque de Norfolk*

Acabamos de ver cómo Newman aclara la relación que hay entre la autoridad de la conciencia y la autoridad del papa. Por un lado, la infalibilidad del papa afecta a cuestiones de fe, no a cuestiones prácticas que se dan en la vida civil. Por otro, en los temas en que un católico sigue al papa, lo hace no por una obligación externa que le constriña a ello, sino porque –desde su fe– está personalmente convencido de que Dios, por medio del papa y los obispos en comunión con él, guía a la Iglesia preservándola en la verdad.

Cuando una persona acoge una doctrina revelada y enseñada por la Iglesia, eso no es una cuestión de conciencia, sino de fe. Un creyente que afirmara que siente el deber de rechazar algo que es doctrina de fe, no podría hacerlo en nombre de la conciencia o, en todo caso, su conciencia no sería una conciencia iluminada por la fe: la conciencia del fiel católico es siempre una conciencia eclesial formada en la fe.

Newman explica que el fiel católico está siempre obligado a seguir su conciencia. En cambio, está obligado a seguir al papa solo en cuestiones de fe, y cuando lo hace no encuentra ningún problema de conciencia, porque entiende la autoridad del papa como esa voz que, en esos temas, confirma la de su conciencia personal. El papa nunca hablará en contra de la conciencia, ni pedirá a un católico algo en contra de su conciencia. Por su parte, la conciencia formada en la fe conduce al católico a la obediencia libre y madura ante el papa.

Si la Iglesia ha condenado la «libertad de conciencia» en las encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Quanta cura* (1864), no es porque haya puesto en tela de juicio la conciencia rectamente entendida, sino una concepción que vincula indebidamente ese sentido interior del hombre para distinguir el bien y el mal, con el indiferentismo y la negación de los derechos inalienables del Creador.

Algunas cuestiones aclaradas en la *Carta*, Newman ya las había afrontado antes o las siguió respondiendo después: por ejemplo, que no constituye un problema el que a veces los papas se hayan equivocado, porque infalibilidad no es lo mismo que impecabilidad; o que el hecho de que la infalibilidad se haya definido hasta el siglo XIX no es un argumento contra su verdad.

Mostró también que los ciudadanos católicos pueden ser –y son de hecho– súbditos fieles y leales en cualquier Estado justo, que no hay nada en la religión católica que les impida cumplir la obligación de ser tan ejemplares como los demás súbditos, y que no es costumbre de la sede romana interferir en sus deberes cívicos, de modo que pueda o deba alarmarse el poder civil. Tampoco hay servilismo de ningún tipo en la aceptación de las legítimas pretensiones papales, por parte de los católicos.

La autoridad significa para la conciencia del hombre lo mismo que la Revelación es para la naturaleza humana. Viene a consolidarla y a procurarle plenitud. No la elimina, ni la sustituye ni la ignora. Un principio básico en el pensamiento de Newman es la no oposición dialéctica entre conciencia y autoridad.

## Conclusión

Para concluir cabe decir que, en un contexto de fe, que es en el que se mueve Newman, la conciencia es el eco de la voz de Dios en el alma. Precisamente por eso no es una realidad puramente autónoma, sino esencialmente teocéntrica, un santuario donde Dios se dirige personalmente a cada uno. Es cierto que, en cuanto percibida por nosotros, esa luz puede estar distorsionada; por eso se tiene el deber de formar la propia conciencia para que esta haga resplandecer la ley de Dios del modo más claro posible.

El «brindis por la conciencia» nos hace ver, más allá del fino humor de Newman, que la obediencia de un católico al papa no es una obediencia ciega, sino sostenida por la conciencia formada en la racionalidad de la fe. Quien en la fe ha acogido la misión del papa, lo escucha por una convicción personal de conciencia. En

ese sentido es que el brindis de Newman va primero a la conciencia iluminada por la fe y después al papa: la idea de la *Carta* es poner en relación la autoridad de la conciencia y la autoridad del papa, no contraponerlas.

También es interesante remarcar que en la *Carta al Duque de Norfolk*, como en otros escritos, Newman toma sobre sí la delicada tarea de iluminar a dos tipos de personas: a los que se oponen a algún punto de la Iglesia católica, y también a los que lo exageran. En este caso, Newman deja clara la infalibilidad del papa y sus presupuestos teológicos, y también el contexto en el que se puede aplicar.

Solo entendiendo la conciencia en su carácter trascendente, esta puede ser realmente un camino hacia Dios. Este era el convencimiento de Newman: la conciencia como «luz buena y amable», luz que desde su adolescencia y hasta el final de su vida siempre quiso seguir.

## Referencias

Concilio Vaticano I, Constitución *Pastor Aeternus*.

Dessain, Ch. S. (1990). (Trad. Boix, A.). *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*. Madrid: San Pablo.

Ker, I. (2011). (Trad. Athié, R. y Santana, J.). *John Henry Newman. Una biografía* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Palabra.

Newman, J. H. (1961-2008). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Edición de Dessain, Ch. S. et al. 32 volúmenes. London-Oxford-New York: Nelson-Oxford University Press.

Newman, J. H. (2010). (Introducción, trad. y notas García Ruiz, V. y Morales, J.). *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Encuentro.

Newman, J. H. (2005). (Trad. y notas García Ruiz, V. y Morales, J.). *Carta al Duque de Norfolk* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Rialp.

Newman, J. H. (2011). (Introducción, trad. y notas de Morales, J.). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* (2.<sup>a</sup> ed.). Pamplona: EUNSA.

Ward, W. (1912). *The Life of John Henry Cardinal Newman. Based on his Private Journals and Correspondence*. 2 Vols. London, New York: Longmans, Green and Co.

# RELIGIÓN Y LIBERTAD INDIVIDUAL EN EL PENSAMIENTO DE BERTRAND DE JOUVENEL

Gabriele Ciampini

***Resumen:** Mi artículo pretende ilustrar el problema de la conciencia política en el pensamiento de Bertrand de Jouvenel, uno de los pensadores liberales franceses más importantes del siglo XX. Me propongo resaltar uno de los aspectos menos conocidos del pensamiento de este autor, que lo sitúa en el contexto de la filosofía política cristiana. Este aspecto se refiere al problema de la relación entre la libertad individual y la conciencia colectiva. La vida del hombre, al estar en contacto continuo con sus iguales, impide la presencia de una dimensión existencial completamente autónoma, en la que pueda actuar plenamente, aparte de los deberes que le impone la comunidad a la que pertenece. En este trabajo trataré de poner de relieve la reflexión de Jouvenel sobre la relación entre la conciencia moral individual y la conciencia política, centrándome en el vínculo especial que se establece entre la comunidad y el individuo.*

## 1. El problema del poder

Para analizar el problema de la conciencia política en Bertrand de Jouvenel, ante todo, es necesario abordar la cuestión del poder del Estado, tema que él trata en los primeros capítulos de su obra principal, *Du Pouvoir*.

Jouvenel comienza su análisis citando a Aristóteles. El estagirita ha tenido el mérito de haber clasificado, en la *Política*, las tres formas principales de gobierno, a saber, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Cada sociedad, dice Jouvenel, siempre está



guiada por un gobierno. Citando a Aristóteles (1953, V, 1025a), las distintas formas de gobierno representan los accidentes de una sola sustancia, que es precisamente el poder.

Es necesario preguntarse en qué consiste el poder como tal, independientemente de sus diversas formas particulares. El poder se basa en la obediencia: «(...) conocer las causas de la obediencia es conocer la naturaleza del Poder» (Jouvenel, 1972, p. 44). Según Jouvenel, es posible cuantificar en qué medida una sociedad está sujeta al poder político. Por lo tanto, es posible tener un enfoque cuantitativo para establecer el grado de penetración del Estado en la sociedad en un período determinado.

Sin embargo, este no es el propósito de Jouvenel. El autor de *Du Pouvoir* intenta definir la esencia del poder. Para lograrlo, decide comenzar a partir del análisis de los factores que determinan la «obediencia milagrosa de los grupos humanos, miles o millones de hombres que obedecen las reglas y órdenes de unos pocos» (Jouvenel, 1972, p. 47).

Jouvenel considera increíble que millones de personas puedan someterse a la voluntad de un líder o de una élite gobernante, afirmando que es inverosímil que la obediencia tenga lugar después de la creación de un vasto aparato de coerción estatal. Si es cierto que muchas sociedades han tenido un aparato legal capaz de hacer cumplir la ley por la fuerza, también es cierto que siempre ha habido una relación de confianza entre el miembro de la clase dominante y los subordinados. Y es precisamente esta relación la que determina no solo la obediencia, sino también la cohesión de una comunidad.

Queda por explicar cómo se forma este cuerpo de ejecutantes y qué es lo que asegura su fidelidad: el Poder se nos presenta entonces como una sociedad pequeña que domina a otra mayor. Pero no siempre el Poder ha dispuesto de un gran aparato coercitivo. Baste recordar que durante siglos Roma no tuvo funcionarios profesionales, no vio en su recinto ninguna fuerza armada, y sus magistrados no podían valerse más que de algunos lictores. Si el Poder disponía de fuerzas par obligar a un miembro individual de la comunidad, las recibía del concurso de los demás miembros. (Jouvenel, 1998, p. 68)

A partir de esta premisa, Jouvenel se pregunta si el poder está determinado no por la coacción, sino por la participación de cada miembro de la sociedad a través de la relación de confianza que lo

une al líder. En otras palabras, se pregunta cómo nace el Estado y qué significado puede atribuirse a este concepto. Concluye que el Estado no es solo una «sociedad organizada que tiene un gobierno autónomo», sino que también es «el sistema que gobierna esta sociedad» (Jouvenel, 1972, p. 48, mi traducción).

En otras palabras, lo que Jouvenel quiere decir es que, si bien el primer significado representa una forma particular de gobierno (monarquía, aristocracia o democracia), el segundo denota el poder en sí mismo, independientemente de la estructura institucional. Continuando con el análisis del poder a partir de la reflexión sobre la obediencia, Jouvenel afirma que, además del vínculo de confianza, está el hecho de que muy a menudo los subordinados siguen a los líderes de una comunidad basándose en la costumbre.

El Poder existe únicamente por la confluencia de todas las propiedades que constituyen su esencia: saca su fuerza de la ayuda real que le proporciona la continua asistencia de hábito y de la imaginación; debe tener una autoridad razonada y a la vez una influencia mágica; debe actuar como la naturaleza, tanto por medios visibles como por una influencia oculta. (Necker, 1792, pp. 20-21)

La costumbre es uno de los conceptos clave para entender la dinámica del poder y la obediencia. Cada individuo nace en un contexto social determinado en el que el valor del respeto por la autoridad se transmite espontáneamente, desde la familia. Al menos inicialmente, uno no obedece por consentimiento deliberado, sino por costumbre.

Tal es la continuidad del desarrollo humano, dice Frazer, que las instituciones esenciales de nuestra sociedad tienen en su mayoría, si no todas, profundas raíces en el estado salvaje, y nos han sido transmitidas con modificaciones más de apariencia que de fondo. (Frazer, 1905, pp. 2-3)

Las sociedades desarrolladas con frecuencia han ido transmitiendo las instituciones y los valores que han fomentado a lo largo de los siglos. A partir de este supuesto, Jouvenel afirma que el poder debe ser el objeto del conocimiento histórico, con el fin de encontrar el mínimo común denominador de todos los poderes que se sucedieron en el curso de la historia, tanto aquellos que

obtuvieron su legitimidad por la voluntad divina, como aquellos legitimados por la voluntad general.

Jouvenel continúa su análisis de la obediencia diciendo que esta también nace gracias a otro factor, además de la costumbre, que es el crédito. Este consiste simplemente en la opinión que los gobernados tienen de los gobernantes. En cada sociedad, la legitimidad de quienes ejercen el poder se basa también en la creencia –por parte de sus subordinados– en su derecho a gobernar, con la esperanza de que el ejercicio de este poder tenga efectos positivos.

Era oportuno subrayar el papel que desempeña el crédito en el avance del Poder, pues ahora se comprende el valor que tienen para él las teorías que proyectan en la mente ciertas imágenes. Según que estas inspiren mayor respeto por una soberanía, concebida como más absoluta, o despierten mayor esperanza en un bien común definido de manera más precisa, proporcionan al Poder concreto una asistencia más eficaz, le abren el camino y facilitan su evolución. (Jouvenel, 1998, pp. 73-74)

A partir del tema de la obediencia, Jouvenel continúa considerando el tema de la soberanía. Si la obediencia es una clase de deber que cada individuo debe cumplir para preservar la cohesión social, Jouvenel habla de un derecho a gobernar la sociedad. Este derecho se llama «soberanía».

El poder tiene este derecho como base. El mero poder estatal nunca puede basar su legitimidad en sí mismo, sino que debe siempre encontrarla en algo externo, definitivo:

El Poder se sirve de este derecho, aun cuando no siempre se conciba como si le perteneciera. Este derecho, que trasciende a todos los derechos particulares, derecho absoluto e ilimitado, no puede ser propiedad de un hombre o de un grupo de hombres; supone la existencia de un titular lo suficientemente augusto para que nos dejemos guiar enteramente por él y para que no pensemos en negociar con él. Este titular es Dios, o bien la sociedad. (Jouvenel, 1998, p. 75)

En la Edad Media, el poder estaba dividido. Jouvenel pone el ejemplo de la Curia Regis, una organización que tenía la tarea de colaborar con el soberano en lo referente a la política económica que se adoptara. Aparte de ello, el poder también estaba compartido por una pluralidad de sujetos, como las corporaciones

comerciales y, sobre todo, las clases aristocráticas. Durante la Era Moderna, el soberano comienza a adquirir un poder excesivo, en detrimento de los organismos intermedios. El rasgo característico del despotismo es el monopolio del poder legislativo, mediante el cual el soberano puede modificar arbitrariamente las reglas que rigen la conducta de los individuos.

Jouvenel encaja, por tanto, en esa tradición historiográfica que considera que el poder político medieval está sujeto a una serie de límites culturales y políticos, junto con pensadores como Robert Warrand Carlyle y Alexander James Carlyle (1903-1936) y Otto von Gierke (1902). Jouvenel revisa algunas posiciones que atestiguan cómo comenzó la concepción absolutista del poder en el siglo XVII. Por ejemplo, la concepción misma del rey Luis XIV solo podía nacer en la era moderna; no hay rastro de ella en las fuentes medievales.

En la era premoderna, el respeto por el poder político no se requería, no tanto porque el Estado fuera en sí mismo digno de respeto, sino porque representaba el orden sobrenatural creado por Dios. Por lo tanto, el respeto era para el Creador y no para las instituciones políticas. San Pablo aclara bien este punto en su Carta a los romanos:

Cada uno en esta vida debe someterse a las autoridades. Pues no hay autoridad que no venga de Dios, y los cargos públicos existen por voluntad de Dios. Por lo tanto, el que se opone a la autoridad se rebela contra un decreto de Dios, y tendrá que responder por esa rebeldía. (Carta a los romanos, 13, 1-2)

Según Jouvenel, pedir obediencia absoluta a la autoridad civil era sensato, porque no se le debía al poder político en sí mismo, sino a Dios. Era la obediencia implícita a Dios lo que hacía necesaria la obediencia a las instituciones políticas. Al mismo tiempo, las autoridades civiles, como representantes de un diseño sobrenatural, tendían a ser representadas como portadoras de una autoridad no autofundada.

Lejos de querer la Iglesia, al llamar a los príncipes representantes o ministros de Dios, conferirles la omnipotencia divina, se propone por el contrario hacerles comprender que no tienen su autoridad sino como un mandato, por lo que deben emplearla según la intención y la voluntad del Señor de quien la han recibido. No se trata de permitir

al príncipe hacer sin más la ley, sino más bien de doblegar el Poder a una ley divina que le domina y obliga. (Jouvenel, 1998, p. 78-79)

Hay dos causas que hacen que el poder medieval se ciña a ciertos límites: la costumbre y la ley divina. Por un lado, la costumbre es mantenida y respetada por los organismos intermedios que influyen en las decisiones del gobernante, mediando entre su voluntad y las de otros actores sociales, como el Tribunal de los Pares en la Francia carolingia (de Waresquiel, 2005); por otro lado, el respeto a la ley divina está garantizado por la Iglesia, la cual controla que la acción política del soberano se realice en conformidad con la ley natural.

Después del final de la Edad Media y con el advenimiento de la era moderna, nació el absolutismo. Según Jouvenel, este fenómeno político también se produce gracias a la pérdida de la influencia que la Iglesia ejercía sobre los soberanos. Él ve en la Reforma protestante una parte del avance del poder que más tarde, en el siglo veinte, conduciría a una legislación opresiva. De hecho, Lutero, en el curso de su itinerario teológico, se esforzó por liberar al cristianismo alemán de la Iglesia católica. Según Jouvenel, Lutero ayudó de manera implícita a los soberanos alemanes, como los miembros de la dinastía Hollenzollern, a liberarse de las restricciones teológicas y políticas impuestas por la Iglesia romana. Lutero, sin embargo, no se dio cuenta del daño que este proceso de emancipación produciría en el futuro. Si la autoridad de la monarquía está justificada por una Iglesia que no hace referencia a una autoridad capaz de oponerse al Estado, se corre el riesgo inevitable de justificar toda petición que provenga de ese Estado. Para entender esta posición, es útil referirse a las palabras de Joseph Ratzinger, quien aclara bien este problema al hablar sobre la relación entre el protestantismo y el Tercer Reich:

La idea de un cristianismo nacional es decir, germano, antilatino, deparó a Hitler un punto de conexión, lo mismo que la tradición de la Iglesia estatal y la fuerte insistencia en la obligación de la obediencia a la autoridad, tan familiar a la tradición luterana. Por estos aspectos, el protestantismo alemán, en particular el luteranismo, se vio al principio mucho más expuesto a las artimañas de Hitler. Un movimiento como el de los «cristianos alemanes» no tenía cabida posible en el marco de la eclesiología católica. (...) Por su propia naturaleza, la Iglesia católica no puede ni mezclarse ni confundirse con el Estado

y tiene que oponerse a cualquier Estado que fuertes los creyentes a una visión única. (Ratzinger, 1985, pp. 184-185)

## 2. La democracia totalitaria

En *Du Pouvoir*, Jouvenel afirma que el poder se caracteriza estructuralmente por la tendencia a adquirir un número cada vez mayor de prerrogativas. En este sentido, los sistemas totalitarios del siglo XX representan el desarrollo previsible del crecimiento progresivo del Estado en las sociedades modernas. Dicho crecimiento había empezado siglos atrás, en el período en que los soberanos comenzaban a luchar contra los privilegios de la aristocracia que amenazaba el control absoluto ejercido por el poder central.

La Revolución Francesa representa un nivel ulterior de crecimiento del poder estatal. Sus defensores acérrimos, los jacobinos, exaltaron la intervención directa de las personas en la vida política. Después de la Revolución Francesa, no se limitaron a respetar la voluntad popular, sino que aprobaron las directivas gubernamentales que apoyaban las purgas del período del terror. Su objetivo era la completa realización del ideal democrático. Según esta concepción, el pueblo, visto como la fuente de la soberanía política y el titular de una opinión incuestionable, legitima una extensión anormal del poder.

El pensamiento de Jouvenel es muy parecido al de Jacob Talmon, a quien debemos la elaboración del concepto de «democracia totalitaria» (Talmon, 1952). Jouvenel afirma que las asambleas representativas europeas medievales pretendían representar las diferentes facetas de la sociedad. Por ejemplo, cada corporación económica tenía sus propios representantes. Por lo tanto, era el soberano el que se encargaba de mediar entre las distintas cuestiones sociales para plantear soluciones comunes. Solo de esta manera, considerando la profunda heterogeneidad del cuerpo social, se podría intentar hacer el «bien común». La característica de las sociedades premodernas consistía en que ningún grupo social quería considerarse el portavoz de toda la sociedad. Con el advenimiento de la democracia, tal como la conocemos hoy, la soberanía se convierte en la prerrogativa de un pequeño grupo de personas que dicen administrar los asuntos públicos en nombre del pueblo, considerado como una entidad homogénea.

Cabe señalar que el concepto de democracia totalitaria acentúa claramente las dinámicas políticas puestas en práctica por una

vanguardia revolucionaria; al principio, la parte «elegida» de la sociedad afirma que es la única que actúa por el bien del pueblo. De esto derivan dos momentos, uno que precede al otro: el acto revolucionario y el establecimiento de un gobierno revolucionario para poner en práctica la voluntad general. Muy relacionado con la idea de vanguardia, está el concepto de «mesianismo político». Los dos conceptos se afianzan y comienzan a tener un peso político decisivo tras el abandono de las costumbres que regulaban la sociedad premoderna. Las palabras de Jacob Talmon son muy similares a las que adopta Jouvenel:

Desde el punto de vista de este libro, el cambio más importante que ocurrió en el siglo XVIII fue aquel estado peculiar del pensamiento que ocurrió predominar en la segunda parte del siglo. Los hombres se hicieron a la idea de que las condiciones, producto de fe, tiempo y costumbre, en las cuales ellos y sus antepasados habían vivido, eran antinaturales y tenían todas que ser reemplazadas por normas uniformes deliberadamente planeadas, las cuales eran naturales y racionales.

Tres factores señalaron esta ruptura con el pasado y dieron vida a una nueva era. El primero fue la decadencia del concepto religioso de la vida; el segundo fue el nacimiento de una filosofía social racionalista; y el tercero la sustitución del antiguo concepto de la sociedad basado en el *status* por la idea del hombre individual abstracto. (Talmon, 1956, pp. 3-4)

De manera complementaria a este proceso de secularización, Talmon afirma que surgió el individualismo. Aunque la cuestión de la protección de la libertad individual ya había surgido en la Edad Media, por ejemplo con la *Magna Charta Libertatum*, es con la Ilustración cuando nace el individualismo como hoy lo entendemos. Sin embargo, este concepto guardaba en su interior impulsos totalitarios. En línea con la doctrina liberal anglosajona, Talmon afirma que el individuo siempre debe considerarse como sujeto a la realidad histórica en la que vive y caracterizado por impulsos egoístas ineliminables:

(...) el empirismo es el aliado de la libertad, y el espíritu doctrinario es el aliado del totalitarismo, la idea del hombre como abstracción, independiente de los grupos históricos a que pertenece, llegará, pro-

bablemente, a ser un vínculo poderoso del totalitarismo. (Talmon, 1956, p. 4)

El concepto de mesianismo político es, por lo tanto, consustancial al concepto de un individuo idealizado, independiente de la voluntad única y particular de los miembros individuales de la sociedad. La creciente homogeneización del cuerpo social conduce a la identificación del bienestar colectivo como un objetivo que toda la sociedad debe alcanzar. Por tanto, nada impide que una minoría se constituya como vanguardia iluminada para alcanzarla.

Dicha minoría tiene el cometido de educar a la gente, que, a su vez, tendría «aspiraciones secretas» que desconoce; asimismo, ignora los derechos que le han sido negados durante demasiado tiempo. Según esta lógica, no hay conflicto entre la acción política de un grupo de personas iluminadas y la soberanía popular. Al analizar el desarrollo de esta concepción, Talmon afirma que el mesianismo político nació siguiendo la distinción entre la ética y la praxis política establecida en la era moderna. Al igual que en Jouvenel, en *The Origins of Totalitarian Democracy* se afirma que una sociedad no está equilibrada solo si está dotada de los correspondientes pesos y equilibrios institucionales, sino también por un conjunto de reglas y valores —a menudo de origen religioso— compartidos por cada miembro de la misma, independientemente de la clase social a la que pertenezca.

De hecho, aquellos pensadores del siglo XVIII fueron profetas ardientes de la libertad y de los derechos del hombre. Esto es tan evidente que no hay necesidad de mencionarlo. Pero lo que sí es necesario hacer resaltar es la intensa preocupación del siglo XVIII por la idea de la virtud, la que no era otra cosa sino conformidad con el deseado modelo de armonía social. Rehusaron aceptar como inevitable el conflicto entre libertad y virtud. Por el contrario, la ecuación inevitable de la libertad con la virtud y la razón fue uno de los más acariciados artículos de su credo. Cuando la religión secular del siglo XVIII se enfrentó con este conflicto el resultado fue el gran cisma. La democracia liberal, acobardada ante al espectáculo de la fuerza, echó mano de la filosofía del ensayo y error. El mesianismo totalitario, por su parte, se enquistó en una doctrina que les justificaba del uso de la violencia contra los que rehusaban ser libres y virtuosos. (Talmon 1952: 1956, p. 5)

Aquí, la posición de Jouvenel está muy cerca de la de Michael Oakeshott, quien, en varias obras, ha descrito la evolución de la concepción en la que se basan las sociedades políticas europeas desde la Edad Media. En *On Human Conduct* (Oakeshott, 1975), por ejemplo, afirma, como dice repetidamente Jouvenel, que la sociedad medieval se caracteriza por un equilibrio entre el gobierno central, a cargo de la figura del soberano, y las autoridades intermedias. Un cambio en esta perspectiva tiene lugar con el advenimiento de la era moderna, especialmente desde la Revolución Francesa. En *Morality and Politics in Modern Europe* (Oakeshott, 1993), describe este enfoque al determinar el colectivismo como la visión más coherente con el mesianismo político. De hecho, este último ignora la pluralidad y complejidad de la sociedad:

Por política del colectivismo me refiero a una visión del gobierno en la que se cree que su función propia es la imposición sobre los gobernados de un solo patrón de conducta, organizando todas sus actividades de tal manera que se ajusten a este patrón. El colectivismo entiende «gobernar» como la actividad de crear una «comunidad» al determinar un «bien común» entendido no en términos de tolerar las actividades y elecciones de los individuos que componen la sociedad, sino como un patrón integral de conducta impuesto sobre todos los sujetos. (Oakeshott, 1993, p. 892, mi traducción)

### 3. El problema de la comunidad y de la conciencia política

Ahora, podemos aclarar la visión de Jouvenel sobre la relación entre individuo y sociedad. Francesco Raschi explica bien el pensamiento de este autor sobre el individualismo:

Él cree que el individuo, *uti singulo*, es el producto de una abstracción que nada sería sin la contribución fundamental tanto de la familia como de la sociedad. Los grupos, las asociaciones, en este contexto, son, en nuestra opinión, algo más que un instrumento al servicio del individuo. Son formaciones sociales, para usar un término muy querido en el pluralismo de la matriz católica, absolutamente naturales y, también, esenciales en el desarrollo de la vida social, que siempre es una relación entre las personas. (Raschi, 2008, p. 63, mi traducción)

Para Jouvenel, la familia es la base en la que se funda una sociedad. Es el contexto comunitario con el que el hombre entra en contacto por primera vez. Una vez más, Jouvenel aparece en la línea de una tradición política comunitaria, aunque no organizadora ni estatista.

La posición de Jouvenel puede compararse con la de Robert Filmer en la obra *Patriarcha* (Filmer, 1680). Su objetivo es justificar la monarquía. Al comienzo de la civilización, los pueblos que más tarde se dispersarían estaban unidos en una gran comunidad que consideraba a Adán como el patriarca. La figura de Adán permitió justificar la estructura monárquica de la sociedad. La sociedad es como una asociación de familias. Asimismo, señala dos posibles interpretaciones sobre el nacimiento de las naciones. La primera considera que las sociedades antiguas siempre han sido gobernadas por los miembros más ancianos. Con la evolución de la sociedad y con la transformación de estas últimas en naciones reales, estos se convirtieron en soberanos.

De esta familia ampliada se puede pasar a la sociedad política por el mismo procedimiento de generación, teniendo en cuenta que las familias se engendran como los individuos, llegándose a la constitución de una familia de familias presidida por una especie de «padre de los padres». (Jouvenel, 1998, p. 123)

Además, Jouvenel examina otra interpretación, más cercana a una concepción «colegial» de la génesis de la sociedad. Esta no se habría formado teniendo en la base de su árbol genealógico un pequeño grupo de patriarcas, cuyos descendientes se convierten por derecho en soberanos, sino que ocurrió de otro modo: los reinos de la antigüedad habrían surgido por la unión y contaminación de varias familias primigenias que habrían convenido como finalidad la coincidencia de su propio bienestar con el de toda la comunidad. «O bien, por el contrario, se supone que los jefes de familias patriarcales se reúnen en pie de igualdad y se asocian voluntariamente». (Jouvenel, 1998, p. 123)

Según se apoye la primera o la segunda hipótesis, estaremos ante una monarquía o una concepción aristocrática de las sociedades antiguas. El concepto de Jouvenel es un intento de combinar los dos conceptos. Ninguna monarquía ha funcionado sin una clase aristocrática eficiente capaz de juzgar las elecciones políticas del soberano.

Así, pues, la sociedad habría conocido dos grados de autoridad de carácter muy diferente. Por una parte, el jefe de familia que ejerce el mando más autoritario sobre todo lo que afecta al conjunto familiar. Por otra parte, los jefes de familia que se reúnen para tomar decisiones colectivas, pero que no se sienten ligados sino por su propio consentimiento ni se someten a otra voluntad que la expresada en común, voluntad que hacen que acaten todos los que de ellos dependen, los cuales tampoco reconocen ninguna otra ley o autoridad. (Jouvenel, 1998, p. 123-124)

Sin embargo, este concepto se aplica a las sociedades premodernas ya establecidas. Jouvenel se propone analizar los mecanismos que hacen que una sociedad sea cohesiva en las etapas iniciales de su formación. Por eso, es necesaria una nueva teoría.

El grupo humano reacciona a todos los peligros y a todos los temores exactamente igual que las bestias, apretujándose, apelonándose para sentir su propio calor. Encuentra en la masa el principio de la fuerza y la seguridad individuales. Por ello, lejos de adherirse libremente al grupo, el hombre no existe sino en y por el grupo. Por eso el destierro es el peor de todos los castigos, puesto que lo deja sin hermanos, sin defensa, a merced de los hombres y de las bestias. (Jouvenel, 1998, p. 128)

La naturaleza del hombre es de tipo comunitario. Cada grupo social se consolida sobre la base de un instinto gregario, que es la premisa de la autoconservación. No es casual que las personas, en situaciones peligrosas, tiendan a reagruparse y ganar fuerza entre sí. Por ello, Jouvenel señala que el hombre es un animal comunitario, pero no democrático: su tendencia a estar en un grupo no se traduce necesariamente en la capacidad de tomar decisiones racionales o por el «bien común». Como ya hemos dicho, el conocimiento del bien común pertenece al soberano, mientras que solo un pequeño grupo de personas puede decidir racionalmente. Pueden ser los aristócratas en tiempos feudales o algunos parlamentarios o técnicos en las sociedades democráticas modernas. Pero lo cierto es que Jouvenel no cree en la existencia de una «inteligencia colectiva» que involucre a una sociedad compleja como la de un Estado nacional, en oposición a algunas teorías políticas que han surgido en los últimos años (Landemore, 2012).

De hecho, con el nacimiento de sociedades complejas, que con el tiempo irían haciéndose cada vez más grandes hasta alcanzar dimensiones como, por ejemplo, la de los imperios romano, germánico y carolingio, la importancia de las instituciones se hace cada vez más relevante.

Según Huntington (1968), esta creciente complejidad hace que la presencia coagulante de las instituciones centrales sea cada vez más necesaria. El gobernante medieval, con la ayuda de instituciones intermedias, podría gobernar entidades políticas cada vez más complejas, dada su capacidad cohesiva.

Entre la cultura de la sociedad y las instituciones de la política hay una relación dialéctica. La comunidad, observa de Jouvenel, es «la institucionalización de la confianza», y la «función esencial de las autoridades públicas» consiste en «acrecer la confianza mutua que existe en lo más íntimo del conjunto social». A la inversa, la falta de confianza en la cultura de la sociedad crea tremendos obstáculos para la formación de instituciones públicas. Las sociedades carentes de un gobierno estable y eficaz tienen asimismo deficiencias en lo referente a confianza mutua entre sus ciudadanos, a la lealtad hacia los intereses nacionales y públicos, y a sus aptitudes y capacidad organizativa. Se dice a menudo que sus culturas políticas están marcadas por la sospecha, los celos y la hostilidad latente o manifiesta contra cualquiera que no sea miembro de la familia, la aldea o, en otros casos, la tribu. (Huntington, 1968, p. 36)

Esta desconfianza es, por lo tanto, uno de los elementos centrales que causan el declive de una sociedad. Según Jouvenel, la progresiva insatisfacción lleva a los ciudadanos a querer confiar en el poder carismático de una persona. Así nace el principado.

Por lo tanto, podemos ver cómo el hombre, considerado en su individualidad, no es simplemente una isla (Jouvenel, 1955, p. 313).

Y no solo eso. Según Jouvenel, es un error tratar de defender al individuo como una entidad separada de la sociedad en la que vive. De hecho, en la vida del hombre «no hay un espacio reservado en el cual el hombre tenga el privilegio de actuar arbitrariamente, pues el sentido de obligación pesa sobre él en todo momento y en todas las cosas» (Jouvenel, 1955, p. 329).

El hombre es esencialmente un heredero que entra en posesión de la herencia acumulada por las generaciones, y toma asiento como socio

en una asociación muy rica. ¡Qué ceguera y qué presunción necesita el individuo para no reconocer que depende del patrimonio y de la asociación constituida, para no reconocer qué miserable sería en todos los aspectos si no participara de este capital y de esta organización, qué poco depende ella de su débil contribución y qué ampliamente depende él de ella! (Jouvenel, 1957, pp. 459-460)

Jouvenel parece estar cerca del concepto católico de pluralismo también en lo referente al papel del conflicto en una sociedad. Es propio de la sociedad moderna el encuentro de diferentes puntos de vista y de distintas orientaciones culturales, filosóficas y religiosas. Según el pensamiento liberal-democrático, esta dialéctica bajo el signo del respeto mutuo solo puede ser fecunda. Jouvenel, al compartir este enfoque, tiende a subrayar repetidamente el riesgo de una desviación «relativista» que puede cuestionar, en una discusión, incluso los puntos más básicos de comprensión. En la perspectiva de Jouvenel, la libertad de opinión debe tener como objetivo el intento de encontrar una convergencia que tenga como base la confianza en la voluntad de los hombres para encontrar un punto de equilibrio entre las diferentes posiciones. Obviamente, él se da cuenta de que en democracia vale el principio según el cual, quien tenga una idea en la que se reconozca la mayoría de los ciudadanos tiene derecho a gobernar. Pero Jouvenel no pretende reducir la democracia a la simple elección de opiniones diferentes, pues declara que el régimen verdaderamente democrático es aquel en el que se afirma constantemente el diálogo entre representantes de opiniones distintas. La ausencia de un diálogo efectivo es lo que hace que las democracias contemporáneas sean falsas, puesto que la mayoría casi nunca afronta a la minoría para encontrar un acuerdo.

La libertad de opinión anima lo que se denomina la dialéctica de la democracia. De la libre concurrencia de las opiniones se deriva y ordena una opinión mayoritaria. Pero su mandato no podrá nunca entorpecer el juego de la libertad de opinión que se prosiga y desemboque en una opinión mayoritaria diferente, que a su vez domina. Interrumpido este proceso: saldréis inmediatamente del régimen de libertad. La opinión mayoritaria obtiene su autoridad de la mayoría solamente, pero de la mayoría formada en un clima de libertad de opinión. (Jouvenel, 1957, pp. 485-486)

Jouvenel reclama la presencia de la religión en la esfera pública, convencido de que la secularización ha sido una de las razones que ha provocado el advenimiento de un poder despótico. De hecho, son las creencias religiosas las que impiden que el relativismo contamine la discusión pública. Si este elemento falla, se abre el camino a la dictadura de la mayoría y al poder excesivo del estado. De hecho, Jouvenel afirma:

En cuanto a nosotros, nos basta haber hecho ver que la confianza mostrada en la selección natural de lo justo y lo verdadero están estrechamente vinculadas a la idea de la razón natural, a la idea de una participación humana en la esencia divina. No creyendo en la cual, se derrumba todo el edificio. (Jouvenel, 1957, p. 516)

Como ya hemos dicho, Jouvenel muestra una visión cercana a la concepción pluralista de la cultura católica, porque resalta cómo en la Edad Media el poder se vio frenado no solo por la aristocracia, sino también por las creencias religiosas y por el papel que la ley natural desempeñaba.

Jouvenel ensalza el orden político medieval, fundado sobre una concepción comunitaria pero no estatalista. De todos modos, hay que decir que de poco sirve añorar épocas históricas pasadas. El pluralismo medieval no se refería a las orientaciones culturales, como en los Estados democráticos liberales modernos, sino a las estructuras económicas y políticas; de hecho, además de las diferentes clases sociales, había un grupo de corporaciones que unía a los trabajadores de un sector productivo determinado.

De todos modos, el pluralismo moderno tiene como ingrediente fundamental la neta separación entre el Estado y la Iglesia, y la autonomía de la sociedad civil de ambos. Pero Jouvenel valora la Edad Media gracias a la presencia de una cultura religiosa común que, independientemente del orden profesional y de la clase de pertenencia, atenuaba cualquier tipo de fricción.

## Referencias

- Aristóteles. (1953). *Metaphysics* (2 volúmenes). W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Carlyle, R. W y Carlyle A. J. (1903-1936). *A History of Political Political Medieval Theory in the West*. Londres: William Blackword and Sons.

- De Waresquiel, E. (2005)- *L'histoire à rebrousse-poil. Les élites, la Restauration, la Révolution*. Paris: Fayard.
- Jouvenel, B. de. (198). *Sobre el Poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid: Unión Editorial.
- Jouvenel, B. de. (1957). *La soberanía*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A.
- Filmer, R. (1680). *Patriarcha, Or the Natural Power of the Kings*. Londres: Richard Chiswell.
- Frazer, J (1905). *Lectures on the Early History of Kingship*. Londres: MacMillan.
- Gierke, O. (1902). *Das Wesen der menschlichen Verbände*. Leipzig: Dunc-ker & Humblot.
- Huntington, S. P. (1991). *El orden político en las sociedades en cambio*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Landemore, H. (2012). *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Necker, J. (1792). *Du pouvoir exécutif dans les grands Etats*. Plassan: Paris.
- Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.
- Oakeshott, M. (1993). *Morality and Politics in Modern Europe*. New Heaven y Londres: Yale University Press.
- Raschi, F. (2008). *Autorità e potere. Il pensiero politico di Bertrand de Jouvenel*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Ratzinger, J. (1985). *Informe sobre la fe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Talmon L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Madrid: Aguilar.

# LIBERTAD DE LAS CONCIENCIAS

Defensa contra cualquier  
tipo de tiranía

Miguel Foronda

***Resumen:** El ser humano es capaz de elegir comportamientos adecuados a la realidad que se le presenta, pues tiene una herramienta cognoscitiva llamada conciencia que le permite discernir y elegir las acciones para responder a Dios y a las personas. Es un imperativo de la actuación ser coherente en la práctica con el juicio de conciencia hecho después de la deliberación. Es injusta cualquier medida coercitiva para que el ser humano actúe de otra manera.*

## La libertad de las conciencias

En el año 399 a. C., se lleva a cabo un juicio en Atenas que sigue ocupando la mente y el tiempo de muchas personas por la luz que aporta sobre la vida en comunidad y la vida personal. Platón narra el diálogo que tuvieron los dirigentes de Atenas con Sócrates en el juicio que se celebra con ocasión de las acusaciones que llovían de la boca de los detractores de Sócrates sobre este último. En síntesis, a Sócrates se le acusa de: investigar las cosas subterráneas y celestes, no creer en los dioses y corromper a los jóvenes. Es evidente que, para la sociedad griega de aquel momento, este tipo de comportamiento no debería practicarlo ningún ciudadano griego.

Entre todos los argumentos que Sócrates utiliza en su defensa, hay uno que interesa para la finalidad del estudio: «Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente,



pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo» (Platón, García Gual y Alegre, 2011). A diferencia de quienes lo acusan, Sócrates entiende que no ha hecho ninguna acción digna de castigo. ¿Cómo es posible que un hombre tenga la capacidad de discrepar con lo establecido por la autoridad?

El resultado del juicio se conoce ampliamente; Sócrates es condenado a muerte y bebe la cicuta.

A partir del drama que vive Sócrates, se tratarán de responder algunas preguntas: ¿puede una autoridad civil exigir una acción positiva en contra de las creencias personales de culto a Dios o del respeto debido a las personas? ¿Es un deber de la persona seguir el juicio de la conciencia? ¿Qué une el juicio de conciencia con la ley?

## Capacidad de elegir comportamientos

A lo largo del tiempo, al hombre se le ha exigido, a diferencia del lagarto, que sea responsable de su actuación. Es claro que cuando un león se lanza como león a devorar a un venado, no se le exige que piense mejor sus acciones antes de dejarse llevar por esas feroces tendencias que causarán la extinción de esos inocentes animales; el hombre, que ve tan feroz comportamiento, tiende a admirarlo antes que indignarse por la crueldad con la que se realiza. Si una persona se lanzara de esa manera sobre un venado se le llamaría salvaje o primitivo... que parece bestia. ¿A qué se deberá tal intuición?

Esta exigencia de respuesta, presupone en quien la exige advertir la existencia de un cierto conocimiento de la realidad, y la posibilidad real de elegir entre diversos tipos de comportamientos en la persona a la cual juzga. En los juicios que las personas hacen acerca de ciertos tipos de comportamiento, tienen más benevolencia con los niños que con una persona adulta. Hay cierta percepción de que el niño no es culpable de ciertas acciones -por ejemplo cuando toma algo que no es suyo- por falta de conocimiento o por falta de conciencia del acto que realiza. Cuando no se tiene conocimiento ni conciencia de lo que se realiza, tampoco se pueden elegir los medios -las acciones concretas- para responder a un tipo de realidad.

Sin el conocimiento y la conciencia de acciones, la exigencia de responder a diversos tipos de situaciones que se presentan en la

vida cotidiana de una persona sería irrazonable. Por ejemplo, una persona mayor se sube al autobús con una bolsa pesada, observa atentamente y no encuentra ningún asiento donde sentarse. Se resigna y se queda de pie en el pasillo frente a un joven con audífonos. ¿Qué comportamiento se esperaría del joven? Parece ser que una respuesta satisfactoria generalmente aceptada ante esta situación sería que el joven se levante y le ceda el lugar a la persona mayor. La exigencia de este comportamiento sería poco razonable si no se tuviera ni el conocimiento de la circunstancia ni la capacidad de elegir las acciones ante ella.

Todo este conjunto de acciones que se necesitan y se presuponen para poder hablar de una respuesta es a lo que se le llama vida interior. Es esta vida la que hace de cierta manera impredecible la actuación de los seres humanos.

En 2015, en los Estados Unidos se llevó a cabo un juicio en el que se acusaba a Eddie Routh de haber matado a Chris Kyle, el más notorio francotirador que han tenido los norteamericanos. El hecho sucede en Texas, en el lugar de entrenamiento de Kyle y Routh. Kyle, después de regresar de Irak, funda una asociación para ayudar a excombatientes a superar el trauma de la guerra. Routh pertenece a la asociación de Kyle. Un día que salían a entrenar Routh le dispara a Kyle y a otro soldado, huye de la escena del crimen en el carro de Kyle. Routh fue condenado a cadena perpetua por el asesinato. Lo interesante del juicio de Routh fue la argumentación de la defensa para evitar la cadena perpetua. Argumenta que estaba afectado profundamente por la guerra, lo que provocó daños en la psique. En este estado de cosas, los actos que realiza Routh no son del todo deliberados ni consentidos, sino movidos por la afección de la psique. Aunque sigue siendo un homicidio, la culpabilidad disminuye o incluso puede llegar a ser nula. Es claro que se dan este tipo de disquisiciones, porque el hombre es consciente de realizar actos que preceden a la ejecución de la acción, en este caso el homicidio; son completamente internos, no son accesibles a los ojos de un tercero; no por esta circunstancia dejan de existir. La vida interior es una especie de santuario. Se le llama vida, pues, como dice Aristóteles, la vida está en el movimiento.

Otro ejemplo que manifiesta la elección de comportamiento es el caso de la mentira. Para poder ejercer esta acción, es necesario suponer que la persona que la realiza es consciente del conocimiento que tiene de cierta realidad. Sin este supuesto, es imposible decir

que alguien miente; se le podría llamar ignorante a una persona cuando lo que dice no se adecúa con la realidad conocida, pero en ningún caso mentiroso, pues es imposible la mentira, sin el supuesto de que *conozco que conozco*. La actuación en un teatro es un tipo de mentira, pues esconde el verdadero estado de ánimo personal y lo cambia por el del personaje a quien representa. No es un engaño, porque en una obra de teatro se sabe que los personajes actúan, pero no deja de ser mentira. Esto sería imposible si el hombre no fuera capaz de distinguir entre personaje representado y la circunstancia real existencial de su persona, esta distinción se les oculta a las personas que ven desde fuera, quienes la suponen, no la conocen.

## La vida interior y la acción

Por la vida interior con la que cuenta la persona humana –actos que se ocultan a los demás–, el tiempo humano no solo se resume en una sucesión de actividades externas. La actividad externa se suspende durante no poco tiempo para ejecutar acciones que pertenecen al ámbito de la vida interior.

En el mundo humano hay muchos lugares, incluso instituciones, que se dedican a promover este tipo de actividad. La universidad es una institución milenaria en la que la mayor parte de acciones que realizan los que la constituyen, profesores y alumnos, son de carácter interno. Las bibliotecas son lugares donde una buena parte del mobiliario consiste en estanterías llenas de libros de todo tipo, manifestaciones de la riqueza de la vida intelectual de la persona humana, y trabajos de investigación; la otra parte consiste en personas en silencio que dedican mucho tiempo del día, a veces parte de la noche, a entablar un diálogo interno con algún autor, esperando que la inteligencia en ese ambiente logre hacer su tarea. Hay lugares que fueron construidos explícitamente para lograr que la persona humana se retire para la consideración silenciosa de la vida, sin distracciones externas. Según el parecer de muchas personas, el mundo moderno está lleno de exigencias externas que logran que el cuerpo esté en perpetuo estado de alerta y en la necesidad de acudir a los gimnasios que promueven la relajación mental a través del yoga para poder tomar mejores decisiones, etc.

En estas acciones internas es en las que se resuelve la vida humana. Es en el silencio donde las personas toman las decisiones

más importantes de sus vidas: la persona que piensa en la carrera que estudiará y la persona que piensa si se casará o no. Estas personas deliberan en el silencio exterior, pues el ruido distrae la atención, y abre la posibilidad del error en la decisión.

Pero el hombre no es un átomo solitario que solo se comunica con el exterior por las leyes de la física y de la química. A partir de su actividad interior, ejecuta acciones que producen efectos internos, que lo moldean, y externos, que moldean el espacio y el tiempo, la circunstancia en la que se desarrolla.

El 6 y 9 de agosto de 1945, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, toma la decisión de lanzar dos bombas atómicas, la primera sobre Hiroshima y la segunda sobre Nagasaki. Claramente, esta acción modificó la circunstancia del Japón, como también afectó internamente a quienes la lanzaron –muchas veces sufren de traumas de guerra. Como era de esperar, le pidieron al presidente que justificara su actuación, es decir, acudir a sus acciones internas para explicar las externas. El interrogado responde: «La usamos para acortar la agonía de la guerra, para salvar las vidas de miles y miles de jóvenes estadounidenses». Si las acciones humanas solo afectaran a quien las ejecuta, no tendría sentido justificar la acción, pues no habría nadie a quién rendir cuentas. Pero sucede que otras personas son afectadas por la acción realizada. En la justificación del presidente Truman, la razón fundamental del asesinato de miles de personas fue el resguardo de otras miles.

## ¿Ante quién se deben justificar las respuestas que se le dan a las personas?

Aristóteles dice en el libro «La Política» que el ser humano es social por naturaleza. Esta afirmación no ha de entenderse como que el hombre deba reunirse en sociedad por exigencia de ciertas tendencias, sino como que el ser humano no es un verso suelto, la sociedad es constitutiva de su humanidad. No se entiende un ser humano en solitario.

En el libro «Oliver Twist», Charles Dickens pone de manifiesto esta realidad. De una parte, la madre que se muere al dar a luz a Oliver –previamente abandonada por el esposo–, de otra, el orfanato donde Oliver se cría. Desde la concepción, el ser humano está ligado a relaciones, pues es necesario que un varón ponga el germen de la vida en el vientre de una mujer para que sea posible

una nueva vida. A la relación que se genera de esta realidad se le llama paternidad y maternidad. A la criatura que nace de ese acontecimiento se le conoce como hijo. Luego comienza la crianza, la enseñanza de cómo vivir en el mundo. En el caso de Oliver, se da en un orfanato, en el caso de muchos otros, en la calidez de un hogar.

Conforme la nueva criatura crece, va ampliando su círculo de relaciones, unas más cercanas que otras. Dentro de las lejanas, habrá hombres que lo único que los une con otros es la humanidad que comporten. Dentro de esta gama de relaciones, hay ciertas acciones que se consideran no debidas –que no se les deben hacer a otras personas– pues introducirían en la sociedad una división. Un ejemplo de ello es el robo.

Es claro que el perro que come una manzana de la mesa del vecino no es sometido a un juicio por robo. Si una persona tomara la manzana, seguro que, por lo menos, consigue unas cuantas palabras malsonantes.

Los hombres, como hacían notar los griegos, son los seres capaces de tener. La palabra *mío* aparece sobre la Tierra y con ello la noción de propiedad. Como es lógico, con la noción de propiedad comienza la noción de robo, si no hay *mío* tampoco hay robo. La conciencia de que puedo *tener* cosas hace que pueda preguntar por la pertenencia de ciertas cosas.

Una persona de treinta y tres años contaba en una ocasión que la primera vez que cayó en cuenta de que robaba fue cuando tomó la billetera de su padre y sacó veinte quetzales sin que se diera cuenta. Los escalofríos que le precedieron y la carga psicológica de culpa que le siguieron, narra la persona, fueron los primeros acusadores del robo. Claro está, que para saber que robaba, lo primero que tuvo que saber fue que lo que tomó, no era suyo.

Este conjunto de relaciones hace que ante los primeros que haya que justificarse sea ante quienes se ofendió con la acción. El vivir en sociedad hace que se tenga que dar cuenta de ciertas acciones, pues perturban el orden y engendran división.

## El imperativo de la actuación: seguir el juicio de conciencia

Además de ponerle nombre a la acción que se practica y de juzgar su actuación ante una comunidad, el hombre juzga sobre

la maldad o sobre la bondad de las acciones que realiza. A este tipo de juicios, el hombre les suele llamar juicios morales. Y a la instancia cognoscitiva de quien juzga, se le suele llamar conciencia moral. Es este juicio interno que el hombre, por su dignidad, ha de seguir en su actuación moral. El profesor Ratzinger escribe en el artículo intitulado *Verdad y Conciencia* lo siguiente: «Está fuera de discusión que se debe seguir siempre un claro dictamen de la conciencia, o por lo menos que no se puede nunca ir en contra de él» (Ratzinger, 2005).

Fray Luis de León cita en el libro intitulado «Guía de pecadores» unas letras de Séneca:

¿Qué aprovecha esconderse y huir de los ojos y oídos de los hombres? La buena conciencia llama por testigos a todo el mundo, pero la mala, aunque esté en la soledad, está solícita y congojosa. Si es bueno lo que haces, sépanlo todos; si es malo, ¿qué hace al caso que no lo sepan los otros, si lo sabes tú? ¡Oh miserable de ti si desprecias ese testigo, pues es cierto que la propia conciencia vale, como dicen, por mil testigos! (*Obras Completas de Fray Luis de Granada*, 1902).

El catecismo de la Iglesia hablando de la conciencia dice:

En lo más profundo de su conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal (...) El hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón (...) La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella (GS 16, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993).

Desde el punto de vista subjetivo, el hombre, como se vio, ha de seguir el juicio de la conciencia, pero esto no quiere decir que el actuante no se pueda equivocar, pues cabe la posibilidad del error:

Pero es una cuestión enteramente diversa si el juicio de la conciencia o lo que uno toma por tal tiene siempre la razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, ello significaría que no existe ninguna verdad, al menos en materia de moral y de religión, o sea en el ámbito de los fundamentos verdaderos y propios de nuestra existencia. Puesto que los juicios de conciencia se contradicen, no habría más que una

verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No existiría ninguna puerta ni ninguna ventana que condujera del sujeto al mundo circunstante y a la comunión de los hombres. El que tiene el valor de llevar esta concepción a sus últimas consecuencias llega, por tanto, a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos dictámenes de nuestra conciencia, en realidad no son otra cosa que reflejos de las condiciones sociales. Esto debería conducir a la convicción de que la contraposición entre libertad y autoridad deja a un lado algo: que debe existir algo más profundo, si se quiere que la libertad, y por tanto la humanidad, tengan sentido (Ratzinger, 2005).

## ¿Cómo conjugar la conciencia con la autoridad?

La única manera posible de conjugarlas es precisamente la certeza de que la verdad precede a ambas. Es decir, lo que se susurra en los oídos de la autoridad y lo que se susurra en los oídos de la intimidad es lo mismo. Es además la única manera de afirmar que existe la posibilidad de conciencia errónea. Como apunta el profesor Ratzinger:

Me parece que es posible encontrar en la Historia del Pensamiento un adecuado paralelo en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se somete[n] a prueba las dos posturas fundamentales: la confianza en la posibilidad de que el hombre conozca la verdad, por una parte, y, por otra, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí [sic] mismo los criterios de su vida. El hecho de que Sócrates, un pagano, pudiera convertirse en cierto sentido en el profeta de Jesucristo tiene su justificación, a mi entender, precisamente en esta cuestión fundamental. Ello supone que a la manera de filosofar inspirada en él se le ha concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que se ha constituido en forma adecuada para el logos cristiano, ya que se trata de una liberación mediante la verdad y para la verdad (Ratzinger, 2005).

En la novela renombrada del escritor ruso Dostoievski, se pone de manifiesto de una manera viva esta aparente dicotomía. Ras-kolnikov enfurecido con la situación vital en que se encuentra, ha de acudir a la casa de empeño que atiende Alena Ivanovna, quien le despierta un odio feroz, pues le parece que comete injusticia, es usurera. Rodia piensa que puede tomar la justicia por su mano, que es posible superar el imperativo de la conciencia de «no ma-

tar», que la causa lo amerita. Comete el asesinato. La conciencia no lo deja, declara su culpa y acepta su pena.

Es decir, que, para Dostoievski, la conciencia no la crea el hombre con la subjetividad, es algo que le precede y le anuncia la maldad. Es aquello que permite que se pueda hablar de unidad entre los hombres.

## A la autoridad civil no le es lícito obligar a un individuo a ejecutar acciones en contra de su conciencia

Cuando la autoridad civil obliga a actuar de cierta manera, en contra de la conciencia de los individuos generalmente se producen injusticias. Un caso patético de este abuso fue el infringido por los griegos a los Macabeos:

Poco tiempo después, el rey envió a un consejero ateniense para que obligara a los judíos a abandonar las costumbres de sus padres y a no vivir conforme a las leyes de Dios; a profanar el Templo de Jerusalén, dedicándolo a Júpiter Olímpico, y a dedicar el del monte Garizim a Júpiter Hospitalario, conforme a la idiosincrasia de los habitantes de aquel lugar. Este recrudecimiento del mal se hacía penoso e insoportable para todos. El Templo se llenó del desenfreno y las orgías de los paganos, que se divertían con prostitutas y tenían relaciones con mujeres en los atrios sagrados, e incluso, introducían allí objetos prohibidos. El altar estaba repleto de ofrendas ilegítimas, proscritas por la Ley. No se podía observar el sábado, y ni siquiera declararse judío. Por el contrario, todos se veían penosamente forzados a participar del banquete ritual con que se conmemoraba cada mes el nacimiento del rey; y cuando llegaban las fiestas dionisiacas, se los obligaba a seguir el cortejo de Dionisios, coronados de guirnaldas. Por instigación de Tolomeo, se publicó un decreto dirigido a las ciudades griegas de los alrededores, obligándolas a que procedieran de la misma manera contra los judíos y los hicieran participar en los banquetes rituales. Además, se ordenaba degollar a los que rehusaran adoptar las costumbres griegas. Todo esto hacía prever la inminente calamidad. Dos mujeres fueron delatadas por haber circuncidado a sus hijos, y después de hacerlas pasear públicamente por la ciudad con sus niños colgados del pecho, las precipitaron desde lo alto de la muralla (*Biblia de Jerusalén*, 2009).

En un caso más reciente en abril de 2014, en la ciudad de Génova, el médico Salvatore Felis, que laboraba en el hospital San Martino, se negó a realizar la ecografía que manifestaba si la pastilla abortiva había logrado el efecto en una joven. La joven que se practicó el aborto denunció al médico ante los tribunales de su región. Según los jueces que estudiaron el caso, no valen las convicciones éticas del médico; condenaron al médico a nueve meses de prisión.

En Estados Unidos, el panadero Jack Phillips se negó a vender un pastel de bodas a una pareja homosexual. La pareja homosexual denunció al pastelero ante los tribunales de Colorado; el tribunal dio la razón a la pareja homosexual y sancionó a Phillips.

La mayor parte de veces que la libertad de las conciencias se ve transgredida se trata de un abuso de poder, pues se obliga a ejecutar acciones en contra de Dios y de las otras personas que, en las convicciones del sujeto que actúa, no deberían ser ejecutadas.

## Conclusión

La acción práctica del ser humano tiene un papel fundamental en la vida en sociedad, por una parte, porque el ser humano no está determinado a actuar de alguna manera concreta y, por otra, porque tiene que conjugar su actuación con la de otros seres humanos, sus iguales. En esta tarea, la vida interior cumple un papel nuclear, en el espacio y tiempo de la persona humana, para la elección de los comportamientos. Es precisamente en la intimidad de la persona donde resuena la voz de la conciencia, que es la pregonera de la bondad o maldad de sus acciones. Esta luz, cuando se le atiende y se tiene la intención de descubrir la verdad, ilumina lo adecuado o no de ciertas actuaciones cuando se trata de la relación entre los hombres, sus iguales. Esta luz es lo que une a los seres humanos, pues no es fruto de la sociedad, ni de un querer subjetivo del hombre. Es la que, manifestada en leyes, resguarda la autoridad civil y por ello esta no está legitimada para actuar en contra de ella, ni pretender que los individuos a los que gobierna ejecuten acciones en contra de ella. Cuando la autoridad civil abusa del poder y obliga a ese tipo de actuaciones, comete una injusticia y afecta de mala manera la vida en sociedad.

## Referencias

*Biblia de Jerusalén.* (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.

*Catecismo de la Iglesia Católica.* (1993). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.

*Obras Completas de Fray Luis de Granada.* (1902) (Edición Crítica y Completa por Fr. Justo Cuervo Arango). Valladolid: Andrés Martín.

Platón, García Gual, C. y Alegre, A. (2011). *Diálogos.* Madrid: Gredos.

Ratzinger, J. C. (2005). Conciencia y Verdad. *Humanitas (07172168)*, 135-152.



# LIBERTAD DE CONCIENCIA Y ESTADO LAICO EN LA HISTORIA CONSTITUCIONAL DE GUATEMALA

Juan Pablo Gramajo Castro

***Resumen:** Este trabajo expone el desarrollo de preceptos e instituciones relacionados con la libertad de conciencia y la laicidad del Estado, a través de los documentos constitucionales de Guatemala. Para brindar contexto, también se refiere –en líneas generales– a los sucesos que han marcado la historia nacional, las corrientes políticas o ideológicas detrás de ellos, y las discusiones que todo ello suscita hasta nuestros días. Se comenta brevemente sobre el estado actual del derecho constitucional guatemalteco y los aportes que la filosofía del derecho puede brindarle. Pretende sugerir diversas líneas de reflexión que, a criterio del autor, ameritan desarrollo más allá de este sucinto recorrido.*

## Introducción y concepto

La libertad de conciencia es reconocida como un derecho fundamental en diversos tratados internacionales y constituciones nacionales. Su concepto y desarrollo histórico van ligados a los del Estado laico, ambos objeto de intensa discusión en la vida pública hasta hoy. Históricamente, los Estados evolucionaron desde la adopción de una religión oficial –prohibiendo otras– hasta admitir y tutelar la libertad de conciencia. El derecho se ocupó primero de las relaciones entre la comunidad política y la religiosa y, modernamente, de la libertad individual religiosa y de conciencia (Huaco, 2014, p. 291). Lo primero incluye aspectos como: capacidad jurídica patrimonial de las iglesias, libertad de asociación concretada en



organizaciones religiosas, educación pública, derechos cívicos y políticos de ministros de culto, etc. Lo segundo se relaciona con otros derechos fundamentales como la libertad de asociación, de reunión y de manifestación, de emisión del pensamiento, etc. En algunos temas es difícil distinguir entre –o confluyen– aspectos de libertad religiosa individual y de relaciones Estado-religión.

En lo individual se habla primero de libertad *de religión*, enfocada como libre adopción de una u otra, pero implícitamente suponiendo la religiosidad. Decir libertad *de culto* enfatiza la posibilidad de ejercer ritos o ceremonias en privado o en público (con diversas configuraciones históricas de cada ámbito). La libertad *de conciencia* es más amplia: no presupone la religiosidad, sino la libertad de creer o no creer, de modificar o abandonar las creencias, con sus consecuencias públicas o sociales. Hoy estos términos se usan prácticamente como sinónimos:

la libertad de religión es la libertad de profesar o no profesar una religión, entendida esta como la relación del hombre con lo divino (no necesariamente con un dios personal, sino con *lo divino* que es una relación con la trascendencia) de la cual se desprenden determinadas convicciones éticas, opiniones, creencias y observancias religiosas las cuales se exteriorizan positivamente a través de la libre manifestación individual o colectiva, pública o privada, a través de diversas concreciones particulares. El bien protegido de dicha libertad no es precisamente la religión sino la libertad humana ejercida en sentido religioso, la cual merece protección y promoción para su pleno goce y ejercicio (Huaco, 2014, p. 295).

Podemos complementar esta definición jurídica con lo declarado por el Concilio Vaticano II:

la libertad religiosa (...) consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, (...) de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. (...) el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana (*Dignitatis humanae*, n.º 2).

Este trabajo resume el desarrollo de estos temas a través de los textos constitucionales que formalmente han regido al país. Haremos breves referencias al contexto histórico o de pensamiento político que acompañó a cada uno, aunque sin la profundidad y desarrollo que merecen. Tampoco abordaremos la expresión real, social o cultural que ello tuvo en cada época, tema adicional que conviene estudiar detenidamente, pero que sobrepasa el enfoque y límite de contenido de este escrito.

## Época preindependiente

Las constituciones escritas como instrumentos para organizar políticamente un Estado y establecer garantías o derechos fundamentales para sus habitantes, son un fenómeno relativamente reciente, fruto del «constitucionalismo» inaugurado por las revoluciones americana y francesa (Dippel, 2005; Luján, 2006; León, 2018). La primera que rigió a Guatemala fue la de Bayona (1808), otorgada por José Napoleón al ser puesto como rey de España y de las Indias. Esta, desde su primer artículo, establece el catolicismo como religión del rey y, por tanto, religión oficial de España y sus posesiones, sin permitir «ninguna otra» (artículo 1.º). El rey debía jurar, sobre los Evangelios, «respetar y hacer respetar nuestra santa religión» como primer compromiso del juramento real, anterior a lo que juraba respecto de la Constitución, integridad e independencia territorial, derechos individuales, etc. (artículo 6.º).

La Constitución de Cádiz (1812), aunque célebre por incorporar ideas liberales a su modelo de monarquía constitucional, mantiene el catolicismo como religión nacional, declarándola «única verdadera», obligando a la Nación a protegerla y prohibiendo el ejercicio de cualquier otra (artículo 12). La Constitución disponía que los diputados, el rey y el príncipe de Asturias, solemne y formalmente juraran defender y conservar la religión católica, sin admitir ninguna otra. También en la fórmula de sus respectivos juramentos, esta obligación es la primera, precediendo a las relativas a la Constitución, el territorio, los derechos, las leyes, etc. (artículos 117, 173, 212). Asimismo, dispone que la enseñanza primaria incluya «el catecismo de la religión católica» (artículo 366). Permitía que los electores de partido y diputados de cortes fueran del Estado seglar o eclesiástico secular (artículos 75, 91).

Guatemala estuvo representada en las Cortes de Cádiz. El Ayuntamiento de la Ciudad dio *instrucciones* a su diputado Antonio Larrazábal, elaboradas por su regidor y decano José María Peinado<sup>1</sup>: fueron el primer proyecto constitucional guatemalteco (León, 2018, p. 170, siguiendo a García Laguardia), primera formulación y punto culminante del liberalismo clásico en la Centroamérica preindependiente (Bonilla, 2015, pp. 42-43; León, 2018, pp. 169-172). Incluyen una Declaración de Derechos del Ciudadano y una propuesta de Constitución. En ellas se declara que «La Religión es el mejor y principal apoyo del Gobierno» (Declaración, artículo 2.º), ser católico es condición para admitir extranjeros al territorio (Declaración, artículo 24), y el catolicismo «subsistirá invariable» en todos los países de la monarquía (Constitución, artículo 1). Incluso, en sus primeros artículos, la propuesta incluía disposiciones sobre la devoción a la Inmaculada Concepción (artículo 2), el patronazgo de santa Teresa de Jesús y del apóstol Santiago (artículo 3), la celebración de concilios (artículos 4, 5, 6).

Fernando VII recuperó el trono, derogando la Constitución de Cádiz (1814). Una revolución lo obligó a ponerla nuevamente en vigor (1820). En Guatemala, el capitán general Carlos Urrutia y Montoya respetó las libertades reconocidas en ella: la libertad de imprenta y de asociación favorecieron la difusión de ideas independentistas y políticas que, junto a otros factores, llevarían a la declaración de independencia de Centroamérica (León, 2018, pp. 185-193).

## De la independencia a la República de Guatemala

La independencia de Centroamérica fue un proceso liderado por minorías urbanas; cada sector involucrado la concebía de manera distinta y esperaba de ella distintos frutos (Luján, 1994). Sin embargo, es, en cierto sentido, el inicio de la historia constitucional guatemalteca (León, 2018, pp. 209-233). El Acta de Independencia (1821) fue un documento de transacción entre opciones distintas y hasta contrarias (Luján, 1994, p. 36; León, 2018, p. 193). Dispone que la religión católica «se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos,

---

<sup>1</sup> Versión digital de la edición de 1811: <https://goo.gl/cwov9G> (31/7/18).

seculares y regulares, y protegiéndoles en sus personas y propiedades» (numeral 10), que las autoridades religiosas «exhorten a la fraternidad y concordia» para evitar desórdenes populares (numeral 11), y que estas presten el juramento de independencia (numeral 14). Luego de la breve anexión a México, Centroamérica estableció Bases Constitucionales (1823), fijando el catolicismo como religión oficial «con exclusión del ejercicio público de cualquier otra» (artículo 4.º). Lo mismo dispuso la Constitución de la República Federal de Centroamérica (1824) (artículo 11) y la Constitución Política del Estado de Guatemala (1825) (artículo 45). En la Constitución Federal, los miembros del Poder Legislativo podían ser del Estado eclesiástico secular (artículo 61), aunque el presidente, vicepresidente e integrantes de la Suprema Corte de Justicia debían ser seculares (artículos 110, 133). La Constitución del Estado exigía que fueran seculares los miembros del Consejo Representativo, jefe y segundo jefe del Estado y magistrados de la Corte Superior de Justicia (artículos 117, 136, 206), no así los miembros de la Asamblea Legislativa (artículo 80).

Un primer cambio significativo ocurrió en 1835, mediante reformas a la Constitución Federal. El artículo 11 pasó a establecer: «Los habitantes de la República pueden adorar a Dios según su conciencia. El Gobierno general les protege en la libertad del culto religioso, mas los Estados cuidarán de la actual religión de sus pueblos y mantendrán todo culto en armonía con las leyes». Aún así, los miembros de la Cámara de Representantes podían ser del Estado eclesiástico, aunque el presidente, vicepresidente y miembros de la Suprema Corte debían ser seculares (artículos 70, 105, 138). El cambio sobre libertad de culto se produjo a raíz del predominio obtenido en la guerra civil de 1826-29 por la corriente política que incluyó a Mariano Gálvez, Francisco Morazán y José Francisco Barrundia, en la época y tradicionalmente llamados «liberales». En opinión de Avendaño (2009, pp. 201-202), con estas reformas «el grupo liberal guatemalteco impuso su visión sobre la forma de gobernarse». Sin embargo, según Bonilla:

Un análisis minucioso fundamentado en conceptos de filosofía permite concluir que el impropiaamente llamado partido *servil* [conservador] era el genuino partido liberal republicano, heredero de la tradición de las *Instrucciones* de José María Peinado, mientras que Barrundia no era liberal, sino un republicano clásico con trazos absolutistas (...). Forjó una alianza política con Mariano Gálvez, máximo exponente

del absolutismo ilustrado luego de la Independencia. (...) Las armas de Francisco Morazán le dieron, en última instancia, la victoria al absolutismo ilustrado (...) Lo que ha dado en llamarse liberalismo (...) no fue más que un nuevo absolutismo ilustrado con ropaje liberal y republicano. Mariano Gálvez, Francisco Morazán y José Francisco Barrundia pasaron por alto que, al quedarse sin oposición, sembraban el germen de su colosal derrota en 1838. Sin oposición, pensaron que podían lanzar a Guatemala a una marcha enloquecida y arrogante hacia el progreso. Iniciaron una serie de reformas que llevaban el claro signo del despotismo ilustrado, impulsado de forma despiadada y cruel contra poblaciones humildes, pero civilizadas, en el Oriente de Guatemala. (...) Ese despotismo y crueldad generaron, entre 1834 y 1838, motines y rebeliones en gran escala lideradas por Rafael Carrera, que culminaron con el derrocamiento del Gobierno de Gálvez en 1838. Esto fue el resultado de las políticas injustas y crueles impuestas a poblaciones de indígenas, ladinos y mulatos. (2015, p. 43)

Esto invita a reexaminar algunos conceptos históricos, evaluando diversos elementos que configuran un pensamiento político. Se suele llamar liberales a personajes como Gálvez, Barrundia y Morazán, mientras que Carrera, sus precursores y partidarios se denominan conservadores. Uno de los criterios para hacerlo es precisamente la actitud de cada régimen hacia la religión, la libertad de conciencia y la laicidad del Estado. Actualmente, la laicidad del Estado y la libertad de conciencia se consideran esenciales a un Estado liberal moderno. Pero las ideas políticas son más complejas, el papel cultural de la religión ha variado en contextos históricos, y el liberalismo no necesariamente se limita o caracteriza por una postura sobre un tema concreto. Por ejemplo, explica Hayek:

a diferencia del racionalismo de la Revolución francesa, el verdadero liberalismo no tiene pleito con la religión, siendo muy de lamentar la postura furibundamente antirreligiosa adoptada en la Europa decimonónica por quienes se denominaban liberales. Que tal actitud es esencialmente antiliberal lo demuestra el que los fundadores de la doctrina, los viejos *whigs* ingleses, fueron en su mayoría gente muy devota. Lo que en esta materia distingue al liberal del conservador es que, por profundas que puedan ser sus creencias, aquel jamás pretende imponerlas coactivamente (1998, p. 517).

Podría decirse, entonces, que los «liberales» guatemaltecos del siglo XIX tuvieron actitudes como sus equivalentes franceses y continentales, y los «conservadores» guatemaltecos pueden llamarse liberales (como hace Bonilla) en tanto el liberalismo no es incompatible con la fe y lo acojan en otros aspectos relevantes, pero no si promueven una imposición coactiva de la creencia.

Sobre eso puede compararse lo dispuesto en la Ley Constitutiva del Supremo Poder Ejecutivo del Estado de Guatemala (3 de diciembre de 1839): «El Poder Ejecutivo tiene a su cargo la protección del culto de la religión católica que es la del Estado, la de sus establecimientos y ministros» (artículo 11). Parecería que no necesariamente contradice lo dispuesto en las reformas federales de 1835. Posteriormente, la Declaración de los Derechos del Estado y de sus Habitantes (5 de diciembre de 1839) reitera que el catolicismo es la religión del Estado, legalmente protegida, pero –a diferencia de constituciones anteriores– declara que «los que sean de otra creencia, no serán molestados por ella» (artículo 3.º). El Acta Constitutiva de la República de Guatemala (1851) reitera la vigencia de los deberes y derechos contenidos en la Declaración del 5 de diciembre de 1839 (artículo 3.º).

Dicha Acta establece que el presidente será electo por una asamblea que incluye al arzobispo metropolitano (artículo 5.º), quien le administrará el juramento al tomar posesión, en que promete mantener las leyes de Dios, conservar pura e inalterable la religión católica y proteger a sus ministros (artículo 16). Distinto a fórmulas anteriores, esta promesa es la penúltima en el juramento, después de aquellas sobre integridad e independencia de la República, gobernar según el Acta, leyes y costumbres, y procurar la administración de justicia (artículo 16). Este juramento –salvo esas diferencias no poco interesantes– es similar al que se administraba a reyes, diputados y príncipes, mientras que la Constitución Federal disponía únicamente que los funcionarios prestaran juramento de fidelidad a la República y sostener la Constitución y las leyes (artículo 141; 146 en la reforma de 1835); lo mismo ordenaba la del Estado de Guatemala (1825) (artículo 218). Es un regreso a formas cuasimonárquicas que alcanzan su máxima expresión en la presidencia vitalicia de Carrera, constitucionalmente exento de responsabilidad por actos oficiales según reforma a la Ley Constitutiva de la República (4 de abril de 1855). Siguiendo la Declaración de 1839, existió –al menos formalmente– tolerancia hacia otras religiones, pero no una garantía constitucional de libertad

de culto como en la Constitución Federal en 1835. Comparado con las anteriores prohibiciones e inadmisibilidad de otras creencias, es una diferencia importante, mas no puede hablarse de Estado laico: el presidente gobernaría con un Consejo de Estado, al que podía llamar con voz y voto al arzobispo metropolitano y obispos de la capital, los gobernadores del arzobispado y el presidente del Cabildo Eclesiástico (artículo 10).

## La Reforma liberal (1871) y la Revolución democrática (1944)

El predominio conservador terminaría con la llamada Reforma liberal de 1871. Esta coincide con la llegada al país del positivismo filosófico que, evidente desde 1865, se acentuó a principios de la siguiente década hasta llegar a imprimir su sello en, por ejemplo, la reforma educativa de 1882. El positivismo influyó en algunos intelectuales que participaron en las innovaciones legislativas emprendidas por los reformadores, y se difundió de otras maneras en la sociedad (Amurrio, 1970, pp. 65, 130-132; Torres, 2000, p. 39 *et seq.*, 77 *et seq.*). Para Torres,

La reforma liberal modificó la mentalidad colectiva del pueblo guatemalteco, que pasaba de una visión escolástica que priorizaba el mundo celestial, la vida monástica, la cultura conventual y la mentalidad religiosa, a un horizonte que privilegiaba el mundo terrenal, en donde lo certero, lo material, el discurso de la ciencia, la libertad, la vida placentera y laica eran lo más importante. (...) Puede decirse, por tanto, que la reforma liberal además de ser una reforma económica fue ideológica, ya que introdujo ideas basadas en la filosofía positiva que influyeron en el surgimiento de nuevas formas de vida (...). El positivismo, por su parte sustentó los cambios de la Reforma liberal. (2000, p. 85)

La reforma liberal se concreta en la Constitución de 1879, que declara que

el ejercicio de todas las religiones, sin preeminencia alguna, queda garantizado en el interior de los templos; pero ese libre ejercicio no podrá extenderse hasta ejecutar actos subversivos o prácticas incompatibles con la paz y el orden público, ni da derecho para oponerse al cumplimiento de las obligaciones civiles y políticas. (artículo 24)

Establece que la educación sostenida con fondos públicos es laica (artículo 18)<sup>2</sup>, pero garantiza la libertad de instrucción en los establecimientos privados (artículo 27). Garantiza el derecho de asociación y de reunión, pero prohíbe las congregaciones conventuales y asociaciones monásticas (artículo 25). Garantiza la libre disposición de los bienes, pero prohíbe las vinculaciones y toda institución a favor de manos muertas<sup>3</sup>, excepto las destinadas a beneficencia (artículo 21). Esta Constitución instaura la separación entre Iglesia y Estado al abandonar la religión oficial y volver laica la educación pública. Las excepciones a ciertos derechos fundamentales por motivos religiosos (asociación, reunión, propiedad) se pretendían como refuerzos de la laicidad estatal, orientados a quebrantar el poder de instituciones religiosas como ruptura con el régimen anterior. No garantizaba el culto público y, al disponer que la libertad religiosa no permita incumplir obligaciones civiles y políticas, aborda un tema que aún en nuestros días es polémico. Introdujo la prohibición de que los ministros de culto fueran diputados (artículo 50), requiriendo que el presidente, los magistrados y fiscales fueran del Estado seglar (artículos 65, 86), requisito que se amplió para los secretarios de Estado en 1885 (artículo 72 reformado). Desde entonces, las prohibiciones para que ministros de culto ocupen cargos públicos de esta naturaleza se han mantenido en todas las constituciones nacionales.

Esa Constitución, con algunas reformas, estuvo vigente hasta 1944, durante los gobiernos herederos del estilo político inaugurado por J. Rufino Barrios, como José María Reyna Barrios, Manuel Estrada Cabrera y Jorge Ubico. Es la más longeva que hasta hoy ha tenido Guatemala. El siguiente viraje en nuestra historia fue la Revolución democrática de 1944, inspirada en ideas contemporáneas como las «cuatro libertades» propuestas por el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt (Cardoza y Aragón, citado en Gramajo, 1995, p. 49; Gutiérrez y García-Bauer, 2017). En un discurso de 1941, Roosevelt afirmó que toda persona en el mundo debería gozar de cuatro libertades: de expresión (*of speech*), de culto o de creencia (*of worship*), de vivir sin penuria (*from want*),

---

<sup>2</sup> En 1935 se reformó para aclarar que «toda instrucción impartida por el Estado es laica».

<sup>3</sup> «Manos muertas» es un término que en derecho se ha usado para designar, entre otros, las propiedades eclesiásticas o de órdenes religiosos, así llamadas porque son riqueza que no circula.

de vivir sin miedo (*from fear*), exponiendo la segunda como «*freedom of every person to worship God in his own way*» (Roosevelt, 1941). Estas ideas también inspiraron, en parte, la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948, en cuya redacción participó Eleanor Roosevelt, viuda del presidente estadounidense (Glendon, 2002).

La Revolución de 1944 condujo a la Constitución de 1945. Sin embargo, aunque en otras materias introdujo cambios importantes respecto del orden anterior, en cuanto a libertad religiosa o de conciencia fue muy parecida a la de 1879. La profesión de cualquier religión o ejercicio de cualquier culto siguió declarándose libre en el interior de los templos, con las mismas salvedades anteriores, agregando la prohibición expresa de que las agrupaciones religiosas, sus miembros como tales y los ministros de culto intervengan en política o en asuntos laborales (artículo 29). En cambio, agregó una garantía expresa permitiendo las manifestaciones religiosas en el exterior de los templos (artículo 31). Declaró ilegal y punible cualquier discriminación por cualquier motivo, incluidas creencias religiosas (artículo 21), especificando que no podrá perseguirse por ellas a ningún funcionario o empleado público (artículo 24), pero mantuvo las limitaciones conocidas en cuanto a libre disposición de los bienes y derecho de asociación (artículos 28, 32). El derecho de reunión incluyó, como vimos, el culto público o exterior (artículo 31). En la libre disposición de los bienes, la Constitución de 1945 introdujo la autorización de fideicomisos, con ciertas limitaciones, pero excluidas de ella a las congregaciones religiosas o monásticas, a los sacerdotes y ministros de cualquier culto o religión (artículo 28). La educación seguiría siendo laica (artículo 81), e introdujo una disposición para proteger el patrimonio religioso, artístico e histórico del país (artículo 86).

Los textos constitucionales de 1879 y 1945 guardan cercana continuidad en materia de libertad religiosa y laicidad del Estado. El primero fue precedido por la Revolución liberal de 1871; el segundo fue sustituido por la Constitución de 1956, cuyo precedente fue el derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz en 1954. Puede decirse, entonces, que las normas constitucionales sobre estas materias permanecieron prácticamente iguales por más de ochenta años, inspiradas por una corriente anticlerical que –por circunstancias y motivos históricos que no corresponde examinar aquí– modificó significativamente las relaciones entre Iglesia y Estado en el país.

## La Contrarrevolución o Liberación (1954) y el conflicto armado interno

La Constitución de 1945 rigió durante las presidencias de Juan José Arévalo y Jacobo Árbenz. Este último renunció en junio de 1954, ante la invasión de tropas bajo el mando de Carlos Castillo Armas. Este movimiento, autodenominado de Liberación Nacional, representó otro importante punto de inflexión en el país. La complejidad de esos sucesos rebasa el propósito de este escrito, pero su principal motor fue la preocupación de algunos sectores (nacionales y extranjeros) por lo que estimaban como el avance de tendencias comunistas en Guatemala. En consecuencia, la Constitución de 1956 rompió con algunos aspectos de la anterior. Consagró el anticomunismo como principio constitutivo del Estado (artículos 23, 54), lo que tuvo algunas consecuencias que, en el contexto global de la Guerra Fría, llevarían a Guatemala al conflicto armado interno que sufrió por más de treinta años.

En cuanto a libertad religiosa, la nueva Constitución repitió algunas disposiciones de la anterior, pero a la vez dispuso importantes cambios tanto respecto de esta como de la de 1879. La libertad religiosa o de culto se estableció así:

Se garantiza el ejercicio de todas las religiones. Toda persona tiene derecho a exteriorizar su religión o creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, el culto y la observancia, sin más límite que la paz y el orden públicos. Las asociaciones y agrupaciones religiosas, y los ministros de los cultos no pueden intervenir en política (artículo 51).

Esta redacción es más amplia que formulaciones anteriores, pues recoge la influencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos<sup>4</sup> y de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre<sup>5</sup>, ambas de 1948. No se debe a una supues-

<sup>4</sup> Artículo 18: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

<sup>5</sup> Artículo 3: «Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado».

ta influencia o interés religioso específicos al país, sino a una tendencia internacional en materia de derechos humanos que incluso tiene parentesco ideológico e histórico con la Revolución democrática de 1944.

Mantuvo la prohibición de discriminación por motivos religiosos (entre otros) (artículo 42), el permiso de manifestaciones religiosas en el exterior de los templos (artículo 53), y la prohibición de vinculaciones y de toda institución a favor de manos muertas. Esta última, sin embargo, con una muy importante innovación: la prohibición se redactó como «a favor de entidades que no puedan disponer de sus bienes» (artículo 49), pero a la vez se reconoció a las iglesias de todos los cultos como personas jurídicas con capacidad de «adquirir y poseer bienes y disponer de ellos» (artículo 50). En los temas examinados, es esta una de las diferencias más sobresalientes en la Constitución de 1956, que subsiste en las posteriores hasta hoy. Al reiterar la autorización para establecer fideicomisos, eliminó la salvedad que excluía a congregaciones religiosas o monásticas y a sacerdotes o ministros de cualquier culto o religión (artículo 49). La otra gran diferencia se produjo en el derecho de asociación, al eliminarse la prohibición de establecer congregaciones conventuales e instituciones o asociaciones monásticas: por el contrario, los intereses religiosos quedaron incluidos dentro de aquellos cuya promoción, ejercicio y protección pueden ser objeto de la libre asociación (artículo 54), pero manteniendo la prohibición de que las agrupaciones religiosas y los ministros de culto intervinieran en política (artículo 51). Esto tampoco fue un cambio propio de la coyuntura nacional, sino reflejaba lo que ya en 1948 había dispuesto la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre<sup>6</sup>. En materia educativa, se apartó de la tradición de educación pública laica, disponiendo que la ley regulara la enseñanza religiosa en locales oficiales, aunque sería optativa y no la impartiría el Estado (artículo 97).

El 13 de noviembre de 1960, se produjeron los inicios del conflicto armado interno. La tensión que esto provocó, y la posibilidad de que Juan José Arévalo participara en las elecciones de 1963, motivaron un golpe de Estado contra el presidente Miguel Ydígoras

---

<sup>6</sup> Artículo 22: «Toda persona tiene el derecho de asociarse con otras para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, profesional, sindical o de cualquier otro orden».

Fuentes. Hubo, entonces, una nueva Constitución en 1965 que, en el tema examinado, mantuvo básicamente las mismas disposiciones, con algunas diferencias más o menos relevantes. Los límites a la libertad de culto, que en la Constitución anterior eran «la paz y el orden públicos», ahora incluyeron «la paz, la moral, el orden público y el respeto debido a los símbolos patrios» (artículo 66), y se redactó con mayor detalle la prohibición de participación política. El reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias se redactó mencionando expresamente a la Iglesia católica, agregando la exención de impuestos para los bienes de las iglesias, y la obligación de extender a la Iglesia católica títulos de propiedad sobre inmuebles poseídos pacíficamente al momento (artículo 67). Se mantuvo como optativa la enseñanza religiosa en establecimientos oficiales, pero aclarando que podría impartirse dentro de horarios ordinarios, y favoreciéndola al declarar «de interés nacional la educación cívica, moral y religiosa» y que el Estado podría contribuir a la educación religiosa sin discriminación alguna (artículo 93). Se prohibió expresamente que los ministros de cualquier religión o culto fueran diputados, presidente, ministros y consejeros de Estado (artículos 164, 184, 200, 212).

La Constitución de 1965 estuvo vigente hasta marzo de 1982, cuando fue sustituida por el Estatuto Fundamental de Gobierno instaurado por la Junta Militar que presidió Efraín Ríos Montt. En los temas examinados, el Estatuto contenía disposiciones similares a la Constitución anterior (artículos 23.5, 23.6), aunque se limita a declarar la libertad de ejercicio, la personalidad jurídica y capacidad patrimonial de las iglesias, y el derecho de asociación con fines religiosos, sin incorporar disposiciones expresas sobre culto público, límites a la libertad religiosa, exenciones fiscales a iglesias, etc. Aunque la enseñanza religiosa se mantuvo como optativa, el papel del Estado en su sostenimiento pasó de ser facultativo a obligatorio, incluso agregándole el deber de fomentarla (artículo 38). Sobre laicidad del Estado vale recordar que, aunque no contemplado formalmente en la Constitución, el «fanatismo religioso» del general Ríos se invocó entre las causas que motivaron su derrocamiento en agosto de 1983 (CIDH, 1985, Introducción, literal B, párrafo 9).

## El orden constitucional vigente (1985 a la fecha)

Al asumir como Jefe de Estado, Óscar Humberto Mejía Víctores retomó un proceso de transición política que incluyó la elección de una Asamblea Nacional Constituyente. Esta promulgó la Constitución que hoy rige al país desde el 31 de mayo de 1985 (CIDH, 1985, Introducción, literal B; Capítulo I). Sus artículos sobre libertad de religión y personalidad jurídica de las iglesias fueron ampliamente debatidos por la Comisión redactora del anteproyecto (Diario de Sesiones, Tomo I, sesiones 20 y 21, 21 y 22 de noviembre de 1984) y por la Asamblea (Diario de Sesiones, Tomo II, sesiones 27 y 28, 10 y 15 de enero de 1985). Los constituyentes expusieron antecedentes históricos y contemporáneos, reflejando diversidad de opiniones, para justificar las redacciones y enmiendas propuestas, antes de aprobar su versión final. Tales discusiones pueden aclarar el sentido e intención de las disposiciones constitucionales.

La actual Constitución reproduce varias disposiciones ya vistas. Permite las manifestaciones religiosas en el exterior de los templos, agregando que para su ejercicio bastará la previa notificación a la autoridad (artículo 33). Reconoce la libertad de religión, pero ahora «sin más límites que el orden público y el respeto debido a la dignidad de la jerarquía y a los fieles de otros credos» (artículo 36), eliminando las restricciones a la participación política y otras antes contempladas, aunque mantiene la prohibición de que ministros de religión o culto ocupen ciertos cargos públicos (artículos 162, 186, 197, 200, 202, 207, 227, 251, 252, 273)<sup>7</sup>. Reitera lo relativo a personalidad jurídica, capacidad patrimonial y exenciones fiscales para las iglesias, pero agrega que el gobierno puede negar el reconocimiento de personalidad jurídica por razones de orden público (artículo 37). La enseñanza religiosa se regula en modo similar a como se venía haciendo, aunque eliminando el deber estatal de fomentarla (artículo 73) que había incluido el Estatuto de 1982.

Un aspecto muy importante del actual orden constitucional es que no se limita a la Constitución escrita formal, sino incluye los sistemas internacionales y regionales de derechos humanos. La Corte de Constitucionalidad acoge en su jurisprudencia las doctrinas del *bloque de constitucionalidad* y del *control de convencio-*

---

<sup>7</sup> Presidente o vicepresidente, ministros o viceministros, secretarios de la presidencia, magistrados o jueces, gobernadores, fiscal o procurador general y procurador de los derechos humanos. Para ser diputado basta ser guatemalteco de origen y ciudadano activo.

*nalidad*, por las cuales forman parte de la Constitución material los principios o disposiciones que desarrollan o complementan los derechos fundamentales contenidos en la Constitución formal<sup>8</sup>, y las normas internas deben aplicarse e interpretarse conforme las normas y propósitos de los tratados internacionales en materia de derechos humanos<sup>9</sup>. Dicho «bloque» incluye además la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con especial relevancia para el control de convencionalidad, pues contiene la interpretación que dicha Corte ha dado a los tratados que aplica. Así, el actual Derecho Constitucional guatemalteco abarca instrumentos internacionales que consagran la libertad de religión o de conciencia, y su jurisprudencia de aplicación, tales como: Declaración Universal de Derechos Humanos, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)<sup>10</sup>.

Actualmente, el control de constitucionalidad también se ejerce conforme las doctrinas del *contenido esencial de los derechos fundamentales* y del *principio de razonabilidad*, como límites materiales a la función estatal, incluyendo la actividad legislativa y administrativa. Según estas, las normas y disposiciones del poder público –especialmente las que pretendan restringir un derecho fundamental– no pueden ser irrazonables, por lo que su legitimidad se determina analizando su finalidad, idoneidad, necesidad y proporcionalidad, y no pueden afectar aquello sin lo cual el derecho no subsiste en la forma, objeto y alcances constitucionalmente protegidos<sup>11</sup>.

Estos parámetros, hoy fundamentales para el control de constitucionalidad, quizá puedan enriquecerse a la luz de la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural, que enfatiza la razonabilidad

<sup>8</sup> Véanse las sentencias de expedientes 1822-2011, 1552-2013, 5251-2014, 3821-2014, 1240-2012, 461-2014, 1006-2014, 1732-2014, 143-2013, 4793-2012, 2295-2013.

<sup>9</sup> Véanse las sentencias de expedientes 2151-2011, 3334-2011, 855-2015, 4617-2013, 1149-2012.

<sup>10</sup> Véanse la exposición detallada en Huaco (2014, pp. 292-295).

<sup>11</sup> Véanse las sentencias de expedientes 96-86; 1086-2003; 2387-2006; 2953-2009; 4274-2009; 4310-2009; 282-2010; 438-2011; 3/4/52-2011; 1079/2858/2859/2860/2861/2863-2011; 3865-2013; 5009-2013.

práctica (George, 2009, pp. 123-135; Massini, 2006, pp. 71-89, 103-117). Asimismo, la noción de *formal fairness* (George, 2009, p. 128 *et seq.*) puede contribuir a desarrollar la *prohibición de arbitrariedad* incorporada también a la jurisprudencia constitucional guatemalteca<sup>12</sup>. Así, un derecho constitucional ya alejado de cánones formalistas y positivistas, aunque conlleva algunos riesgos, también ofrece un amplio campo en que la filosofía del derecho puede y debe aportar a la tutela de todos los derechos fundamentales de la persona.

## Referencias

- Amurrio, J. (1970). *El Positivismo en Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Avendaño, X. (2009). *Centroamérica entre lo antiguo y lo moderno. Institucionalidad, ciudadanía y representación política, 1810-1838*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Bonilla, A. (2015). Triunfos y fracasos de la política ilustrada centroamericana (1774-1838). En Connaughton, B. (coordinador). *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera*. México: UAM / Gedisa.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (1985). *Tercer informe sobre la situación de los derechos humanos en la República de Guatemala*. Recuperado de <https://goo.gl/xZLs2T>.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa*. 7 de diciembre de 1965. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Dippel, H. (2005). Constitucionalismo moderno. Introducción a una historia que necesita ser escrita. *Historia Constitucional*, 6 (septiembre de 2005), 181-199. España: Universidad de Oviedo.
- George, R. P. (2009). Razón, libertad y *rule of law*. En *Entre el derecho y la moral*. Madrid: Thomson Reuters.
- Glendon, M. (2002). *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House.
- Gramajo, H. A. (1995). *De la guerra... a la guerra. La difícil transición política en Guatemala*. Guatemala: Fondo de Cultura Editorial.

---

<sup>12</sup> Ver sentencias de expedientes 2953-2009, 4274-2009, 1079/2858/2860/2861/2863-2011.

- Gutiérrez, C. y García-Bauer, E. (2017) *El desarrollo constitucional en Guatemala*. En Andrews, C. (coordinadora). *Un siglo de constitucionalismo en América Latina (1917-2017)*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- Hayek, F. A. (1998). *Los Fundamentos de la Libertad*, 6ª edición. Guatemala / Madrid: Universidad Francisco Marroquín / Unión Editorial.
- Huaco, M. (2014). *Artículo 12, Libertad de conciencia y de religión*. En Steiner, C. & Uribe, P. (coordinadores). *Convención Americana sobre Derechos Humanos comentada*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación / Fundación Konrad Adenauer.
- León, I. R. (2018). *Historia constitucional de Guatemala. Tomo I. El siglo XIX*. Guatemala: S/E.
- Luján, J. (1994). *Aportaciones al estudio social de la independencia de Centroamérica*. Guatemala: Procuraduría de los Derechos Humanos.
- Luján, J. (2006). La recepción del constitucionalismo moderno en Guatemala: las constituciones de Centro América y del Estado de Guatemala de 1824 y 1825. *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala*, 15 (noviembre de 2006). Guatemala: Universidad del Valle.
- Massini, C. (2006). *La ley natural y su interpretación contemporánea*. Navarra: EUNSA.
- Roosevelt, F. D. (1941). *1941 State of the Union Address 'The Four Freedoms' (6 de enero de 1941)*. Voices of Democracy. Recuperado de <https://goo.gl/6HxsnY>.
- Torres, A. (2000). *Historia del pensamiento positivista en Guatemala (1879-1900)*. Tesis doctoral. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.



# LA EXCEPCIONALIDAD EUROPEA

El derecho romano y romanista en la era cristiana como fundamento de la separación moderna entre Iglesia/Estado

Alejandra Martínez

**RESUMEN:** *Examinaremos la singularidad europea en la formación temprana del Estado y en el surgimiento inseparable entre los estados europeos y rule of law. Por lo cual se hará un recorrido de la evolución del derecho romano y romanista y analizaremos su rol en la conformación espiritual occidental que llevaría a la eventual separación entre Iglesia y Estado como fundamento del mundo moderno.*

*Nobody warned him [Constantine] that by promoting the Christian religion he was tying one of his hands and surrendering the prerogative of the Caesars. As the acknowledged author of the liberty and superiority of the Church, he was appealed to as the guardian of her unity. He admitted the obligation; he accepted the trust; and the divisions that prevailed among the Christians supplied his successors with many opportunities of extending that protectorate, and preventing any reduction of the claims or of the resources of imperialism*

Lord Acton. *The history of freedom in Christianity*

*La eficacia de las leyes, consiste en surtir efecto sobre el hombre común, en regular las acciones ordinarias de cada día, en dar un sentido habitual a las ideas, un matiz común a las conductas. Reducidas a esto, las leyes, y sobre todo las leyes religiosas, son tan necesarias que aún no hemos visto en el mundo grandes civilizaciones que hayan podido prescindir de ellas*

Alexis de Tocqueville. *Sobre las religiones*

La civilización occidental, concretamente la cristiandad europea, posee rasgos excepcionales si se le compara con los despotismos



teocráticos orientales<sup>1</sup>, que esencialmente tienen que ver con la adopción del cristianismo como religión de Estado durante el Bajo Imperio romano, o Dominado. La singularidad estriba en que esta «cristianización» ocurre dentro de un entramado institucional imperial con una tradición jurídica histórica que simplemente se ajustó a esta nueva moral sin cambiar sus fundamentos y que se mantuvo, con algunos cambios, incluso después de la caída del Imperio. De modo que el cristianismo se inserta dentro de la estructura imperial de Constantino, que a su vez ya recogía toda la sabiduría helenística, la ley romana, la herencia hebrea y pagana, fraguando así la conformación cultural de la Iglesia romana occidental.

En el derecho romano, las fuentes de los primeros emperadores fueron los estatutos (*leges*); los decretos del Senado (*senatus consulta*); los edictos dictados por el propio emperador; la *mandata*, que eran instrucciones para los gobernadores provinciales; las *rescriptas*, que eran respuestas sobre el derecho u opiniones jurídicas de los jueces o de personas privadas y, finalmente, los tratados de varias ramas del derecho, que eran escritos por juristas de reconocida autoridad y que encarnaban el *Common Law* y la práctica en las cortes. Hacia la mitad de la tercera centuria del Imperio, la sucesión de los grandes juristas terminó y, a pesar de que sus libros continuaron siendo de una gran autoridad práctica, la única fuente viviente del derecho pasó a ser el emperador, cuyas declaraciones en materia de derecho, tanto orales como escritas, pasaron a ser una suerte de «constituciones» (*The Cambridge*

---

<sup>1</sup> El Islam, por ejemplo, tiene diversas corrientes teológico-jurídicas cuyas diferencias estriban en la interpretación de las escrituras, pero en ningún caso separan las leyes morales del hecho religioso y de la vida civil. Estas escuelas teológico-jurídicas principales son: (de los sunnitas) los *hanafites*, que son una corriente más «liberal» pues defienden que es más importante la enseñanza del Corán que de la tradición; los *shafihies*, que son una escuela ortodoxa, sin embargo menos rígida en cuanto a la jurisprudencia religiosa y admite el razonamiento y el consenso como fuentes del Derecho; los *hambalies*, es una corriente más fundamentalista, destinada a fijar las bases de la ley musulmana civil y religiosa, para ellos, el Corán y la Sunna son Ley, su doctrina suponía un regreso a la pura tradición de Mahoma y los *malikies*, que es una corriente basada en la tradición profética piadosamente vivida en Medina, son conservadores y otorgan el valor máximo a la tradición.

*medieval history*, s. f., Vol. II, Cap. III: ley romana). Diocleciano, reformó la administración de la ley al igual que el gobierno general del Imperio, compiló varias *rescriptas*, que a su vez fueron preservadas en el *Código de Justiniano*, posteriormente. Así las cosas, los edictos imperiales estaban escritos de forma epistolar y eran publicados y colgados por toda Roma y Constantinopla y algunas ciudades provinciales. Posteriormente, hacia finales del siglo III, el *Código Gregoriano* fue hecho para el Imperio romano de Oriente y en el transcurso de la siguiente centuria, circuló otro suplemento, llamado el *Código Hermogeniano*, ambos eran, de nuevo, compilaciones de *Rescriptas*, que continuaron circulando durante el Imperio bizantino. También hay otras compilaciones anteriores al *Código de Justiniano*, como el *Código de Teodosio* y el *Código Burgundio*, de los ostrogodos en lo que hoy es Italia y los visigodos en el Sur de Francia y España. Finalmente, la reforma justiniana, en 528, completaría el *Código de Teodosio*, además de otras fuentes como la gregoriana y la hermogeniana. A partir de allí, en 529, se termina el *Código de Justiniano* y un sumario metodológico llamado *Digesta* o *Pandectae*, con comentarios de juristas como Ulpiano. De hecho, Justiniano compiló sentencias y opiniones de jurisconsultos en un compendio, por lo tanto no creó leyes nuevas, sino que recogió aquello que ya existía, siguiendo la tradición del Derecho como producto de un orden espontáneo evolutivo (Hayek, 2014). Por lo tanto, en el derecho consuetudinario, el conocimiento no depende de un código o de un legislador central, sino que ha de basarse en el precedente de acciones anteriores y en las expectativas asentadas, es decir, en sentencias y opiniones jurídicas. En ese sentido, el trabajo de Justiniano no fue una codificación en el sentido como la entendemos hoy en día, sino una «consolidación» del derecho, tanto del *ius* y las *leges*. Lo que le dio al mundo romano un uso práctico y sistemático del derecho vigente, más detallado, con expresiones claras y lenguaje familiar y de una incuestionable y exclusiva autoridad.

Desde el punto de vista de Lord Acton, el poder político de los reyes germánicos que invadirían Roma, era contingente ya que solo gozaban de autoridad política real en la guerra, lo cual admitía a la monarquía como una especie de «incidente ocasional», pero apegado a la supremacía colectiva de las leyes de los hombres, de la autoridad constituida sobre todas las autoridades constituidas, lo cual, en sus palabras, son el remoto germen del gobierno parlamentario. Posteriormente, con la caída del Imperio Romano

de occidente, la tradición romanista-germánica medieval, seguía contemplando el derecho romano de Justiniano como fuente jurídica. De hecho, a pesar de una que otra modificación de las autoridades civiles y eclesiásticas de cada localidad, constituyó el único sistema jurídico de toda la Edad Media y fue el fundamento del derecho civil moderno europeo en relación al matrimonio, testamentos, herencias, sucesiones, propiedad, obligaciones, sociedades, contratos comerciales, procedimientos, que es el derecho de las gentes y de las cosas; pero también en áreas como la política, la filosofía moral y la teología. El derecho romano fue el producto de varias generaciones de personas y su área de aplicación fue tan extensa y variada, ajustada a las leyes particulares de las costumbres locales, que se convirtió en el derecho «adaptado» no de una tribu o región, sino de una civilización en general. De hecho, con el establecimiento de los reinos germánicos, el Derecho Romano, como un complejo y elaborado sistema jurídico, pudo haber pasado al olvido, sin embargo, los nuevos reinos medievales hicieron posible una continuidad de esa brecha con el pasado y el derecho romano se mantuvo vivo como fuente jurídica durante toda la Alta Edad Media.

Es interesante indagar en las razones de estos reinos germánicos en la preservación de las instituciones, el derecho, la literatura, las artes del mundo grecorromano y del Cristianismo temprano. El historiador Georges Duby comenta que esto parte de una «fascinación» por los modelos antiguos, que tenían gran parte de estos reyes bárbaros, pues «Roma les había comunicado gustos imperiosos: el pan, el vino, el mármol y el oro» (Duby, G., 2009, p. 42). Estos reyes se instalaron en las ciudades del imperio y deseaban revestirse de los «oropeles de la romanidad». En definitiva, todos los bárbaros querían vivir «a la romana», por lo que muchos se convirtieron al cristianismo rápidamente y con facilidad.

De manera que la Iglesia, específicamente la católica romana, como único remanente del poder imperial, fue constituida independiente de la autoridad política. Este solo hecho, para muchos pensadores como Francis Fukuyama, fue esencial para el establecimiento del *rule of law* en Europa. El pontífice de Roma establecía las leyes de la Iglesia occidental<sup>2</sup>, pero, debido a la debilidad

---

<sup>2</sup> El pontífice de Constantinopla era el jefe de la Iglesia de oriente y después pasaría a ser el patriarca del Imperio bizantino. Posteriormente, en el año 1054, ocurre el llamado Cisma de Oriente, que produce la

político-administrativa de los reinos bárbaro-germánicos de la Alta Edad Media, el poder papal termina por independizarse entre 492 y 495. Surge pues el «cesaropapismo», que fue una forma de mantener la relación entre Iglesia y Estado, cuando el papa León III coronó a Carlomagno (rey de los francos y lombardos) como «Emperador», dando origen al Imperio Carolingio en el siglo XIII —y posteriormente al Imperio Otonida del Sacro Imperio Romano Germánico en el siglo X— y creando un precedente que continuarían los demás reyes de Europa que buscaban revestirse de legitimidad prácticamente hasta la Modernidad. Según Fukuyama, el sentido práctico del cesaropapismo era que las autoridades políticas tenían el poder de nombramiento de las autoridades eclesiásticas, de convocar concilios; mientras que la Iglesia, por su parte, poseía entre un cuarto y un tercio de la tierra de la mayoría de los estados europeos.

Así las cosas, el poder político de las monarquías europeas necesitaba la legitimidad que le otorgaba la Iglesia católica romana y en esa idea yace la teoría del derecho divino de los reyes, que se mantendría por lo menos hasta el siglo XVII:

La teoría del Derecho Divino de los Reyes pertenece a una edad en la que no solamente la religión, sino la teología y la política, se encuentran inextricablemente confundidas, y en la que, hasta para fines utilitarios era forzoso encontrar un fundamento religioso si se pretendía tener aceptación. Todo el mundo exigía alguna forma de autoridad divina para cualquier teoría de gobierno. (Figgis, J., 1970, p. 20)

De tal suerte que, bajo este arreglo, el Estado por excelencia de la Edad Media, fue el Sacro Imperio Romano Germánico, que era un Estado con dos cabezas visibles: una cabeza temporal y otra espiritual, articuladas perfectamente para el mantenimiento de la paz «que combina los elementos valiosos del antiguo Imperio Romano con todo lo más esencial para la realización de la Ciudad de Dios» (Figgis, J., 1970, p. 41). Aunque el ideal del Sacro Imperio con solo Dios como rey y sus dos virreyes en la tierra, tenía visos de ser un ideal teocrático, precisamente el hecho de que se

---

mutua separación y excomunión entre el máximo jerarca de la Iglesia católica en Roma, el papa u obispo de Roma (junto con la cristiandad de Occidente), y los jerarcas eclesiásticos de la Iglesia ortodoxa (junto con la cristiandad de Oriente) especialmente del principal de ellos, el patriarca ecuménico de Constantinopla.

conservaran vestigios del derecho romano en lo civil como fuentes jurídicas, lo evitó; así como la soberanía del papa, producto del fuero otorgado desde tiempos de Constantino.

Es en el siglo XI, cuando la Iglesia alcanza su independencia del poder político de la mano del papa Gregorio VII, con la llamada Reforma Gregoriana<sup>3</sup>, que eliminó el patrimonialismo en la Iglesia, continuó afianzando a la Iglesia como actor político autónomo, lo cual permitió un contrapeso al poder feudal. Posteriormente, la (de las investiduras<sup>4</sup>, terminó de consolidar a la Iglesia católica como una institución moderna, jerárquica, burocrática y gobernada por la ley, la cual terminaría siendo el modelo para el Estado moderno secular. Lo cierto es que a lo largo de esos siglos, la Iglesia católica se convirtió en la Iglesia más institucionalizada en términos de adaptabilidad, complejidad, autonomía y coherencia que las iglesias de otras religiones en cualquier otra parte del mundo (Fukuyama, F., 2011, p. 267). En este punto quedaron claramente separados los dominios del mundo espiritual y temporal terrenal, lo cual pavimentó el camino para el surgimiento del Estado moderno secular. Sobre esto, escribe Tocqueville:

La sanción de las leyes morales era más cosa de este mundo que del otro. Él [el cristianismo] situó el propósito de la vida en el más allá, dando así un carácter más puro, más inmaterial, más desinteresado, más elevado a la moral. (Tocqueville, A., 2013, p. 93)

Para Tocqueville existe una continuidad entre la moral de nuestros días, con la de la Antigüedad:

---

<sup>3</sup> En 1075 cuando el papa Gregorio VII da cuerpo a los ideales del movimiento reformista en la Bula llamada *Dictatus Papae*, en la que afirma la superioridad espiritual del papa sobre toda la cristiandad y pone en marcha todas las medidas necesarias para acabar con los males de la Iglesia. Las reformas consistieron en abolir las prácticas de simoniacas y nicolaítas, así como de intervención del poder temporal en asuntos eclesiásticos, implicaba reformar la Iglesia y conferir al papa el sumo poder en Europa; gracias a los *Dictatus Papae*, se iba a lograr el ejercicio de la auctoritas y la potestas pontificia como jefe supremo y absoluto de la Iglesia y, por tanto, de la cristiandad.

<sup>4</sup> Fue la disputa que mantuvieron pontífices de Roma y emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico por la autoridad en los nombramientos en la Iglesia católica.

El cristianismo ha elegido, desarrollado, clasificado y entrelazado unas máximas e ideas con otras que, en su mayor parte, ya se habían presentado por separado o veladamente a la mente de los hombres y ha hecho del conjunto un instrumento de gobierno moral absolutamente nuevo. (Tocqueville, A., 2013, pp. 99-100)

De manera que, como es evidente, la tradición jurídica de la mayoría de los países occidentales europeos fue, de alguna forma, fundamentada en el derecho consuetudinario y su ordenación era pluralista. Sin embargo, la penetración en Europa de los sistemas legales romanista y canónico en la Edad Media tardía y del Renacimiento (sobre todo en España y Francia), llevó cada vez más lejos e hizo magnánima su «ciencia legal» lo que hizo que en el período entre 1100 y 1500 se adoptara gradualmente el principio de que el derecho era territorial y no personal, una evolución que atribuimos, en gran medida, al establecimiento del feudalismo y a la división de Francia en dos partes: las regiones de la ley escrita (*pays de droit écrit*), en el sur, y las regiones de la ley por la costumbre (*pays de coutumes*), en el norte. En estos territorios el derecho consuetudinario estaba compuesto de diversos elementos: algunos remanentes mixtos de la ley romano-germánica, y los capitularios, que no habían entrado en desuso y la costumbre local. Por otra parte, Hayek sostiene que antes del siglo XIII, con el redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles y con la recepción del *Código de Justiniano* en el siglo XV, Europa había pasado una época de cerca de mil años en donde el derecho era independiente de la voluntad humana y que, en consecuencia, tenía que ser descubierto, no dictado. En ese sentido, a pesar de la reforma gregoriana, la recuperación de las leyes romanas dotó a Europa de un sistema jurídico sofisticado que fue un modelo útil para sus sociedades. Toda esa tradición clásica fue revivida en las universidades europeas donde pensadores como Tomás de Aquino, se remontaron a las fuentes de la ley y a su análisis mediante la disertación filosófica y moral de las relaciones comerciales, contractuales, etc., además de la ley canónica.

Como ya mencionamos, el Código de Justiniano fue la fuente jurídica por excelencia durante gran parte de la Alta Edad Media. Ya en la Baja Edad Media, en los reinos hispánicos cristianos de Castilla, Aragón, Navarra y León, antes de la Reconquista, aparecen las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, específicamente entre 1256 y 1265. La compilación de *Las Partidas* marca un estadio impor-

tante entre la adopción gradual de las reglas y principios romanos y eclesiásticos, el cual fue la base del sistema legal castellano. *Las Partidas* también son llamadas el *Fuero Real* y es el único trabajo legal de verdadero carácter legislativo, inspirado por la ley justiniana durante el siglo XIII en Castilla, sin embargo, los elementos que componen el *Fuero Real* son, en su mayoría, autóctonos pues tiene en sus bases los fueros originarios, incluyendo el *Fuero Juzgo*<sup>5</sup> y otras adiciones. Además preserva, con algunos cambios, el carácter general del derecho visigodo, castellano y leonés que evolucionó durante el primer siglo del período de la reconquista, además de elementos tomados del sistema legal canónico. Entre las novedades que este nuevo código consideró, estuvo una parte considerable de la teoría de los contratos, la adición de la *insula nata*, algunos cambios en la sucesión sin testamento, herencias. Así las cosas, *Las Partidas* articularon la tradición jurídica autóctona, con la tradición romanista y la canónica, y se basó en tres clases de fuentes: las obligaciones y fueros de Castilla y León, incluyendo el *Fuero Juzgo*, el *Fuero Real* y los fueros de Cuenca y Córdoba, así como otros fueros municipales; la Ley Canónica (los *Decretas*, que son los decretos emitidos por el papa en materia de derecho canónico) y los escritos de los juristas romanos sobre la ley de Justiniano, incluyendo la *Digesta*. De hecho, *Las Partidas* son un compendio sistemático de estos dos sistemas legales, modificados en algunos aspectos particulares por los juristas de Alfonso el Sabio para poder adaptarlos a las condiciones y costumbres españolas.

El orden político europeo abrió paso a una indetenible descentralización del poder, lo cual no ocurrió en ninguna otra civilización. Esta «excepcionalidad europea» estriba en que al caer la unidad política romana y dividirse Europa en una cantidad de reinos, la Iglesia de occidente, por mera sobrevivencia, tuvo que erigirse como un poder independiente, convirtiéndose —además de en una burocracia moderna, que daría paso al Estado moderno secular— en una institución constreñida a una ley superior, incluso superior a cualquier monarquía, lo cual daría paso, siglos más tarde, al *rule of law* y convirtió al cristianismo en una religión favorable a los sistemas democráticos.

---

<sup>5</sup> El *Fuero Juzgo* (Forum Judicum), fue un código escrito en Castilla por Fernando III en 1241. Es esencialmente una traducción del *Liber Iudiciorum*, que fue escrito en el 654 por los visigodos.

## Referencias:

- Acton, J. E. (Ed.) (1907). "The history of freedom in christianity". *The collected works. Lord Acton.*
- Bury, J. B. (comp.). (s. f.). *The Cambridge Medieval History*. Vol. 1—5
- Duby, G. (2009). *Guerreros y campesinos*. Madrid: Siglo XXI Editores España.
- Figgis, J. (1970). *El Derecho Divino de los Reyes*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (2011). *The origins of political order*. New York: D & M Publishers.
- Hayek, F. (2014). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Tocqueville, A. (2013). *Sobre las religiones*. Madrid: Encuentro.



# RELIGIÓN, LIBERTAD Y CONCIENCIA

Carroll Ríos de Rodríguez

**Resumen.** Este artículo pretende evidenciar la centralidad del concepto de libertad de conciencia en el pensamiento y en la vida de Lord Acton. El historiador inglés relata la evolución del concepto de conciencia y explora la relación entre la libertad de conciencia y la libertad religiosa, civil y política, así como con la práctica del catolicismo. Asimismo, identifica los obstáculos al ejercicio personal de la libertad de conciencia.

*Este es para nosotros un motivo de orgullo: el testimonio que nos da nuestra conciencia de que siempre, y particularmente en relación con ustedes, nos hemos comportado con la santidad y la sinceridad que proceden de Dios, movidos, no por una sabiduría puramente humana, sino por la gracia de Dios.*

**2 Corintios 1:12**

*«Dame la libertad para conocer, pronunciar y discutir libremente según conciencia, sobre todas las libertades»*

**John Milton, Areopagítica.**

Para Lord John Emerich Edward Dalberg Acton (1834-1902), la religión católica, la libertad y la libertad de conciencia son inseparables: no se puede ser un católico fiel sin libertad de conciencia. Y ser un buen católico era de suma importancia para él. «La religión por sí sola posibilita una buena muerte», escribió una vez (Cavendish, 2002). En otra oportunidad expresó jamás haber dudado de ninguna de las enseñanzas de fe de la Iglesia católica,



y también que valía más que la propia vida el permanecer en comunión con la Iglesia católica (De Chest; Chisholm).

Acton fue un caballero inglés, cosmopolita y políglota, nacido en Nápoles, Italia. Fue educado en Alemania por el sacerdote católico Ignaz von Döllinger (1799-1890), porque en esa época la Universidad de Cambridge no aceptaba estudiantes católicos. Lord Acton se propuso un ambicioso proyecto de vida. Quiso escribir la historia de la libertad, a partir de fuentes primarias y haciendo uso de archivos que recién abrían sus puertas a los académicos, entre ellos, los archivos del Vaticano. Lamentablemente, no logró completar lo que se ha llamado «el libro más grande jamás escrito». Cuando, años más tarde, Cambridge lo invitó a dictar cátedra allí, reivindicó parcialmente haberle negado inscripción por motivo de su credo. Acton se mantuvo fiel al catolicismo hasta que falleció por un grave infarto. En este paso final, fue auxiliado por la unción sacramental de los enfermos.

## Libre para profesar la fe

Lord Acton tenía claro que no se puede ser cristiano a la fuerza. Los cristianos necesitamos de la libertad de conciencia para entregarnos voluntariamente a Dios desde una profunda convicción interior. Esta intuición es evidente en las notas de Lord Acton que se preservan en la biblioteca de la Universidad de Cambridge y se clasifican como Add. MS 4757-5021 y Add. MSS 5381-5710. A continuación, tres muestras tomadas de *Selected Writings of Lord Acton* (Fears, 1988):

- «La libertad de conciencia es la primera de las libertades, porque es la libertad para evitar el pecado» (4870, p. 504).
- «Si la conciencia no tiene derecho a sus dictados morales, tampoco lo tiene a sus dictados religiosos. No es su propio amo. Debe su luz a la religión. La conciencia no es juez de la religión hasta que ha sido criatura de la religión» (5006, p. 504).
- «La soberanía de la conciencia destruye el estándar fijo. Cada hombre debe ser juzgado por su propio código» (4901, p. 502).

La antropología detrás del pensamiento de Acton es cristiana. El cristianismo subraya la relevancia de ser personas racionales y además nos eleva a la categoría de hijos de Dios. Para la ma-

yoría de creyentes cristianos, contemplar esta verdad basta para querer corresponder a Su amor, y adorarlo. Parte toral del credo judeocristiano es que Dios se revela a la criatura humana desde el principio de los tiempos, y forja alianzas con representantes del pueblo elegido, como Noé y Abraham. Esto se debe al hecho de que, según *Gaudium et Spes* (24,3), el hombre es la «única criatura en la Tierra a la que Dios ha amado por sí misma». El hombre es «capaz de Dios», es decir, es capaz de aprehender tanto la existencia de su Creador como Su voluntad, porque está dotado de razón. Y es capaz de dirigirse al bien, porque está dotado de voluntad. «Encuentra su perfección en la búsqueda y el amor de la verdad y del bien», se lee en *Gaudium et Spes* (15,2). «En virtud de su alma y de sus potencias espirituales de entendimiento y de voluntad», leemos en el *Catecismo* (CIC, n.º. 1705), «el hombre está dotado de libertad, “signo eminente de la imagen divina”». En otras palabras, las personas estamos inclinadas a la religión.

No obstante, somos criaturas apartadas de Dios tanto por el pecado original como por nuestras faltas personales. Enfrentamos una lucha diaria por ser santos y reencontrarnos con Él. Dicho reencuentro es posible debido al hecho de que Jesús derramó Su sangre para el perdón de nuestros pecados, y adicionalmente instituyó el sacramento de la penitencia. La lucha exige el dominio y conocimiento propio. Los rebeldes, despistados o ignorantes, es decir, aquellos que acallan o ignoran su conciencia, no conceptualizan una lucha interior.

«La conciencia es esa voz interior dentro del corazón de cada hombre que habla la verdad sobre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar», aclara Watkins (2010). El *Catecismo de la Iglesia católica* (CIC, n.º 1777) explica que la conciencia permite a la persona juzgar como buenas o malas las opciones concretas que enfrenta, antes de actuar. Cuando acatamos la conciencia moral, oímos a Dios que nos comunica Su verdad, una verdad que nos atrae. «La conciencia individual es “el mejor yo” de cada hombre; es decir, su confiable y constante “amigo”» (Watkins, 2010).

Quien está atento a esas admoniciones interiores se empeña por alejarse del pecado.

Es el mismo Dios quien ha impreso la conciencia inviolable en el alma de cada persona quien además desea que cada persona venga a vivir la verdad en amor. En esta forma, cuando un hombre obra moral-

mente, no solo cumple con el plan de Dios para él, sino sus acciones constituyen un culto apropiado a Dios (Watkins, 2010).

Conforme maduramos, las personas aprendemos a pasar de hacer lo correcto por temor a Dios, a hacerlo por amor y en libertad. De allí que, a criterio de Acton, la religión nos hace libres. La religión actúa como los cimientos del edificio del deber y la libertad, pues fortalece la conciencia autónoma para hacer lo que agrada a Dios.

Una conciencia bien formada, familiarizada con las verdades reveladas y capaz de distinguir el bien del mal, permite el encuentro con el Señor. Acton opina que las religiones orientales enseñan acerca de la virtud, el castigo, y otros asuntos, pero no desarrollan la idea de la conciencia (Fears, p. 506). Históricamente, considera Acton, la idea de la conciencia nace con Alejandro de Hales (1185-1245), su discípulo San Buenaventura (1221-1274), y santo Tomás de Aquino (1225-1274). Aquino, por ejemplo, toma como base de su explicación la conocida definición de Boecio de la persona: «substancia individual de naturaleza racional». Debido a su racionalidad, la persona tiene conciencia de sí misma. De la autoconciencia se deriva la conciencia moral, que significa «el conocimiento de los propios actos en su rectitud o moralidad». Para Santo Tomás, la conciencia es un acto de la inteligencia, un «dictamen de la razón práctica» (Forment, 2003, p. 280). Así lo expresa el mismo Aquino: «La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto» (Forment, 2003).

La conciencia nos dicta lo que es moral, «entendido genéricamente como opuesto de lo amoral, designa el modelo específicamente humano de gobernar las acciones» (Rodríguez, 1991, p. 21). Nos conducimos a nosotros mismos: ajustamos nuestra conducta, nos trazamos fines y ponemos los medios para alcanzarlos. Es por eso, explica Rodríguez, que «lo moral (en sentido genérico) y lo libre tienen exactamente la misma extensión. Todas las acciones libres, y solo ellas, son morales; todas las acciones morales, y solo ellas, son libres». Acton coincide. La conciencia depende de las nociones de ética, o corre paralela a ella, anotó Acton en Add. Mss. 5395. En el *Catecismo*, la idea se expresa de la siguiente manera: «la educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón» (CIC, n.º 1784).

A lo largo de nuestras vidas, educamos nuestra conciencia. Si las enseñanzas que recibimos o las prácticas sociales prevalecien-

tes en nuestra cultura son obscuras, reducen la libertad, pero si son altamente desarrolladas, amplían los linderos de la libertad.

Explica el *Catecismo* (CIC, n.º 1782) que «el hombre tiene el derecho de actuar en conciencia y en libertad a fin de tomar personalmente las decisiones morales. No debe ser obligado a actuar contra su conciencia. Ni se le debe impedir que actúe según su conciencia, sobre todo en materia religiosa». El *Catecismo* no podría expresar de manera más clara y contundente la esencialidad de la libertad para el dominio propio y para la práctica religiosa.

Durante los pontificados de Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903), sin embargo, la Iglesia católica se enfrentó a unas vertientes del liberalismo que rechazaban la religión organizada y, concretamente, el cristianismo. No era el caso de Lord Acton, pero sí de otros abogados de la libertad. De allí que Pío IX publicara su encíclica *Quanta Cura y Syllabus* en 1864, para corregir malentendidos propagados por «esclavos de la corrupción» que prometían «libertad». Dicho texto parece afirmar lo contrario a la frase del *Catecismo* citada arriba, la cual se publicó bastante tiempo después. Quizás la explicación de esta aparente discrepancia está en el contexto histórico. A Pío IX le ofendía particularmente el hecho de que se enseñara que el gobierno y la cosa pública podía ser mejor administrada «sin relación alguna a la Religión, como si ella no existiese, o al menos sin hacer alguna diferencia entre la Religión verdadera y las falsas». Califica de «delirio» la idea de que el hombre tiene derecho a «declarar públicamente...sus conceptos... sin trabas ningunas por parte de la autoridad eclesiástica o civil» (Pío IX). Más que libertad de conciencia, esta es una libertad para la perdición, afirma el pontífice, pues puede conducir al pecado a otros. S.S. Pío IX se resistía a reconciliarse con el modernismo si este implicaba renunciar al catolicismo como la única religión verdadera, más aún si el resultado final de un clima donde la libertad a expresar pensamientos equivocados producía una corrupción de las «costumbres y los ánimos» de los fieles.

Su sucesor, León XIII, retoma estas inquietudes en 1888, en una encíclica titulada *Libertas Praestantissimum*, sobre la libertad y el liberalismo. El papa aborda directamente el tema de la libertad de conciencia y señala que la libertad de conciencia no nos da licencia o permiso de dejar de lado a Dios, ni comportarnos de forma desobediente o sediciosa. Somos libres para seguir la voluntad de Dios «y cumplir sus mandamientos sin impedimento alguno», escribe León XIII. Continúa diciendo que la Iglesia católica siempre

ha reivindicado la verdadera libertad: «Esta libertad, la libertad verdadera, la libertad digna de los hijos de Dios, que protege tan gloriosamente la dignidad de la persona humana, está por encima de toda violencia y de toda opresión y ha sido siempre el objeto de los deseos y del amor de la Iglesia» (León XIII, n.º 21). Es una noción que ya está presente en los escritos de santo Tomás de Aquino: Dios nos permite autodirigir nuestras vidas, no para hacer lo que queramos ni para comportarnos de forma irracional, sino para guiar deliberadamente y con buen juicio nuestras decisiones libres (Davies). De acuerdo con Davies, «para promover la libertad de conciencia de forma correcta, el Papa León XIII enseña que el estado...debe asegurar que...cada ciudadano siga la voluntad de Dios y, desde la conciencia del deber y libre de obstáculos, obedezca Sus mandamientos».

Así pues, León XIII considera que la autoridad política no puede contrariar a la autoridad divina. El poder político es dado, en última instancia, por Dios. La desobediencia civil es legítima y necesaria cuando los gobiernos nos piden hacer cosas que Dios prohíbe.

Según León XIII, el liberalismo afirma que «hemos de vivir sin tener en cuenta para nada a Dios...califican de delito contra el Estado todo cuanto se hace para conservar [la] libertad cristiana. Si fuesen consecuentes con sus principios el hombre estaría obligado, según ellos, a obedecer a cualquier gobierno, por muy tiránico que fuese» (León XIII, n.º 22).

El liberalismo de Lord Acton definitivamente no reclama para la persona, ni para el Estado, el ser librado de la religión. Todo lo contrario. Kuehnelt-Leddihn (2010) explica que existen por lo menos cuatro distintos liberalismos. El liberalismo que favorecen Alexis de Tocqueville, el conde Montalembert y Lord Acton es el «liberalismo temprano». Los tres son «aristócratas católicos» que practican su fe y que aman la libertad porque son cristianos. Sus razonamientos son claramente distinguibles de los que esgrimen los «liberales viejos» que sospechan un tanto de la religión y la «disciplina eclesiástica», al tiempo que consideran la opresión como algo inhumano. Según Kuehnelt-Leddihn, entonces, los primeros liberales fueron los españoles que inspiraron la Constitución de Cádiz, junto con Adam Smith, Edmund Burke y sus contemporáneos, seguidos por los liberales tempranos como Acton. Más tarde emergen los liberales viejos, muchos de ellos agnósticos, que entran en conflicto con Pío IX y León XIII. El cuarto grupo de nuevos liberales, bajo el liderazgo de Friedrich Hayek y Wilhelm

Röpke, fundadores de la Sociedad Mont Pelerin, protagonizó un debate entre los miembros cristianos y los no cristianos. En suma, según expertos, Acton en ningún momento aboga por una libertad que pretenda vanamente, como los reyes terrenales a los que alude el Salmo II, hacer a un lado a Dios. («Romparamos, dijeron, sus ataduras y sacudamos lejos de nosotros su yugo».)

Quien es religioso, se une o liga (del latín *ligare*) a Dios. La razón y la voluntad, ambas, desempeñan un papel primordial en este movimiento. Primero experimentamos el impulso religioso, y después viene el juicio de aquel que vive su religión. Aplicamos nuestra inteligencia a nuestra fe de manera libre; hacemos juicios al tiempo que abrazamos voluntariamente los dictados morales. Acton no pretende que el hombre debe erguirse soberbiamente en juez de Dios. Tampoco suscribe el relativismo moral que permea nuestro entorno cultural cuando afirma que debemos ser juzgados por un «código propio», autosuficiente y desvinculado del Creador. Más bien sugiere que cada individuo tiene que formarse y luchar por su cuenta. La verdad de Dios es accesible a todos los seres humanos, pero cada uno se encamina a Él a su manera, trazando un recorrido irrepetible y único.

Una persona tiene que saber por qué cree lo que cree, le expone Lord Acton a Mary Gladstone en una carta con fecha del 31 de marzo de 1883.

Primero, porque si no lo sabe, su fe corre el riesgo de repentina ruina. Segundo, por la razón que yo no puedo explicar sin pronunciar lo que usted pudiera considerar mala psicología o un mal dogma —yo pienso que la fe implica sinceridad, que es un regalo que no puede residir en mentes deshonestas. Para ser sincero, un hombre debe batallar contra las causas del error que atosigan a toda mente. Él debe derramar constantes caudales de luz eléctrica dentro de los profundos recesos donde subyacen el prejuicio y la pasión, los juicios apresurados, y la deliberada ceguera que consideran permanecer invisibles...El desarrollar y perfeccionar y armar la conciencia es el mayor logro de la historia, la principal ocupación de cada vida, y el primer agente en ello que es religión o aparenta ser religión. (Fears, 1988, p. 503)

Acton no conceptualiza al hombre como una isla, separado de los demás. De hecho, distingue la conciencia «nacional» de la conciencia «individual» En el Add. Mss. 4901, escribe que la conciencia personal basta y actúa por sí misma, pero reconoce que

las individuales conciencias influyen unas en otras. Y requieren respeto mutuo. El autodomínio y autogobierno acrecientan nuestra libertad y nuestra responsabilidad, porque restringen la autoridad que tienen los demás sobre nosotros (Fears, p. 504).

## El cristianismo como historia de libertad

El 28 de mayo de 1877, Lord Acton dictó un discurso frente a los miembros del Instituto Bridgnorth titulado «La historia de la libertad en el cristianismo». El historiador norteamericano Kevin Schmeising (2008) califica dicho ensayo como una «obra maestra de la antología que recorre casi dos mil años de historia del despliegue gradual de la libertad humana».

Acton visualiza la historia de la humanidad como un periplo marcado por altos y bajos para la libertad, enfrentada contra la tiranía o el despotismo político. Vincula la libertad política o civil con la libertad religiosa. Los primeros cristianos exigieron su libertad frente a regímenes autoritarios. Durante la era feudal, fue la Iglesia europea la que puso resistencia al poder arbitrario de los barones feudales. «La única autoridad capaz de oponer resistencia a la jerarquía feudal era la eclesiástica», escribe Acton. «A este conflicto [entre la jerarquía feudal y la eclesiástica], que duró cuatrocientos años, debemos el surgimiento de la libertad civil...» (Acton, 1998, p. 89).

Acton narra cómo la Iglesia sembró la «doctrina del derecho divino de los pueblos a proclamar y destituir a los príncipes» (Acton, 1998, p. 90). Da varios ejemplos de monarcas depuestos como consecuencia de este principio. Muestra cómo los gobernados pusieron resistencia a prácticas y leyes no consentidas por ellos, o a leyes injustas. La resistencia a leyes injustas de la que habla León XIII en *Libertas Praestantissimum* tiene un origen histórico, observaría Acton. A lo largo de mil años, se universalizó la noción del gobierno representativo, se insistió en el consentimiento de los gobernados para cargar impuestos a la gente, y desapareció la esclavitud.

Pero el absolutismo y la centralización del poder volvieron a cobrar fuerza, en parte, debido a la influencia de autores como Maquiavelo. Se lamenta Acton de que «el clero, que había servido de tantos modos a la causa de la libertad durante su prolongada lucha contra el feudalismo y la esclavitud se asoció desde entonces con los intereses de la realeza» (Acton, 1998, p. 96). Tal colaboración

entre la jerarquía eclesiástica y la jerarquía gobernante perduró incluso durante los años en los cuales la reforma protestante suscitó conflictos religiosos.

Por esos tiempos, afirma Acton, Hugo Grocio propuso que los gobernantes debieran acatar los principios divinos (o los principios derivados de la razón, que son los mismos), «aun suponiendo que Dios no existe» (Acton, 1998, p. 101). Con esta sugerencia, Grocio amarra la política con los principios y la conciencia, explica Acton. Transcurrieron otros largos años antes de que se volviera a enarbolar el sueño de «Constantino y Valentiniano» a favor de la libertad religiosa, así como de san Anastasio, san Ambrosio, santo Tomás Moro y Erasmo, a favor de la libertad de conciencia (Acton, 1998, p. 106). Sentencia Acton: «La idea de que la libertad religiosa es el principio generador de la libertad civil, y de que la libertad civil es la condición necesaria para la libertad religiosa, fue un descubrimiento reservado al siglo XVII» (Acton, 1998, p. 107).

Acton atribuye a Edmund Burke la creación de «la filosofía política más noble del mundo», según la cual los derechos naturales son sagrados. Desde entonces, el pueblo no puede «jamás abandonar su destino en las manos de una autoridad que no puede controlar» (Acton, 1998, p. 110). Acton ve con buenos ojos sucesos como la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y el advenimiento de la república y de la monarquía constitucional, porque dichos eventos prohíben a los gobernantes colocarse por encima de los sagrados derechos naturales de los individuos que pueblan la polis.

En este ensayo, Acton contradice el estereotipo según el cual el cristianismo legó a Europa occidental únicamente oscurantismo, ignorancia, pobreza y servilismo. El cristianismo formula la idea más completa y potente de la libertad de las personas, y frena las pretensiones autoritarias de los ambiciosos de poder. En palabras de la traductora Paloma de la Nuez (1998, p. 20),

Acton creía sinceramente que el papel de la Iglesia católica consiste en educar al hombre para la verdadera libertad, que le interesa promover la libertad política como condición de su propia acción social. La Iglesia católica y el liberalismo no deberían, pues, estar en conflicto sino en armonía, porque el catolicismo es una garantía de libertad (...)

La Iglesia católica no fue la única que formuló este pensamiento. La evolución de algunas iglesias protestantes también contribuyó a

afianzar esta idea en Inglaterra, Holanda y las colonias americanas, explica Acton en su ensayo «La revolución puritana». Lord Acton cita al historiador francés Paul de Flotte (1851), en una nota de pie, porque traza una relación con la que Acton simpatiza: después de la voluntad del hombre, vino la razón del Estado, luego la religión, y luego la libertad. «He allí toda la filosofía de la historia», dice Flotte. Uno de los pastores de los puritanos independientes, John Robinson, defendió el autogobierno de cada iglesia. «La Iglesia era gobernada, no por el estado, por los obispos o los presbíteros, sino por la colectividad de los fieles que la integraban», escribe Acton (1998, p. 160). Acton cita a Robinson, quien afirmó que «ninguno de nosotros es superior a los demás, sino que todos estamos en pie de igualdad». En la medida en que los miembros de esta iglesia reformada buscaban la libertad, «liberaron» a la Iglesia de las cadenas del Estado, y por consiguiente, concluye Acton, «tampoco había un derecho coactivo sobre las conciencias». Acton prosigue, «todas las sectas tenían que ser libres por igual, lo mismo los católicos y los judíos que los turcos» (Acton, 1998, p. 160).

La mezcla entre la política y la teología que se produce luego de la reforma inglesa, en el siglo XVII, sobre todo en territorio estadounidense, proveyó oportunidades para el ejercicio de la libertad civil y religiosa. Así lo expuso Lord Acton en una cátedra titulada «La revolución americana» (Acton, 1906, p. 305). Quienes buscaron libertad religiosa en las colonias americanas, se preocupaban más por el individuo que por el colectivo. Es imperativo restringir el poder de los gobiernos porque «las almas son inmortales;...no hay más proporción entre libertad y poder que entre eternidad y tiempo...» escribió Lord Acton. La «autoridad, disciplina externa y violencia organizada», debidamente restringida, debía ceder espacio al «intelecto y a la conciencia de los hombres libres» (Acton, 1906). La lucha por la libertad se convirtió para estos pioneros en una cuestión de «conciencia que involucraba tanto la religión como las políticas públicas...Se convirtió en una vanagloria que la religión era la madre de la libertad, que la libertad era el hijo legítimo de la religión...». Lord Acton reflexionó que la esencia de la revolución de Estados Unidos, su alma; es precisamente ese reclamo que ningún hombre puede ser impedido de cumplir con su deber ante Dios.

A criterio de Lord Acton, «la libertad no es un medio para alcanzar un fin político más elevado, sino el fin político más alto»,

relata Powell (1996). Los gobiernos deben ser juzgados con base en su respeto a la libertad individual.

Acton asigna a la religión, a la libertad, y a la libertad de conciencia un rol esencial en la vida de las personas. Acton considera que dichos valores son netamente cristianos: son joyas que la Iglesia brinda a la humanidad. De la religión, la libertad y la libertad de conciencia se desprende la libertad civil. Acton rechaza con fuerza el autoritarismo de cualquier tipo, eclesiástico o político, porque considera que la libertad, y la libertad de conciencia, son connaturales e indispensables para vivir como cristianos.

## Conclusión

Lord Acton tenía en mente una Iglesia católica convertida en bastión para la libertad, la libertad de conciencia y la religión.

Dado que todos los fieles formamos parte del Cuerpo Místico de la Iglesia, hubiera deplorado ver a tal cuerpo conformado por siervos pasivos, tristes, temerosos e irreflexivos, sometidos a una autoridad que cosecha obediencia a base de latigazos y censuras. Anhelaba ver a fieles vibrantes, con una piedad sólida, razonable, razonada, sincera y libre, tal y como la que asumimos profesó él mismo. Una Iglesia de fieles capaces de autodomínio, con conciencias bien formadas.

Quería proteger a nuestros pastores de las tentaciones del poder terrenal arbitrario y arrogante. Quería librarlos del embriagante poder absoluto. Acton pedía pastores conscientes, prudentes, humildes y pensantes, cuidadosos de gobernar las almas de seres racionales y libres con prudencia y delicadeza, siguiendo el ejemplo de Jesús.

Quería que la Iglesia hiciera contrapeso a los gobiernos de esta Tierra, pujando así por ampliar los espacios de la libertad de las personas. Los primeros cristianos lograron hacer eso mismo frente a imperios. Pensadores cristianos que antecedieron a Lord Acton reconocieron en la doctrina cristiana las semillas potentes de la libertad, y sus efectos limitantes sobre los políticos. Él rescató ese conocimiento, que quizás había quedado temporalmente en el olvido.

## Referencias

- Acton, John Emerich Edward Dalberg. (1998). (de la Nuez, P. trad.) *Ensayos sobre la libertad y el poder*. España: Unión Editorial. En este ensayo se citan los ensayos siguientes: “La historia de la libertad en el cristianismo” y “La revolución puritana”.
- Acton, John Emerich Edward Dalberg. (1906). (Figgis, N. ed.) *Lectures on modern history*. Londres: MacMillan y Compañía Limitada. Recuperado del <http://oll.libertyfund.org/titles/acton-lectures-on-modern-history>
- Aleteia Team. (2013). “¿Qué es la infalibilidad pontificia?”, *Aleteia*, 22 de marzo, 2013. Recuperado de <https://es.aleteia.org/2013/03/22/que-es-la-infalibilidad-pontificia/>
- Beswick, Frank. (2013). “The Old Catholics: A Protest Against Papal Infallibility”, *Decoded = past*, 16 de noviembre de 2013. Recuperado de <http://decodedpast.com/old-catholics-protest-infallibility/3652>
- Catecismo de la Iglesia católica* (CIC). (1992). Vaticano: publicado por instrucción de Juan Pablo II y elaborado durante cuatro años por autoridades de la Iglesia en seguimiento al Concilio Vaticano II. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p3s-1c1a6\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s-1c1a6_sp.html)
- Cavendish, Richard. (2002). “The Death of Lord Acton”, *History Today*, Vol. 52, Tomo 6, junio del 2002. Recuperado de <https://www.historytoday.com/richard-cavendish/death-lord-acton>.
- Chisholm, Hugh, ed. (1911). “Acton (John Emerich Edward Dalberg Acton), 1st Baron”. *Encyclopædia Britannica*. 1 (Edición 11). Cambridge University Press. pp. 159–160. Recuperado de [https://en.wikisource.org/wiki/1911\\_Encyclop%C3%A6dia\\_Britannica/Acton\\_\(John\\_Emerich\\_Edward\\_Dalberg\\_Acton\),\\_1st\\_Baron](https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Acton_(John_Emerich_Edward_Dalberg_Acton),_1st_Baron)
- Davies, Michael. (s. f.). “Pope Leo XIII on True Liberty, A Great Pontiff Condemns a Modern Error”, *Papal Documents*. Recuperado de <http://www.catholictradition.org/Tradition/true-liberty.htm>
- DeChest, Barry. (2017). *32 Lord Acton, The History of Freedom*, conferencia en video publicada el 3 de julio del 2017 y recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=zbrUDDMy9gw>
- Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, alias Quirinus. (1870). *Letters from Rome on the Council*. Recuperado de [http://www.gutenberg.org/files/38116/38116-pdf.pdf?session\\_id=5181eefb0e9316abc-663d1195a892a40375a5dad](http://www.gutenberg.org/files/38116/38116-pdf.pdf?session_id=5181eefb0e9316abc-663d1195a892a40375a5dad)

- Fears, J. Rufus, Ed. (1988). *Selected Writings of Lord Acton*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Forment, Eudaldo. (2003). "Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino", Barcelona, España: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Universidad de Barcelona, 10, pp. 275-283. Recuperado de <https://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol10/refmvol10a25.pdf>
- Flotte, Paul. (1851). *La Souverainete du peuple*. Citado por Lord Acton en su ensayo sobre los puritanos e incluido en el tomo *Lectures on Modern History*, op. cit., recuperado de <http://oll.libertyfund.org/titles/acton-lectures-on-modern-history>
- Kuehnelt-Leddihn, Erik. (2010). "The Four Liberalisms", *Religion and Liberty*, Grand Rapids, Michigan: The Acton Institute, Volume 2, Number 4, 20 de julio de 2010. Recuperado de <https://acton.org/pub/religion-liberty/volume-2-number-4/four-liberalisms>
- Loring, Padre P. J. (s. f.). "Dogmas de Fe", *Catholic.net*. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/29974/cat/872/dogmas-de-fe.html#modal>
- New Advent Catholic Encyclopedia. (s. f.). "Johann Joseph Ignaz von Döllinger". Recuperado de <http://www.newadvent.org/cathen/05094a.htm>
- Powell, Jim. (1996). "Lord Acton—Political Power Corrupts", Foundation for Economic Education, 1 de junio de 1996, recuperado de <https://fee.org/articles/lord-acton-political-power-corrupts/>
- S.S. Pablo VI. (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*. Vaticano, promulgada el 21 de noviembre de 1964. Recuperada de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)
- S.S. Pablo VI. (1965). *Constitución pastoral Gaudium Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. Vaticano, promulgada el 7 de diciembre, 1965. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- S.S. Pío IX. (1864). *Encíclica Quanta Cura y Syllabus*. Roma. Recuperada de <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>
- Rodríguez Luño (1991). *Ángel, Ética General*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Schmeising, Kevin. (2008). “El cristianismo y la historia de la libertad”, *Libertad Digital*, 30 de julio del 2008. Recuperado de <https://www.libertaddigital.com/opinion/iglesia/el-cristianismo-y-la-historia-de-la-libertad-1276235230.html>

Watkins, James D. (2010). “Morality, Duty, Responsibility, and Authentic Liberty”, *Religion and Liberty*, Vol. 3, No. 4, Acton Institute, 20 de julio del 2010. Recuperado de <https://acton.org/pub/religion-liberty/volume-3-number-4/morality-duty-responsibility-and-authentic-liberty>

# LA LAICIDAD COMO UN DESPLIEGUE EVOLUTIVO DEL CRISTIANISMO CATÓLICO<sup>1</sup>

Gabriel Zanotti

*Resumen.* El siguiente artículo trata de demostrar que la distinción de esferas y competencias entre poder secular y eclesiástico es un derivado necesario de la Revelación judeocristiana. La noción de creación, por otra parte, implica que las causas eficientes creadas son eficaces en su propio ámbito, lo cual es el fundamento ontológico para que el poder temporal tenga su propia autonomía y no sea un mero instrumento de la Iglesia. El conflicto se concentra luego en el integrismo, como negación religiosa de lo anterior, o en el Iluminismo convertido en laicismo, esto es, en negación de los derechos propios de la Iglesia en el mundo civil.

## Introducción

La distinción entre la Iglesia y el poder temporal está en la esencia de la revelación judeocristiana. Eso es lo que intentaremos demostrar en este artículo, a pesar de los accidentes históricos por todos conocidos (Rhonheimer, 2009).

Al lado de otras civilizaciones antiguas, Israel fue en su momento una especie de «iluminismo» (Ratzinger, 2001). En efecto, las demás civilizaciones se daban sentido a sí mismas a través de mitos que eran panteístas, animistas y politeístas. Ello explica

---

<sup>1</sup> El presente artículo recoge el tema de la laicidad presente en mi libro *Judeocristianismo, Civilización Occidental y Libertad* (2018) pero adaptado a la síntesis necesaria en esta oportunidad.



que inexorablemente vieran al poder humano como una misma cosa con los poderes divinos. La distinción entre lo religioso y lo político era imposible en esos esquemas. Israel, en cambio, habla de la Creación, donde un dios personal crea, de la nada, al mundo y al hombre, y por ende el ser humano y el mundo se distinguen esencialmente de Dios, aunque dependan en su ser del acto divino de la creación (creacionismo). El ser humano, por ende, no se identifica con Dios. Jueces y reyes tienen su poder limitado, porque no son Dios, y porque ese poder limitado no podía convertir en moral lo que la ley divina establecía como inmoral en los diez mandamientos. Ley moral que no era tal simplemente por un acto arbitrario de la voluntad de Dios, sino por una coherencia interna: creado al ser humano como tal, a su naturaleza le corresponde un determinado orden moral, que debe ser respetado por todos, súbditos o gobernantes.

## El judeocristianismo

El judaísmo alcanza su plenitud en el cristianismo. Antes de la llegada del Mesías, el judaísmo era coherentemente esotérico. No había llegado aún el momento de anunciar la salvación a todos los hombres. Ahora, sí. Cristo ordena ir y predicar la buena nueva a todos los pueblos. Ello implica la confianza en una razón humana común al cristiano y al no cristiano. ¿Con qué dialogar con el no cristiano? Con la razón, obviamente, una razón que, ahora, podemos ver retrospectivamente, no cerrada a la sola ciencia, sino abierta a la trascendencia de una reflexión racional en el Dios Creador. El cristianismo es la plenitud del judaísmo y lo convierte en exotérico. Ahora sí, hay que predicar a todos, y para ello, el diálogo es el camino. No solo la laicidad, sino la razón dialógica, fundamento de la libertad del acto de fe y la libertad religiosa, están esencialmente presentes en el cristianismo desde el principio.

Por eso el cristianismo no choca con la razón grecorromana, sino que la lleva a su plenitud. El cristianismo no es solo la plenitud del judaísmo: es también la plenitud, la actualización de las potencias de todas las semillas del Verbo esparcidas en una razón humana que, antes de Cristo, buscaban la verdad. Pero, después del pecado original, muy pocos hombres llegarían a esa verdad, después de mucho tiempo y con mezcla de error. El cristianismo proclama la verdad a todos, llevando también a su plenitud no solo las semillas de la ley natural presentes en Tito Livio, Tácito y

Cicerón (Hayek, 1975), sino las verdades presentes en la filosofía griega, como la causalidad, la sustancia, el libre albedrío, la relación entre las ideas y lo real (Gilson, 1976) elevado todo ello al diálogo permanente entre razón y fe presente en la cosmovisión cristiana sobre el Dios único y personal, y las cosas creadas por Él.

## El poder temporal como causa eficiente principal

Que el poder humano sea distinto a Dios, y limitado por un orden moral «objetivo» (no arbitrario) es algo intrínseco, por ende, al cristianismo como plenitud del judaísmo, que recoge todo lo verdadero que hay en el derecho romano y en la razón griega, y lo convierte en la civilización occidental.

En santo Tomás, la naturaleza propia del poder temporal («el príncipe temporal») en su época, queda clara, aún dentro de la estructura clerical del Sacro Imperio («clerical», no porque el emperador y el papa se confundieran, sino porque el poder del emperador debía ser legitimado por el pontífice). El poder político no es en santo Tomás, como muy bien ha explicado Maritain (1966) una mera causa eficiente instrumental, como el martillo en manos del carpintero. Es una causa eficiente principal, que tiene en sí misma su capacidad de acción autónoma, como el tigre, que se mueve por sí mismo, aunque esté creado y conservado en su ser por Dios, incluso en sus potencias operativas propias (concurso). Por lo tanto, así como el tigre tiene autonomía relativa, autonomía porque es causa eficiente principal de sus movimientos, el poder temporal tiene autonomía relativa: autonomía porque en su esfera y fin propio, que es el bien común temporal, tiene autonomía con respecto al poder eclesial; relativa porque depende en su ser de Dios, como todo, y por ende está intrínsecamente limitado por los mandatos de la ley natural, que en santo Tomás tiene un desarrollo (I-II, Q, 94, a. 2c, Q, 95, a. 3 ad 2, Q, 96, a. 2) que luego permite el desarrollo de la idea de derechos personales anteriores y superiores al poder temporal (Maritain, 1966, 1982; Serrano Redonet, 2012).

## La consiguiente desclericalización del poder temporal en la Segunda Escolástica

Es coherente que los autores de la Segunda Escolástica (Acton, 1984; Fazio, 1998; Hayek, 1975, 1981; Pío XII, en Gutiérrez García, 1958; Vitoria, 1991) dedujeran, ante las nuevas circunstancias históricas de su época (la evangelización) que los reinos no cristianos podían ser buenos mientras respetaran el bien común. El pontífice ya no era necesario para la legitimidad del poder y, por ende, nuevas teorías basadas en la traslación del poder del pueblo al gobernante, como en Suárez y Belarmino (Maritain, 1984) no se hicieron esperar. Si a esto agregamos su reclamo de la libertad del acto de fe para no convertir por la fuerza a los indígenas (Bartolomé de las Casas) un nuevo concepto de gobierno secular y de derechos estaba por llegar a la esencia misma de un catolicismo que hubiera derivado en una modernidad católica.

## El problema del Iluminismo

En el mundo posmedieval hay que distinguir entre Modernidad e Iluminismo (Leocata, 1979). La «modernidad en sí misma» contenía tres ideas que vienen esencialmente de la desmitificación ya aludida que estaba en la esencia del judaísmo y luego del judeocristianismo: la distinción entre Dios y el César (distinción entre Iglesia y poder temporal); ley natural y los consiguientes derechos que correspondan a la ley natural, y la ciencia como conocimiento humano de un mundo físico cuya estructura no es revelada por Dios (Jaki, 1978). Pero esas tres ideas son tomadas por el Iluminismo del siglo XVIII, por el endiosamiento de la razón instrumental, y opuestas a lo religioso. Habría derechos del hombre, porque NO hay Dios; hay ciencia porque nos habrías liberado de las oscuridades del Medioevo, y separación entre Iglesia y Estado porque el nuevo Estado nación tiene que luchar contra una Iglesia que no acepta su soberanía absoluta (y consiguientemente la libertad de cultos es entendida como una emancipación del deber que los seres humanos tienen de dar culto a Dios). Por ende, la distinción entre Iglesia y los nuevos Estados no se va a entender como una desclericalización, sino como una separación hostil entre Iglesia y Estado, donde este último impide a cristianos y católicos el ejercicio de sus derechos, no como cristianos, sino como humanos. Eso es el laicismo a diferencia de la laicidad. Por

eso, ese laicismo es típicamente europeo. Nada que ver con los EE. UU., que tiene (¿o tenía?) una religiosidad pública no estatal: la sana laicidad, precisamente.

## El difícil siglo XIX

Los Estados nación laicistas avanzan contra la Iglesia pero los pontífices del siglo XIX no tienen las armas intelectuales suficientes como para distinguir entre Iluminismo y Modernidad. Los católicos que sí podían distinguir ambas cosas, como Acton, Rosmini, Montalembert, Lacordaire, Dupanloup, Ozanam, y Luigi Sturzo ya en el siglo XX, son perseguidos o silenciados. Gregorio XVI y Pío IX reaccionan contra «el mundo moderno» en bloque, condenando con justicia el Iluminismo, pero sin dejar lugar a una modernidad católica (Aubert, 1956, Franck, 2006, Muratore, 1998, Irrazábal, 2014, Ratzinger, Serrano Redonet, 2014, Silar-Zanotti, 2013, Sturzo, 1939).

Pero la influencia de uno de ellos, Dupanloup, llega a León XIII, quien, tomando los aludidos elementos de santo Tomás, hace esta clara afirmación de la autonomía del poder temporal:

Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscripta dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una esfera determinada dentro de la cual cada poder ejercida iure proprio su actividad. (Gutiérrez García, 1958)

## La laicidad desde Pío XII en adelante

Pero aún era muy temprano en la historia. Tenía que pasar la Segunda Guerra para que Pío XII comenzara a poner las cosas en su lugar. Y así lo hizo. No solo estableció las bases de una sana democracia, de la importancia del derecho constitucional moderno, de una interpretación positiva de la teoría escolástica del origen del poder, de una sana libertad de prensa, y de la tolerancia de cultos diversos en los nuevos Estados, sino que afirmó con todas las letras la noción de sana laicidad:

*Siano parte viva della Chiesa le vostre città. Vi è, in Italia, chi si agita, perchè teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando*

*di Gesù; come se la **legittima sana laicità dello Stato** non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa.* (Pío XII, 1958; énfasis añadido)

Así las cosas, no es nada sorprendente que Juan XXIII recogiera todas esas cosas en su magistral *Pacem in terris* (1963) que parece un pequeño tratado de derecho constitucional liberal clásico. La distinción entre laicismo y laicidad está obviamente presente, pero no aparece citada. En el Vaticano II, sin embargo, la distinción entre Iglesia y Estado (Estado ya en términos modernos) es clarísima:

La comunidad política y la Iglesia son **independientes** y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la **cooperación** entre ellas, **habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo**. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano. (Gaudium et spes, 1963; énfasis añadido).

O sea, independencia y colaboración, según las circunstancias históricas diversas.

## La importancia del derecho a la libertad religiosa

La libertad religiosa no es entendida por el Vaticano II como el indiferentismo religioso ante la verdad, sino como

(...) que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad

humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo [sic] o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil (*Dignitatis humanae*, 1965) .

Por supuesto, ríos de tinta, pero no solo eso, sino un cisma (Lefebvre) costó esta declaración. ¿Había una continuidad evolutiva respecto al Magisterio anterior o hubo una reforma? Rhonheimer (2014a, 2014b, 2011) tiene un buen punto: esta declaración corta la igualdad entre bautismo y ciudadanía, cosa que, aunque hoy resulte difícil recordarlo, es lo que regía en los Estados pontificios que Pío IX defendió con uñas, dientes y sus ejércitos. En eso hubo una verdadera reforma, totalmente coherente con la sana laicidad: la sana laicidad es incompatible con un estado «católico» SI por «católico» se entiende un Estado que niegue el derecho a la libertad religiosa de todos los seres humanos, donde todos deben tener igualdad ante la ley e igualdad de acceso a los cargos públicos. Pero fue Benedicto XVI el primero que, luego del silencio de Pablo VI y Juan Pablo II, aclaró la cuestión en su hermenéutica de la continuidad y reforma del Vaticano II (Benedicto XVI, 2005):

En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que **las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes** —por ejemplo, **ciertas formas concretas de liberalismo** o de interpretación liberal de la Biblia— **necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable**. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, **solo los principios expresan el aspecto duradero**, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, **no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios**. Así, **las decisiones de fondo** pueden seguir siendo válidas, mientras que **las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar** (énfasis añadido).

Observemos que Benedicto XVI declara contingentes las decisiones de la Iglesia frente a ciertas formas concretas de liberalismo. Y sigue:

*Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que *no la puede aceptar* quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad.*

*Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción.*

## Benedicto XVI

En continuidad con lo anterior, Benedicto XVI afirma claramente la laicidad del estado:

a. Respecto a la sana laicidad de los EE. UU.: **Desde el alba de la República, como usted ha observado, Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano. El ejemplo de su nación que reúne a personas de buena voluntad independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo**, en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común, ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo. Esta tarea de conciliar unidad y diversidad, de perfilar un objetivo común y de hacer acopio de la energía moral necesaria para alcanzarlo, se ha convertido hoy en una tarea urgente para toda la familia humana, cada vez más consciente de su interdependencia y de la necesidad de una solidaridad efectiva para hacer frente a los desafíos mundiales y construir un futuro de paz para las futuras generaciones. (Benedicto XVI, 2008)

b. Con respecto a las libertades individuales: Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente **la libertad de expresión**, la libertad de afiliación política y el respeto por

el papel de la ley, **con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.** Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común. (Benedicto XVI, 2010).

c. Con respecto a las decisiones en una democracia deliberativa: (...) ¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno **son accesibles a la razón**, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. **Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión.** Su papel consiste más bien en ayudar a **purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos.** Este papel «corrector» de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, **en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo,** que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, **dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión.** Se trata de un proceso en **doble** sentido. **Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones,** como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho **abuso de la razón** fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización. (Benedicto XVI, 2010)

d. Con respecto a la sana laicidad de los ordenamientos jurídicos: (...) En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres.

**Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación.** En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, **presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios.** Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. **A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 «los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo.** (Benedicto XVI, 2011)

## Esto sigue siendo una novedad

Lamentablemente, toda esta difícil evolución no ha entrado aún en la mayoría de los católicos, sean seculares, presbíteros o religiosos, y menos aún en la mayoría de los obispos y cardenales. Pío XII, el Vaticano II, Juan XXIII, Benedicto XVI, están hoy totalmente olvidados. Por izquierda y por derecha, jerarquía y laicos desconfían de la laicidad de un orden constitucional liberal precisamente porque el odio al liberalismo clásico de origen anglosajón no ha disminuido un gramo dentro del pensamiento y praxis habitual de los católicos. Sus adhesiones al marxismo o, al revés, sus nostalgias a un medioevo premoderno, no les permiten digerir una laicidad plenamente moderna, donde los laicos sean los que verdaderamente hacen política, donde la jerarquía no interviene en materias opinables y donde se respeta realmente la autonomía relativa de lo temporal. No, será el «pueblo católico», ajeno a toda institucionalidad «burguesa» el que reponga a un «rey católico» en su lugar, sea con un nuevo Mussolini o con un nuevo Fidel Castro, o (de modo inconfesable) dejando que sea finalmente el actual

pontífice el que digite los perversos hilos de la política práctica, liberándola del «capitalismo liberal y la democracia burguesa» para instaurar «la civilización del amor»...

Sí, es como si hubiéramos retrocedido 150 años o como si todos los esfuerzos de distinciones hubieran sido inútiles. Pero no. La Iglesia limpia con el Espíritu Santo las idas y venidas de sus miembros, dándonos la única y verdadera esperanza.

## Referencias:

- Para las Encíclicas, textos conciliares y demás documentos pontificios, se han utilizado las distintas fuentes accesibles en el portal web del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- Acton, L. (1877). *History of Freedom*, editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad*, en Estudios Públicos, 1984, n.º 14. Madrid: Centro de Estudios Públicos.
- Aubert, R. (1956). Monseigneur Dupanloup et le Syllabus, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Vol. LI, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/oclc/758712684>.
- Benedicto XVI. (2005). Discurso del 22-12-2005. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html).
- Benedicto XVI. (2008). “*Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo*”, en Zenit, del 2-12-08, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>.
- Benedicto XVI. (2008). Discurso del 29 de febrero del 2008 a Mary Ann Glendon, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080229\\_ambassador-usa.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_ambassador-usa.html)
- Benedicto XVI. (2010). Discurso ante el Parlamento británico, 2010, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_societa-civile.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html).
- Benedicto XVI. (2011). Discurso ante el Parlamento alemán, 2011, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html).
- Corleto, R. (2007). *Documentos para la Historia de la Iglesia Contemporánea*. Recuperado de: [http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup\\_convention.html](http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html).
- De Fuenmayor, A. (1974). *La libertad religiosa*. Pamplona: Eunsa.

- Fazio, M. F. (1998). *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.
- Frank, J. F. (2006). *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*. Washington D.C.: CUA Press.
- García López, J. (1979). *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez García, J. L. (ed.). 1958. *Doctrina Pontificia*, Libro II: Documentos políticos. Madrid: BAC.
- Hayek, F. A. von. (1975). *Los fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. von. (1981). *Nuevos estudios en filosofía, política, economía, e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Irrazábal, G. (2014). *Iglesia y democracia*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Jaki, S. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Juan XXIII. *Pacem in terris*. Recuperado de: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Buenos Aires: Biblioteca Testimonial del Bicentenario.
- Marías, J. (1954). *Biografía de la filosofía*. Buenos Aires: Emecé.
- Maritain, J. (1936). *Humanismo integral*. Buenos Aires/México: Carlos Lohlé.
- Maritain, J. (1982). *Los derechos del hombre y la ley natural*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Maritain, J. (1984). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Muratore, U. (1998). *Antonio Rosmini*. Madrid: BAC.
- O'Connell, M. (1984). Ultramontanism and Dupanloup: the Compromise of 1865, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Volumen 53, n.º 2, junio, pp. 200-217.
- Pío XII. (1958). *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XX, Ventesimo anno di Pontificato, 2 marzo - 9 ottobre 1958*. Recuperado

de: [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19580323\\_marchigiani.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html).

- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia* (5.a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J., (2001). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Rhonheimer, M. (2009). *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp.
- Rhonheimer, M. (2017). *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*. Mario Šilar (ed.). Madrid: Unión Editorial.
- Rhonheimer, M. (2014). *Dignitatis Humanae* —Not a Mere Question of Church Policy: A response to Thomas Pink, *Nova et Vetera*, English edition, vol. 12, n.º 2, pp. 445-470.
- Rhonheimer, M. (2014). La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la «hermenéutica de la reforma» de Benedicto XVI, *En torno al Vaticano II: Claves históricas, doctrinales y pastorales*. Aranda, A., Lluch, M., Herrera, J. (eds.). Pamplona: Eunsa4, pp. 171-188.
- Rhonheimer, M. (2011). Benedict XVI's «Hermeneutic of Reform» and Religious Freedom, *Nova et Vetera*, English edition, vol. 9, n.º 4., pp. 1029-1054.
- Rodríguez, F. (1963). *Doctrina Pontificia*, Libro III: Documentos sociales. Madrid: BAC.
- Romero Carranza, A. (1976). *Ozanam y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Difusión.
- Serrano Redonet, D. El liberalismo católico en Francia en el s. XIX y sus desafíos. Recuperado de: <http://es.acton.org/article/12/21/2012/el-liberalismo-cat%C3%B3lico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desaf%C3%ADos>.
- Šilar, M., Zanotti, G. J. y Velarde Rosso, J. E. (2013). *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Sturzo, L. (1939). *Church and State*. Nueva York: Longmans, Green And Co.9.
- Tomás de Aquino. (1988-1994). *Suma Teológica.*, 5 vols. Madrid:, BAC, 1988-1994.

- Tomás de Aquino. (1951). *Suma Contra Gentiles*, 4 volúmenes., Bergadá, M. M. y Quiles I. (trads.). Buenos Aires:, Club de Lectores, 1951. Traducción de María Mercedes Bergadá e Ismael Quiles.
- Tomás de Aquino. (2005). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas.*, Pamplona:, Eunsa, 2005. Introducción, traducción y notas de Ignacio Silva, I. ye Ignacio Pérez Constanzó, I. (trads.).
- Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Recuperado de: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxii-ii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxii-ii_enc_11041963_pacem.html).
- Vaticano II. (1965). *Dignitatis humanae*. Recuperado de: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html)
- Velarde Rosso, J. (2013). *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Vitoria. (1991). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

# LAICIDAD Y ESTADOLATRÍA

Versiones discrepantes en dos tipos de constitucionalismo<sup>1</sup>

Jesús María Alvarado Andrade

***Resumen.** Este artículo sugiere que el laicismo forma parte de un proceso largo y complejo de secularización, un proceso a la vez sociocultural y jurídico. Al requerir la separación entre el Estado y la Iglesia, el laicismo y la secularización condujeron a Occidente hacia una sustitución de Dios por el Estado, o a una «Estadolatría». Sugiero que la separación Iglesia y Estado no solo es difícil de llevar a cabo en la práctica sino que, además, daña a las mismas instituciones gubernamentales e imposibilita un constitucionalista auténtico.*

## INTRODUCCIÓN

El uso y abuso de los conceptos de laicidad y laicismo<sup>2</sup> en Occidente es sintomático de las profundas ansiedades «liberales» que siguen moldeando la visión del mundo moderno. Por *liberalismo*

---

<sup>1</sup> Investigación redactada para la revista Fe y Libertad. La revista es dirigida por el catedrático Moris Polanco. Este estudio fue redactado para el número de la revista titulado «Estado laico y libertad de conciencia». Por medio de la presente «acepto la cesión de los derechos de autor del artículo».

<sup>2</sup> Este artículo distingue entre laicismo y laicidad, siguiendo la tendencia a atribuir al laicismo una connotación negativa que implica la marginación de la religión, en tanto la laicidad aborda a la religión como un elemento neutral o positivo. Ambos términos tienen dimensiones jurídicas y políticas. En todo caso, es difícil lograr una completa separación entre



no se entiende a estos propósitos aquella concepción que consiste en procurar un gobierno limitado por medio del ideal político del *rule of law* (Bingham, 2011) conocido en otras latitudes como tradición liberal *whig* (Hayek, 2009) o tradición «conservadora»<sup>3</sup> (Scruton, 2018).

Por «liberal» se entenderá en este estudio las concepciones dominantes del panorama intelectual actual, circunscrito a la actitud mental general que reivindica la «emancipación de todo prejuicio y de toda creencia que no pudiera justificarse racionalmente, así como la liberación respecto a la autoridad de curas y reyes» (Hayek, 2007, p. 156).

Esta actitud inaugurada por la Ilustración (Erhard, Herder, & Kant, 2007) será heredada por el liberalismo de estirpe continental europea. Al amparo de la idea de emancipación en la vida pública, el fenómeno del laicismo formará parte del canon liberal, dado que favorecerá la erradicación de cualquier tutela por parte de autoridades, especialmente, la autoridad religiosa.

Aun cuando el laicismo antecede la Ilustración<sup>4</sup>, en tanto forma parte de un proceso más amplio y complejo conocido como secularización (Segovia, 2016), no es menos cierto que la secularización tendrá en la Ilustración y en el liberalismo un aliado en su propósito de reemplazar a Dios en procura de instalar el reino del hombre (Brague, 2017). El laicismo es una herramienta que permite convertir al hombre en autor y fin de sí mismo, eludiendo la búsqueda por una verdad objetiva dando muerte a Dios<sup>5</sup>.

Este proceso de secularización, que es patente en la parte final de la escolástica (Chafuen, 2013) agudizado por la Reforma y por el nominalismo, ha encontrado en el laicismo un aliado. En efecto,

---

la Iglesia y el Estado y se debate qué aspectos son susceptibles de ser separados.

<sup>3</sup> Como expuso Hayek: «En efecto, lo que en Europa se suele –o solía– definir como “liberal”, en los Estados Unidos de hoy se etiqueta, más bien, no sin cierta justificación, como “conservador”, mientras que más recientemente el término “liberal” se ha empleado para designar lo que en Europa más bien se habría calificado de socialista. Pero es igualmente cierto que en Europa ninguno de los partidos políticos que suelen calificarse de “liberales” se inspiran hoy en los principios liberales del siglo XIX» (Hayek, *Liberalismo*, 2007, p. 158).

<sup>4</sup> Se usarán indistintamente los conceptos salvo precisión específica.

<sup>5</sup> Dios ya ha dicho lo que tenía que decir a la humanidad de ahí su silencio ha expresado (Negro, 2010, p. 1263).

la secularización si bien es un proceso más amplio que antecede al liberalismo, se anticipa en muchas ideas a algunas que se le atribuyen erróneamente y con exclusividad a la Ilustración, la cual no fue tan radical como las ideas y fenómenos contemporáneos.

El proceso de secularización atizado por el protestantismo (Troeltsch, 1979, p. 69)<sup>6</sup> –aunque no solo por él– ha favorecido una confusión usual que es menester disipar, a saber, la supuesta exclusiva responsabilidad del protestantismo en el declive de la Iglesia y la expansión del poder político. La separación, que no distinción conceptual entre Iglesia y Estado, tiene larga data, y, si bien, el protestantismo contribuyó expandiendo el poder político en su disputa con la Iglesia católica, existen otros factores que es menester tomar en cuenta.

Enfocados en que no es lo mismo separar Iglesia y Estado que distinguir conceptualmente *auctoritas* de la Iglesia de la *potestas* del Estado soberano, en la presente investigación se analizará cómo el laicismo forma parte de un proceso largo y complejo de secularización que ha logrado en el pensamiento moderno una «Estadolatría»<sup>7</sup> que ha conllevado la sustitución de Dios por el Estado. Aunado a ello, se explicará sucintamente la relación estrecha entre laicismo y estatismo, y la imposibilidad de un constitucionalismo auténtico cuando existe hostilidad o animadversión al rol de la Iglesia.

---

<sup>6</sup> Como se ha puesto de relieve «El estado moderno y su libertad y su régimen constitucional, su burocracia civil y militar, la economía moderna y la nueva estratificación social, la ciencia moderna y el arte moderno se encuentran ya en marcha, con grados diversos de adelanto, antes que el protestantismo y sin él; arraigan en el desarrollo de la Edad Media, especialmente del régimen urbano y de los estados territoriales, y en las nuevas modificaciones peculiares de las ideas y de las fuerzas al correr de los fecundos siglos XV, XVI y XVII. La gran potencia cultural de la época confesional es el Estado francés centralizado, donde confluyen el Renacimiento, el catolicismo y la política moderna. En el fondo, el protestantismo no ha hecho más que eliminar en su ámbito los obstáculos que el sistema católico, a pesar de su brillantez, ha opuesto necesariamente al nacimiento del mundo nuevo y, sobre todo, ha proporcionado un terreno saludable de una buena conciencia y de una fuerza pujante para la plenitud de ideas seculares y libres de la modernidad» (Troeltsch, 1979, págs. 91-92).

<sup>7</sup> El concepto lo han usado Ludwig von Mises, Dalmacio Negro Pavón y Antonio García Trevijano en muchos de sus publicaciones.

Tomando en cuenta diversos factores ideológicos como el «cientismo», socialismo, utilitarismo y simple estatismo como excrecencias de la vida moderna, se mostrará el papel complejo que ha desempeñado la Iglesia y cómo esta es el principal enemigo histórico del Estado moderno.

Prescindiendo de explicaciones históricas, se precisa que a partir de la Revolución Inglesa (1688) se difundió la idea de la separación entre Iglesia y Estado, dando fin a la idea cultural medieval de dualidad de poderes esencial del constitucionalismo de la constitución mixta, abriéndose paso a una moderna cultura «individual de la Iglesia libre» centrada en la autonomía de lo humano y terrenal y en la exaltación del poder de la razón individual en detrimento de Dios.

## IGLESIA Y ESTADO MODERNO: UNA RELACIÓN EN PERMANENTE TENSIÓN

En el mundo moderno por influencia de la Ilustración –aunque no exclusivamente– se va forjando un pensamiento ideológico que ha favorecido la sustitución de Dios por el Estado. Esta forma política de organización de poder llamada Estado devendrá en *dios mortal*<sup>8</sup>, la cual con su lógica de concentración de poder minará a la Iglesia católica y todos los obstáculos que esta fue forjando para evitar un poder político emancipado y ajeno a la moral cristiana. La historia del Estado no solo ha sido de lucha contra la Iglesia católica, sino que lo ha sido contra todas las iglesias y grupos sociales por ver en estos un obstáculo insuperable en su proceso histórico de monopolización<sup>9</sup> de todas las facetas de la vida humana.

---

<sup>8</sup> Hobbes «[i]maginó innovadoramente un edificio protector construido por la voluntad humana, una casa del hombre, enteramente laica, el Estado, al que bautizó como el dios mortal» (Negro D. , 2010, p. 1263).

<sup>9</sup> Véase Carta Encíclica *Quas Primas* del Sumo Pontífice Pío XI. Sobre la Fiesta de Cristo Rey 23: «Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello provereemos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. 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

La estatización de la vida humana y la «Estadolatría» en el pensamiento ha sido el resultado de un complejo proceso histórico en el que ciertas ideologías han contribuido a acelerar el proceso. Por ideología se entenderá a estos efectos la «filosofía política popularizada, simplificada, generalizada, dramatizada, sacralizada y desrealizada» (Fernández Mora, 1965, p. 38) que al amparo de la idea de emancipación en el caso del laicismo, ha devenido en la génesis del pensamiento ideológico y colectivista dando paso al discurso nacionalista (Mises, 2010), racista, estatista, socialista, etc.

Este proceso de estatización es paralelo al de secularización. Entrado el fenómeno de la Ilustración radical<sup>10</sup>, la secularización irá mermando la idea de gobierno limitado que se articuló en la Edad Media soportada con la moral cristiana, debido a las concepciones filosóficas dominantes que favorecerán la actitud mental «liberal». El resultado será, en términos simples, la emancipación total de curas y reyes y el dominio total del Estado soberano ilimitado por definición (Kelsen, 2013), por más que se apele emocionalmente a una supuesta e inexistente soberanía del pueblo o nación que nunca ha ocurrido.

La Ilustración radical que operará en Europa continental tendrá de rival a la escuela de los sentimentalistas escoceses o la Ilustración escocesa, la cual servirá de sustrato filosófico para cuando entren

---

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 estas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de estos 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»

<sup>10</sup> Como ha explicado Dalmacio Negro (2005, p. 456) es menester distinguir, cuestión que no se puede hacer en este preciso momento, el fenómeno de la Ilustración del fenómeno del Romanticismo. De hecho, cabe la discusión intelectual entre varios tipos de Ilustración: la escocesa y la radical europea continental. Aunado a ello, se podría sostener que la Ilustración no coincide con una época o individuo en específico, sino una fase final del pensamiento moderno antes de la revolución. «Pues, justamente la revolución habría separado radicalmente el siglo XVIII del siglo XIX, la “edad de la razón” de la “edad del sentimiento”».

las llamadas «ideas liberales». Por ello, en el mundo anglosajón la palabra liberal de estirpe española no se usará modernamente para evitar confusión, asociándose más bien esas ideas *liberales* moderadas de espíritus no atormentados como ideas «conservative» (conservadoras), aunque no es correcto negar el carácter liberal a ambas tradiciones (Hayek, 2007).

La diferencia en las dos tradiciones liberales mencionadas se debe en buena medida a que antes del surgimiento de la doctrina política liberal, basada en la defensa del gobierno limitado, existía en el mundo anglosajón una tradición filosófica basada en concepciones evolucionistas que fueron defendidas por pensadores conservadores (Hayek, 2007, p. 156). Ello implica pues es de la mayor significación que la doctrina *liberal* en Europa continental heredó una atmósfera intelectual diferente a la de la Ilustración escocesa.

En Francia como en toda Europa –con ramificaciones a la propia Inglaterra– se dio un movimiento que reconceptualizó la noción clásica de razón que estuvo presente en todo el pensamiento occidental. Pensadores como Bacon, Descartes y Hobbes concebirán la razón como *Esprit géométrique*, dando por superada la idea clásica y medieval de entender la razón como «capacidad de la mente de llegar a la verdad a través de un proceso deductivo, partiendo de premisas obvias e indudables» (Hayek, 2007, p. 138).

La razón devenida en capacidad de «razonar deductivamente a través de premisas explícitas» imposibilitó continuar con la idea clásica de que esta podía servir de medio o capacidad de los hombres para reconocer la verdad moral. La implicación de esta nueva concepción de la razón como legisladora e ilimitada no sólo prescindió de la idea según la cual hay una verdad por descubrir en el terreno moral, sino que inauguró una nueva idea de política y de derecho que sostendrá que las instituciones de la civilización son y deben ser el resultado de proyecto humano intencionado (Oakeshott, 1999)

El artificialismo (estatismo), el cientismo, el socialismo, el utilitarismo y los diversos ismos y ahora bioideologías<sup>11</sup> (Negro, 2011) son excrecencias en buena medida de la ruptura con la noción de verdad moral objetiva. La secularización, la Ilustración radical y el

---

<sup>11</sup> Dalmacio Negro sostiene que las bioideologías, como el ecologismo o el feminismo, persiguen la destrucción de lo natural. El término es nuevo, pero la idea de hacer al hombre nuevo es antigua.

liberalismo-progresista moderno (Deneen, 2018) han sustituido a Dios y colocado en su reemplazo al Estado, aun cuando también han roto con la tradición en filosofía moral, dado que ahora los hombres inteligentes (*Intellectuals*) deben idear nuevas morales que los hombres deben seguir.

La secularización precede a la tradición *liberal*, pero en ambos se encuentra la idea de limitar la influencia de la Iglesia en el ámbito político por medio de la tesis de la separación entre Estado e Iglesia. De hecho, la doctrina liberal hizo suya esta idea de la separación como clave del constitucionalismo.

Bien puede asegurarse que la tradición liberal en un sentido amplio («conservative») no es hostil a la existencia de la Iglesia, porque de suyo es una tradición antiestatista, pero el *liberalismo* en tanto ideología con su convicción en los poderes hercúleos de la razón humana devendrá en estatista (Oakeshott, 1939) y, por tanto, en enemigo de la Iglesia, la religión y la fe por considerarlos típicamente el reino de la superstición.

Para el constitucionalismo histórico-tradicional o «historicista»<sup>12</sup> que domina en los ámbitos anglosajones, aunque no exclusivamente, la constitución de una comunidad o de un pueblo no es el resultado exclusivo de la razón humana, sino el resultado de una larga transformación histórica de ensayo y error en el que caben incluso «motivos irracionales y fortuitos irreductibles a un esquema» (García-Pelayo, 1948, p. 68).

En esta tipología de constitución, caben dos interpretaciones del papel de la razón: primero, aquellos que postulan que el orden constitucional es resultado de la historia «campo rebelde a la razón y planificación humanas» como expresó Edmund Burke en su polémica con Thomas Paine y, segundo, aquellos que sí asignan un papel, aunque moderado a la razón para el cambio humano (García-Pelayo, 1948).

Este modelo centrado en los límites y alcances de la razón humana, para el noble austriaco Hayek (2009) formaba parte coherente de lo que él denominó un «individualismo auténtico» o tradición conservadora. En efecto, la palabra conservador ha sido utilizada con un uso retrospectivo y peyorativa para clasificar a algunos liberales como Edmund Burke (2016) que se opusieron al racionalismo exacerbado que se gestó en Europa continental y que

---

<sup>12</sup> Sociedad sin las trabas de los hábitos, costumbres, tradiciones, creencias, *ethos*, dependiente del poder (García-Pelayo, 1948)

afectó la conciencia Europea, con efectos inmediatos en América española, dado que los liberales en América española se nutrieron del llamado individualismo falso con las excepciones del caso.

En el modelo constitucional histórico-tradicional, no se dio la despersonalización de la soberanía tan característica del Estado moderno. Por ello, bien puede decirse que donde hay constitucionalismo auténtico no hay Estado moderno (Matteucci, 2010). Ahora bien, en el modelo inglés bien puede apreciarse una soberanía en potencia y más personalizada que la pretendida soberanía abstracta de la nación que forjaron los revolucionarios de 1789.

Esta personalización de la soberanía en el parlamento no significa que por ello no pueda actuar arbitrariamente, dado que si así sucediera existen límites constitucionales que el parlamento no puede transgredir, dada la prevalencia de la idea de limitación del poder. Los límites al poder político si bien jurídicos se nutren de convicciones morales subyacentes en favor del gobierno limitado y de la libertad individual, de ahí que no necesiten en este modelo o tipología constitucional de un código constitucional formal exhaustivo que despersonalice la soberanía para lograr límites al poder como ha pretendido el constitucionalismo estatista europeo continental.

Para el constitucionalismo estatista, el Estado debe alzarse en contra de la Iglesia y de los cuerpos intermedios. De hecho, el diseño u organización constitucional debe subordinar las costumbres a la racionalidad legislativa, dado que la razón legisladora es quien debe decidir cuál ha de ser el programa para la nueva sociedad. Si bien para el constitucionalismo anglosajón los derechos se entienden como declaratorias de derechos que preexisten en la comunidad y que el poder político ha de respetar, no ocurre lo mismo con la abstracción del racionalismo moderno y con el constitucionalismo estatista.

Para este último modelo constitucional, los derechos se formulan en el vacío sociopolítico en procura de una universalidad abstracta sin tomar en cuenta el particularismo de cada pueblo. Por ello, los derechos al amparo de esta tradición solo terminan siendo concebidos como facultades (derechos positivos) para que el Estado establezca condiciones para su ejercicio o simplemente satisfaga los mismos con prestaciones sociales (derechos sociales).

El constitucionalismo estatista someterá a la Iglesia doblegándola a través de una organización del poder racional que permitirá planificar la vida social y religiosa, de ahí que sea un

modelo estatista por definición (Matteucci, 2010). La oposición de la Iglesia al Estado tendrá un revés fuerte y decisivo cuando los «liberales» se enfrenten a la Iglesia, esta vez contra los privilegios de esta. De hecho, en un uso completamente peyorativo de la palabra privilegio que se remonta a la crítica de Sieyès con su *Essai sur les privilèges*<sup>13</sup>, los liberales socavarán el poder de la Iglesia teniendo el Estado un triunfo que de ningún modo ha significado un aumento de la libertad individual.

En tal sentido, el laicismo vino a reforzar el estatismo, diluyendo la Iglesia como cuerpo social intermedio vital, reduciendo su actuación espiritual siempre y cuando no se oponga a la razón de Estado (Meinecke, 2014) que sigue operando. Así pues, las ciertas corrientes liberales adscritas en su mayoría al constitucionalismo estatista son partidarios de un papel más amplio de la razón humana en la organización de la vida social, económica, debido a las formas intelectuales de la Ilustración que siguen perviviendo, entre las cuales está la confianza en la razón de poner orden en el caos de los fenómenos sociales.

Desde el punto de vista histórico, los liberales continentales inaugurarán un constitucionalismo estatista que verá en la constitución normativa la posibilidad de orden, de allí el énfasis por la *escrituralidad*, dado que, donde existe constitución en sentido normativo, cabe hablar de orden y estabilidad políticos. Este constitucionalismo favorecerá una identidad conceptual entre Estado y derecho debido a la despersonalización de la soberanía (Kelsen, 2013). De hecho, la necesidad por estructurar la vida del Estado disuelto en puro derecho forma parte de un proceso de «racionalización y planificación de la vida estatal que había iniciado el absolutismo» (García-Pelayo, 1948, p. 59).

Aunque la tradición liberal está escindida en dos tradiciones, la anglosajona y la europea continental, bien puede afirmarse que la primera es históricamente antiestatista aun cuando en riesgo de devenir en estatista debido a la irrupción del Estado administrativo (Hamburger, 2015) contrario por definición al constitucionalismo (Fioravanti, 2013) mientras que la segunda tradición, es por definición estatista. La primera tradición mantiene la idea de privilegios o inmunidades, mientras que la segunda es anti-privilegios y fomentadora de la idea de igualdad ante la ley a través

---

<sup>13</sup> En un uso más técnico-jurídico resulta vital la obra de (Hohfeld, 2009)

del Estado. Es este liberalismo continental al que casi siempre se asocia la tesis de la separación fuerte entre Estado e Iglesia.

Si bien en la tradición liberal anglosajona ha existido una deferencia para con la Iglesia, al amparo de una defensa de la libertad religiosa, ello se debe en parte a la tradición filosófica precedente soportada en concepciones evolucionistas que aminoraron los efectos de la revolución de 1789 (Hayek, 2007, p. 156). Sin embargo, luego de la Reforma protestante, al pasar la Iglesia a ser parte del Estado comenzó a romperse la vieja constitución cristiana de los pueblos, permitiendo al Estado valer su *auctoritas docendi*, sustituyendo a Dios por el Estado.

Como ha sostenido la teología política (Schmitt, 2009), que estudia las relaciones entre política, religión y teología, los conceptos políticos no son más que conceptos teológicamente secularizados, algo que explica que la soberanía no sea más que un reemplazo a Dios y el Estado el *dios mortal*. Es en este proceso histórico complejo de estatismo que ha llegado al ámbito anglosajón, en el cual va mermando la influencia del derecho natural, como cuerpo de reglas no inventadas por los hombres necesarias para el orden de la vida humana que frenan la *hybris* humana.

La sustitución progresiva del derecho natural por la mera legislación sin apelación a un mínimo contenido de derecho natural facilitará el artificialismo existente que tanto teorizó Hobbes. Recordemos que:

La protección artificial –científica y técnica–, contra el mal y el azar, aceptando el inmanentismo como principio, la discurrió y construyó Hobbes en un momento en que asolaban Europa las guerras civiles de religión. En las guerras civiles, la enemistad política se transforma en enemistad social y personal y el mal aflora como algo normal, dando lugar a un estado de naturaleza tal como describía la situación de su momento histórico ese gran pensador, clave para entender el modo de pensamiento artificialista dominante. Hobbes se sirvió del tópico del estado de naturaleza, con él nombraban los padres de la Iglesia la situación del hombre tras la caída en el pecado original. Hizo de ese tópico el postulado de una situación imaginaria, una hipótesis con fundamento *in re* las de la ciencia natural en auge, cuyo espíritu y método adoptó. (Negro, 2010, p. 1263)

El propósito del derecho natural de servir de reglas que limiten la libertad de los hombres será rápidamente desechado por la

mentalidad intelectualista al amparo del argumento de ser este irracional. La moral objetiva devendrá en un concepto anticuado fomentando los liberales la llamada neutralidad axiológica en el que cada moral inventada o heredada tendrá el mismo peso. Es en este contexto donde se comprende más el propósito de separar a la Iglesia del Estado para deificar la moral juridificada que irá procurando el Estado.

La tradición liberal anglosajona históricamente antiestatista no es inmune a la estatización de la vida humana y de rechazo a la verdad objetiva, de la religión y de la existencia de la Iglesia y de las iglesias. Este proceso histórico de estatización cuenta con varios elementos, a saber: i) el aumento de la confianza en los poderes de la mente humana; ii) la Reforma protestante con su idea de cada quien está autorizado a interpretar las escrituras socavando la interpretación autorizada de la Iglesia; iii) el surgimiento del Estado moderno a través del artificialismo como modo de hacer política que hereda el constitucionalismo estatista y; iv) la irrupción de nuevas morales positivas como el utilitarismo (Gregg, 2003) o nuevas ideologías como el cientismo, socialismo, etc.

La tradición liberal continental se dio en el contexto de la primacía de una razón legisladora o constructivista que ve en el hombre al nuevo dios. Esta concepción invadió mentes anglosajonas con pensadores como Bentham, Austin, Mill, etc. Mientras los liberales continentales heredaron una estructura estatal que se venía construyendo desde el absolutismo, los anglosajones históricamente desconocedores del Estado, gracias a la primacía del ideal político del *rule of law* comenzarán a descubrirlo con más fuerza luego de la Reforma.

Como se ha insistido en el ámbito de las ideas políticas: «Fue Hobbes el primero que formuló la idea artificialista, con la claridad que lo caracteriza. Según él, el hombre puede ser considerado bajo dos aspectos: como *matter* y como *artificer*. Estas dos palabras son extraordinariamente expresivas: designa la primera, la pura pasividad; la segunda, la actividad creadora. Tan soberana, incluso, que Hobbes llega hasta evocar, en este contexto, el *Fiat* divino. Así, el hombre puede ser, en relación a sí mismo, como Dios en relación, si no con la nada, por lo menos con la “tierra informe y vacía” de la cual habla el Génesis» (Manent, 1991, p. 103).

El *deus mortalis* o el Leviatán en Hobbes es su «instrumento, instrumento de un pobre diablo amenazado a cada instante por otro diablo, su vecino» cuya razón de ser, «es la seguridad de la

paz civil». Fin bastante modesto parecido al Estado gendarme o de policía que concibe un poder *ilimitado*, «*ilimitado* o *infinito*. ¡Qué paradoja! ¡Qué novedad radical en el mundo humano! ¿No enseñaba santo Tomás, comentando a Aristóteles, que un instrumento, un *martellus infinitus*, es una contradicción de términos?» (Manent, 1991, pp. 105-106).

Es este Leviatán el que propiciará las artes militares, la ciencia y más tarde, la irrupción de bioideologías, pero también, la actividad servicial de intelectuales para reinventar la sociedad a través de una legislación que en tiempos modernos procurará hacer el hombre nuevo. La moral tradicional será desplazada y la religión será considerada un fenómeno de tiempos oscuros que habrá que sustituir con religión civil. Es este Leviatán como competidor de la Iglesia el que atizará el discurso del laicismo, como acicate para crecer y expandirse con arreglo a la lógica del poder político que entrevió Montesquieu, a saber: concentrar el poder.

El laicismo no se comprende a cabalidad, sino se suma el cambio en el concepto de razón imperante en occidente. Esta razón entendida como la capacidad de «razonar deductivamente a través de premisas explícitas» modificó la comprensión de la misma como capacidad de reconocer la verdad, especialmente la verdad moral. Este cambio está emparentado con el artificialismo estatal, el cientismo, el socialismo, el utilitarismo y varios ismos (May, 1941). Al superarse la idea de *ratio non est iudex, sed instrumentum*, el hombre ha hecho su propio reino en el cual no hay espacio para la verdad objetiva, el derecho natural e incluso para el constitucionalismo histórico-tradicional.

Pensadores como Savigny y Hayek fueron más atinados que ciertos liberales al no atacar abiertamente al derecho natural, sino enfilan sus ataques al derecho natural que se deriva deductivamente de la razón natural. Estos iusnaturalistas racionalistas, también afectaron la tradición del derecho natural hasta su rescate por Finnis (2011) y la *New Classical Natural Law Theory*.

La superación del derecho natural no ha sido obra exclusiva del «positivismo jurídico» (tan mal comprendido como ridiculizado a veces), sino del cambio semántico del uso del concepto de razón y de lo que se entiende por natural. En efecto, para el mundo moderno, la palabra natural no es algo por descubrir sino algo por realizar (Hayek, 2007). Por ello, si bien Hayek, como muchos autores, es crítico con el imperativismo, el artificialismo y con la concepción antropomórfica que «considera a todas las reglas

jurídicas producto de una invención o de un plan intencionado» no fue hostil a nuevas formas de *positivismo jurídico* (Hart, 2012) y tampoco a la clásica noción de derecho natural.

El gran problema de la mentalidad positivista ha sido el temor a la contaminación metafísica la cual «no solo condujo la teoría jurídica hacia ficciones mucho menos científicas, sino que de hecho tales ficciones han privado al derecho de todos los lazos con la justicia que habían convertido al propio derecho en claro instrumento para el estímulo del orden espontáneo» (Hayek, 2007, p. 159).

En la Europa continental, la tradición liberal al irrumpir en una atmósfera intelectual crítica con la noción de razón clásica desencadenó una nueva forma de concebir la razón. Y aunque la fe y la religión no serán desplazadas con la misma intensidad por el liberalismo anglosajón que en el continental dada la fuerte presencia del derecho natural, las cosas comenzaron a cambiar con la irrupción positivista de Hobbes, Bentham y Austin<sup>14</sup> y antes con la Reforma la cual potenció la tesis de la separación entre Iglesia y Estado<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Si bien en la tradición liberal anglosajona no hay, desde el punto de vista político, un rechazo a la religión, ella no es ajena del todo a la atmósfera intelectual cientista y moderna.

<sup>15</sup> En Inglaterra, por medio del *Act of Supremacy* (1534) que concibió a Henry VIII como «Supreme Head of the Church of England», no hay separación entre Iglesia y Estado, ya que la Iglesia se fundió con el poder político. Roger Williams abogó por un «muro de separación» para proteger la pureza religiosa de la iglesia de Cristo de las corrupciones externas del mundo. Thomas Jefferson concibió un «muro de separación» como una necesidad política para proteger el sistema político secular de las intrusiones y depredaciones de las autoridades eclesiásticas (Barry, 2012). Convencionalmente se ha sostenido una presunta línea de continuidad entre la carta de Thomas Jefferson a la Asociación Bautista Danbury (1802) y la famosa decisión del juez Hugo L. Black en *Everson v. Board of Education* (1947), en la que se afirmó la necesidad de «erected a wall between church and state». La posición respecto a una supuesta separación entre Iglesia y Estado en el llamado *Bill of Rights* resulta históricamente falso. Confundiéndose la llamada separación Iglesia y Estado con el principio de distinción entre religión y Estado, el derecho constitucional norteamericano fue reconociendo este principio de raigambre más europea, toda vez que la primera enmienda de la constitución de Estados Unidos no establece ninguna tesis de la separación entre Iglesia y Estado. Habitados a la

Vale destacar que muchos liberales en su prédica contra la Iglesia abrazaron el llamado *derecho divino de los reyes*, cuya propuesta política consistió en dotar al poder político de un poder total emancipado de la Iglesia. Locke será uno de ellos y por eso será catalogado uno de los más racionalistas de todos los liberales anglosajones. Esta tesis de la separación entre Iglesia y Estado presenta implicaciones en el ámbito moral, dado que con ello se rechaza abiertamente la interpretación autoritativa de la Iglesia en temas religiosos y, por tanto, morales, debido a la irrupción de una actitud mental que rechaza cualquier verdad objetiva en favor de morales positivas forjadas por intelectuales.

## LOS ISMOS OCCIDENTALES Y LAS BASES DEL LAICISMO

El proceso de «secularización» de modo amplio incluye la procura por la laicidad del derecho y de las instituciones públicas. Esta laicidad o laicismo, términos que hoy se usan como diferentes, forma parte del canon constitutivo de las conquistas occidentales. Sin embargo, históricamente el cristianismo a diferencia de otras religiones, «nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación» (Vatican.va, 2011), aspecto que contraría la desazón de muchos críticos a la religión y su presunta influencia decisiva en el orden social y político.

Benedicto XVI sostuvo que el cristianismo «se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios». Esto permite mostrar que más allá de que nunca la Iglesia ha impuesto al Estado o a la sociedad un derecho revelado, realmente para el mundo mo-

---

reescritura constitucional o sencillamente a la reconceptualización de la primera enmienda, diversos grupos fueron cambiando la noción de la primera enmienda gracias al discurso individualista e igualitarista de la mentalidad *liberal* que fue obteniendo gradualmente la actitud que se mantiene hasta ahora, pese a la religiosidad del pueblo americano de «independencia mental de la autoridad y la superstición» lo cual introdujo un anticlericalismo expandido. Sobre este punto de manera magistral léase Hamburger (2004).

derno, lo que se quiere es negar a Dios como razón creadora. La aparición de religiones sin Dios (Dworkin, 2016), es cónsono con la razón legisladora del hombre moderno que quiere a todas luces reemplazar a Dios por el Estado.

Abjurando de la historia, se ha pretendido esquivar el hecho decisivo de que

los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. (Vatican.va, 2011)

Pese a ello, la cultura filosófica desprecia la idea jurídica occidental del derecho romano, heredado por los anglosajones más que por los europeos continentales o americanos españoles presos de la visión formalista estatista. La idea de esto se halla en el refuerzo de una razón preexistente que crea e inventa instituciones, base sobre la cual giran varias de las ideas modernas, a saber: el positivismo<sup>16</sup>, contractualismo, cientismo, utilitarismo, etc.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> En relación al positivismo filosófico, Hayek sostuvo que existe en esa visión una tendencia a «disponer de todos los valores en cuanto cosas que no se refieren a hechos (y que por tanto son metafísicos), o bien una tendencia a tratarlos como cuestiones de emoción, y por tanto no justificables racionalmente, o carentes de significado» (Hayek, 2007). Sobre el tema del positivismo jurídico, recuérdese de que existen varias concepciones positivistas, al punto de que el propio Hayek reconoció estar de acuerdo con el positivismo jurídico defendido por H. L. A. Hart. Véase Hayek, *La búsqueda de la justicia*, 2006, p. 254.

<sup>17</sup> Sobre el tema del utilitarismo, es menester recordar que Hayek sostuvo lo siguiente: «La última de las manifestaciones más importantes de este constructivismo en el siglo XX fue el utilitarismo, el tratamiento de todas las normas dentro del positivismo epistemológico en general, y del positivismo jurídico en particular, y finalmente, creo, todo el socialismo. En el caso del utilitarismo, tal característica se muestra claramente en su particular forma original, que hoy se conoce generalmente como “utilitarismo del acto” frente al “utilitarismo de la norma”. Solo el utilitarismo del acto corresponde a la idea original según la cual toda decisión singular debe basarse en la evidente utilización social de sus efectos particulares, mientras que el utilitarismo genérico o de la norma, como se ha visto a menudo, no puede llevarse a caso de

Así como el hombre puede reemplazar a Dios, puede crear mediante acto único y total, constituciones para regular a los pueblos. El constitucionalismo estatista es una consecuencia de esta mentalidad que ve en el Estado un artefacto salvífico de redención que debe eliminar como fuente de derecho usos y costumbres formados lentamente y cuya fecha de nacimiento es imprecisa.

La idea de la neutralidad valorativa está implícita en el liberalismo y por supuesto en el constitucionalismo estatista. La ideología de la neutralidad axiológica del Estado coincide con el rechazo de la búsqueda por la verdad moral y la irrupción de nuevas morales positivas o intelectualistas que reemplazan cualquier discusión por la verdad.

Si bien el anhelo secular es de vieja data, es evidente que con el Estado moderno se acelera el proceso de depuración de la vida misma de reminiscencias religiosas, lo cual implica de suyo, una modernización jurídica que lleva ínsito en el postulado de la autonomía individual el concebir al derecho como una convención que ha de estar secularizado.

Este anhelo secular es tomado por los ilustrados y por los liberales, quienes cargados de ansiedad y preocupación por el supuesto declive del planteamiento ilustrado (Pinker, 2019) atacan la religión como causante del irracionalismo reinante.

Nuevas voces en favor de la Ilustración surgen en momentos en que renace la irrupción de los «fundamentalismos religiosos» y el papel que tiene o está teniendo la religión en la política contemporánea (Burleigh, 2008). El alarido social en favor de la «separación» entre Iglesia y Estado ha sido herencia indubitable de las revoluciones liberales decimonónicas y antes de la ilustración radical (Israel, 2002), lo cual ha encontrado un aditamento adicional debido a los ataques perpetrados por el terrorismo internacional<sup>18</sup>, el cual hace uso hipócrita de la religión como base de sus reivindicaciones.

---

forma coherente» (Hayek, 2007, p. 30). Es menester recordar de igual forma la crítica amplia que hace en Hayek, *Bienestar general y fines particulares*, 2006, p. 203 y ss.

<sup>18</sup> La indagación que pudiera llegar a explicar el terrorismo es compleja y está plagada de muchas consecuencias. El intento por hallar una explicación satisfactoria puede llegar a ser nociva para la pervivencia de la civilización, puesto que la acción que deberían emprender las naciones libres ha de ser impedir que los terroristas saquen ventaja con sus acciones, impidiéndoles conseguir beneficio de sus empresas

La particularidad de la llamada guerra contra «el terrorismo» ha reforzado la hostilidad contra toda religión e incluso contra la fe, lo cual tiene una larga historia en lo que se conoce como la modernidad<sup>19</sup>. La definición lexicográfica de religión en lengua

---

sanguinarias (Dershowitz, 2003), cuestión que no siempre ocurre. Los grupos terroristas como Al Qaeda o ISIS, entre otros, no agotan la larga lista de grupos terroristas en el mundo, pero su importancia estriba en que intentan imponer el terror en Europa y en Occidente usando al islam como base de sus reivindicaciones, lo cual ha desencadenado una hostilidad creciente en Occidente con el islam. En efecto, en buena parte de Europa, especialmente Francia, existe un proceso acelerado de islamización (de Villiers, 2016). Paradójicamente en el ámbito de las ideas políticas, diversos colectivismos han sido hostiles a las religiones judeo cristianas, especialmente al cristianismo. Por ello, el antiliberalismo en todas sus versiones ha sentido una atracción poderosa por el Islam, por su dimensión política, pues allí la religión y la política se funden y no admiten separación, virtud ni laica ni laicista que apreciaba el ginebrino Rousseau en *Du contrat social ou Principes du droit politique*. El argumento según el cual el islam es una religión militarista, integrista ausente de los requerimientos básicos de la dignidad humana occidental ha estado acompañado de una crítica feroz contra toda forma religiosa (Finnis, 2006).

<sup>19</sup> Esto puede observarse con meridiana claridad en la carta encíclica *Fides et Ratio* del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón. Vale citar una parte con mucha actualidad –entre muchas– «(...) lo que el pensamiento patristico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella. 46. Las radicalizaciones más influyentes son conocidas y bien visibles, sobre todo en la historia de Occidente. No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de

española remite al conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, pero también de normas morales para la conducta individual y social, y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.

El uso descriptivo de la palabra religión ha adquirido un ropaje emotivo dado que semánticamente ha venido a ser considerado un antónimo de la palabra razón, de allí que la misma devenga en una superstición para los modernos, lo mismo que la palabra fe, opuesto completamente a la tradición que postulaba la aceptación inteligente y racional de la revelación divina.

## LAICIDAD Y LAICISMO, ¿CONCEPTOS DIFERENTES?

La distinción entre laicidad y laicismo resulta relevante dado que son términos que se emplean de manera diferente e incompatible. La diferencia estriba en que el primero reúne presuntamente las características más apropiadas para la sociedad libre (o liberal), mientras que la otra deviene en una ideología no necesariamente compatible con el credo liberal moderado.

Para el liberalismo de corte europeo continental, la laicidad presupone la marginación de la Iglesia de la realidad humana. Para esta tradición, la Iglesia y la religión son realidades supersticiosas que deben desaparecer del discurso político y de las instituciones sociales. Esta marginación puede entenderse, sin exageración, como la primera piedra en la generación de otro pensamiento – ideología– más fuerte como es la del laicismo.

Esta prédica tiene mucho que ver con cierta confusión en el lenguaje político tantas veces denunciada en Occidente. Conforme a esta perversión semántica, la realidad Estado ha sido interpretada como sinónimo de cualquier comunidad política con independencia de la historia. Así pues, habría Estado en Babilonia, Grecia, Roma o en la Edad Media, obviando este credo que el Estado, como artefacto, es una forma política histórica determinada que nace en el siglo XVI y que debe más a los ámbitos culturales protestantes que católicos.

Como se ha referido, «[e]l Estado, que es un orden territorial cerrado, nació en el siglo XVI para poner fin a las guerras de religión, de las que el mundo hispánico se vio libre por su unidad

---

proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad».

católica, de modo que se asentó como instancia de neutralización, indiferente antes las religiones» (Ayuso, 2006, p. 424). En este sentido la llamada unidad católica no conoció la forma histórica llamada Estado sino hasta tiempos recientes.

De hecho, la llamada «separación» del Estado y la Iglesia no es más que un problema protestante toda vez que en el mundo católico la Iglesia debería estar más preocupada de la ley natural o de la ley moral que de cuestiones políticas, para lo cual ella debe ser su custodio. Esta unidad católica, la verdadera constitución social de los pueblos católicos, se fracturó con la Reforma.

Por ello, bien puede sostenerse que la laicidad del Estado siempre termina en la laicidad de la Iglesia (Ayuso, 2006, p. 422). De hecho, la Iglesia, al quedar relegada al ámbito de lo privado, no tendrá nada que decir, pues dependería de que su producto satisfaga las duras reglas del mercado religioso.

Por ello, el Leviatán aplicará muy bien el principio *cuius regio, eius religio*. Históricamente, bien vale destacar para el contexto europeo y latinoamericano dominado por la idea de Estado, que este no es más que una mala imitación de la Iglesia. La estatización fue paulatinamente desplazando al cristianismo, cuyo resultado es la *christianitas minima* que lucha por defender la cristiandad frente al dominio de la técnica que ha introducido el Estado moderno, el cual no aspira a otra cosa que, a un orden neutro o coexistente, sin referencia a la comunidad de fe y despreocupado de la unidad católica.

Esto no es más que el resultado de esa lucha contra «el Vaticano, así como la separación francesa entre Iglesia y Estado», lo cual ha resultado inocuo en «comparación con la furia demoníaca de Cromwell», pues a «partir del siglo XVIII, la argumentación se hace cada vez más racionalista o humanitaria, utilitarista y superficial. Únicamente en el caso de un ortodoxo ruso como Dostoievski se alza una vez más el horror anti-católico romano, en su descripción de la grandeza secular del Gran Inquisidor» (Schmitt, 2011, p. 4)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Como ha puesto Troeltsch (1979, págs. 91-92): «El estado moderno y su libertad y su régimen constitucional, su burocracia civil y militar, la economía moderna y la nueva estratificación social, la ciencia moderna y el arte moderno se encuentran ya en marcha, con grados diversos de adelanto, antes que el protestantismo y sin él; arraigan en el desarrollo de la Edad Media, especialmente del régimen urbano y de los estados territoriales, y en las nuevas modificaciones peculiares de las ideas y de las fuerzas al correr de los fecundos siglos XV, XVI

Con arreglo al llamado *derecho divino de los reyes*, devenida en doctrina política que aceitará al Estado moderno en su lucha contra la Iglesia, la política devorará a la Iglesia y especialmente el Estado, de ahí la relación entre protestantismo y Estado moderno.

En efecto, el Estado que nació en Europa para poner fin a las guerras de religión, lo hizo fundamentándose en la tolerancia liberal, desinteresándose del bien y del mal (Ayuso, 2010). Como mera técnica de organización de poder se logrará una independencia de la espada asociada al Estado, del poder de la autoridad espiritual, lo que sentará las bases de la moralidad estrictamente estatal.

De esto no fue ajeno el Vaticano. En *Immortale Dei* (1885) y en *Libertas* (1888) se sostiene que el Estado, entendido en la tradición clásica y católica como organización social y no técnica de organización de poder (máquina), se descristianiza a través de la libertad religiosa, dado que el Estado concede a todas las religiones iguales derechos. En efecto, a partir de la libertad religiosa el Estado va administrando la fe y la religión, autorizando a las iglesias conforme a las pautas de una sociedad cada vez más laica, a la vez que la interpretación personalísima de cada individuo sin una intermediación institucional como el de la Iglesia va socavando la idea de verdad por el de la simple opinión.

Ante esta situación moderna es que luce plausible la perspicaz y sabia observación según la cual, muchos protestantes terminan en una huida romántica al seno de la Iglesia católica «buscando en ella la salvación ante la falta de alma de una época racionalista y mecanicista»<sup>21</sup> (Schmitt, 2011, p. 14). En este tránsito del abuso de la razón al simple irracionalismo, no deja de ser paradójico

---

y XVII. La gran potencia cultural de la época confesional es el estado francés centralizado, donde confluyen el Renacimiento, el catolicismo y la política moderna. En el fondo, el protestantismo no ha hecho más que eliminar en su ámbito los obstáculos que el sistema católico, a pesar de su brillantez, ha opuesto necesariamente al nacimiento del mundo nuevo y, sobre todo, ha proporcionado un terreno saludable de una buena conciencia y de una fuerza pujante para la plenitud de ideas seculares y libres de la modernidad».

<sup>21</sup> Obsérvese cómo está conformada la corte suprema en un país protestante como los Estados Unidos y cómo muchos protestantes o bien dejan de ser protestantes o bien termina habiendo un acercamiento con la Iglesia católica ante el desconcierto moral que generan algunas sectas protestantes. No se puede dejar pasar tampoco el desconcierto moral que genera ver la conducta de algunos sacerdotes en la Iglesia católica.

que sea este irracionalismo lo que esté beneficiando a la Iglesia. Al amparo del proyecto liberal e industrial, hostil por definición a la fe y a la religión se alza «la imagen del mundo del empresario industrial moderno» que se asemeja «a la del proletario industrial como un mellizo al otro» (Schmitt, 2011, p. 16).

Laicidad y el laicismo son productos de esa política «de la fe» (Oakeshott, 1999), entendida como «empresa de dirección minuciosa, por parte del gobierno, de todas las actividades del individuo en aras de la perfección, donde no se entiende la “perfección” como un tipo del carácter humano, sino como una condición de las circunstancias humanas». Esta política aplicada al ámbito religioso promueve una noción de gobierno, laico o eclesiástico que «impone a los individuos la única pauta de actividades que se considera correcta», inteligible en un «mundo que ha sido modificado por el protestantismo» (Troeltsch, 1979).

De allí, la «veneración de la autoridad civil», la «deificación del Estado y de la Ley»; la «adoración del Ejecutivo» (Belloc, 2010, p. 201) que ha arrastrado al mundo y que, incluso ateos (Brennan, Geoffrey & Munger, 2014), han sido conscientes de ello (Buchanan, 2005)<sup>22</sup>. Por ello resulta importante la perspectiva histórica y conceptual dado que la «costumbre fatal de leer en el pasado lo que sabemos de su futuro ha dañado a la historia, en este orden, de modo muy deplorable, y los hombres, ya sean protestantes o católicos, que están acostumbrados ahora al protestantismo leen el protestantismo y la idea absurda de la religión local –religión verdadera en un lugar, y falsa en otro– en un pasado en el que el menos instruido de los fanticos se hubiera reído en la cara del que le presentara tamaña estupidez» (Belloc, 2010, p. 199).

Este reemplazo de la idea de Dios por el Estado ha tenido consecuencias. La sociedad ha exacerbado una pasión por el gobierno civil, e incluso una necesidad de «alcanzar lo absoluto que hace que el hombre reverencie una bandera, un tronco o un himno nacional» (Belloc, 2010, p. 203). El nuevo dios es el Estado, cuyo discurso en procura de laicidad o laicismo no procura garantizar libertad de los individuos o un fortalecimiento del constitucionalismo, sino más bien, de lograr controlar todos los aspectos de la sociedad.

---

<sup>22</sup> «The death of God and the birth of the national state, and especially in its latter-day welfare state form, are the two sides of the coin of history in this respect» (Buchanan, 2005, p. 25).

Todo ello ha sido resultado de la mentalidad moderna mecanicista de la naturaleza y del orden social en general que tuvo en el siglo XVII su mayor expresión. Así se fue desarrollando un aparato de poder estatal y una frecuente cosificación de todas las relaciones sociales, que obligó a que la organización eclesial se hiciera más «fuerte y más rígida, como revistiéndose de una coraza protectora» (Schmitt, 2011, p. 21).

Allí, «el Estado se ha convertido en el Leviatán, ha desaparecido con ello del mundo de lo representativo» (Schmitt, 2011, p. 27). En efecto, este Estado moderno sustituto de la Iglesia promoverá con arreglo a las concepciones filosóficas prevaletientes del racionalismo o del irracionalismo la idea según la cual, la fe como opuesta a lo racional debe quedar marginada al ámbito privado, mientras que lo racional como sinónimo de ciencia opuesto a las convicciones de los creyentes es lo único que tiene cabida en el ámbito público<sup>23</sup>.

La implicación de este credo se observa claramente en la educación, en la cual se dieron expresiones más moderadas:

El criterio discriminador entre la escuela pública en un Estado democrático liberal y, por lo tanto, laico (el Estado liberal democrático solo puede ser laico) y la escuela privada confesional, a la que respeto por completo, está muy claro. En la escuela pública de un Estado democrático liberal y laico pueden enseñar y, de hecho, en Italia enseñan, profesores católicos; en las escuelas católicas solo pueden enseñar profesores católicos. No existe, pues, razón alguna por la que un Estado laico, constitucionalmente no confesional, tenga que ayudar financieramente a una escuela confesional, es decir a una escuela reservada a enseñantes católicos para estudiantes católicos, así como una escuela musulmana, si se crea, solo puede ser una escuela con profesores musulmanes para alumnos musulmanes. Dicho esto, precisamente de acuerdo con el principio de libertad que distingue una sociedad abierta de una sociedad cerrada, el laico tiene que respetar al que profesa cualquier religión, mientras que el que profesa una religión total, como la católica, puede incluso no respetar al no creyente. (Bobbio, 2005)

---

<sup>23</sup> Es llamativo al respecto el caso del gran pensador político Rawls (2010). Por lo demás, basta recordar que la Iglesia ha promovido siempre entre los creyentes el uso de la razón y no solo de una razón subordinada a la fe como se postula en la encíclica *Fides et Ratio*.

Las posiciones contra la religión se tornan más agresivas en el mundo moderno. En efecto, el laicismo es una forma de fe que ya no respeta por ejemplo el que en «las escuelas católicas sólo [sic] pueden enseñar profesores católicos» (Bobbio, 2005). Con arreglo a este credo que tiene semilla en el discurso laico, secular y liberal, racionalista, cientista<sup>24</sup> o socialista, lo importante es la policitación colectivista a través del Estado<sup>25</sup>.

Al amparo de una presunta neutralidad asociada a presunta objetividad científica del laicismo, se ha acelerado el proceso de desconocimiento de todo vestigio religioso o de fe en todo ámbito humano. De hecho, «[e]n realidad, el Estado, que monopoliza por definición la actividad política –la libertad política– y a partir de ahí aspira a monopolizar todo lo profano, ha sido el instrumento impulsor del laicismo radical, propugnado de manera especial por el humanismo, que es en sí mismo una visión sobrenatural, puramente natural, de la naturaleza humana, degenerado en humanismo militante» (Negro, 2010, p. 1259).

## CONCLUSIONES

Laicidad y laicismo forman parte de un proceso de secularización que data de mucho tiempo atrás. La intención liberal de que el poder político y la Iglesia estén separados tiene el inconveniente de que la palabra «separación» implica algo más que distinción analítica entre el poder político y la autoridad de la Iglesia. El predominio de la forma político-estatal al verse dominante más allá de las crisis inherentes a ella, ha hecho posible tanto el declive de la Iglesia, de la religiosidad, y la entronización del relativismo moral.

En un mundo capitalista en lo que esto es permitido también por el Estado, se remarcan las contradicciones que presenta la antropología católica (Oakeshott, 1939) con el mundo mecanicista

<sup>24</sup> «[L]a ciencia y la tecnología, a las que la época ha llegado a atribuir un carácter misionero, como destinadas a erradicar definitivamente el mal y el azar, las dos obsesiones del pensamiento moderno (...) El laicismo radical les debe muy especialmente a esos dos elementos su prestigio y difusión: se identifica con el cientificismo, una ideología de la ciencia» (Negro, 2010, p. 1258).

<sup>25</sup> «El problema consiste ahora en que el sentido común, resorte de la conciencia, ha sido demolido a partir del Romanticismo por el constructivismo político y la politización colectivista» (Negro, 2010, p. 1259).

moderno. Como bien se ha sostenido «[t]al escisión en un mundo del trabajo humano enteramente racionalizado y tecnificado y una romántica naturaleza virgen es algo completamente ajeno al concepto de naturaleza del catolicismo romano» (Schmitt, 2011, p. 13).

Esta contradicción puede verse cada vez más en las posiciones de la Iglesia y en los cambios en la composición de la Iglesia pues «[c]uando el clero católico romano de Europa ya no se reclute fundamentalmente entre la población campesina, sino que la gran masa de los clérigos provenga de las grandes ciudades, esto puede tener consecuencias imprevisibles» (Schmitt, 2011, p. 30).

Como se ha mostrado, la tesis de la separación más que distinción entre poder político e Iglesia, es un agregado del liberalismo que se suma al proceso de secularización-modernización de la vida humana. Esta separación ha hecho posible un incremento de los poderes estatales en la vida humana reduciendo la libertad individual, toda vez que en aras de apartar a la Iglesia en honor a la razón humana legisladora-constituyente, se le ha entregado al poder político grandes facultades para planificar el orden social, económico y total de la vida humana. La tesis de la separación ha terminado en la liquidación de la Iglesia y de la fe.

El constitucionalismo que pretendía limitar al poder político fracasa cuando el gobierno pasa a ser absorbido o devorado por la máquina llamada Estado. Al existir Estado, la tesis de la separación de poderes pasa a reemplazarse por una división de poderes funcional, monopolizando la forma estatal la creación de derecho, abjurando este modelo del papel de los jueces como autoridades que pueden perseguir la verdad, al punto de convertirlos en funcionarios del Estado para que hagan valer la autoridad política del momento, mediante la judicialización de la política vía los excesos de la *judicial review*.

Ello aunado a la irrupción del Estado administrativo en países anglosajones que colocan el fin de lo que quedaba de ideal político del *rule of law* como modelo constitucional no estatista<sup>26</sup> (Blanco Valdés, 2006).

---

<sup>26</sup> Autores liberales en la tradición anglosajona han sido conscientes de que la «disminución de la influencia de la religión es un motivo importante de nuestra actual desorientación moral e intelectual, su renacimiento no disminuiría mucho la necesidad de principios de orden social de aceptación general. Seguiríamos requiriendo de una filosofía política que vaya más allá de las normas fundamentales, pero generales que la religión o la moral nos proporcionan» (Hayek, 2009).

Si bien se reconoce el estatus de la religión<sup>27</sup> en muchos países occidentales y, por lo tanto, el derecho a ejercerla, tal como lo establece la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de América<sup>28</sup>, e incluso en Europa, con el Convenio Europeo de Derechos Humanos<sup>29</sup>, no es menos cierto que este derecho cada vez está desconectado de Dios.

Debido al discurso intelectualista según la cual la libertad religiosa no es más que un derecho de decidir por uno mismo y no para reconocer o hacer valer una voluntad e inteligencia trascendente como Dios, la misma ha inaugurado lo que se llama una religión sin Dios, que es el desideratum de todo estatismo. En esta fase no hay realmente crisis de fe, sino «inversión del objeto de la fe» (Negro, 2010, p. 1257), ya que se adoran nuevos dioses, unas sacralizaciones humanas como la cultura del bienestar, del desarrollo, de la calidad de vida, sexo, democracia, etnia, nacionalismo, etc. Cada quien concibe su propia religión *ad hoc* (May, 1941).

La cuestión actual está en el uso de la religión para uso personal, de ahí el énfasis en la palabra «valores» y no tanto en «mandatos», pues proponer valores como conceptos es la fuente principal del relativismo (Schmitt, 1961). En efecto, el «liberalismo» ha devenido la mayor de las veces en «progresismo» moral y de estatismo, olvidando que la idea del Estado ha sido históricamente la «cápsula apropiada para encerrar el poder, todo el poder, de modo que, manejando adecuadamente, racionalmente esa máquina, se pusiera al servicio del bien controlando el mal. De ahí la razón de Estado, que opera inmanentemente» (Negro, 2010, p. 1262), cuyo resultado es el laicismo radical.

Este laicismo radical es el «resultado de la revolución permanente de la que surgió el Estado a consecuencia de la lucha entre el

<sup>27</sup> Virginia desarrolló su Ley de libertad religiosa regulando una separación entre la Iglesia y el Estado que quedaría poco después formalizada en la declaración de derechos de la constitución federal. También el *Act for establishing religious freedom* [1786] es muy diferente a la situación francesa revolucionaria.

<sup>28</sup> Véase *Planned Parenthood v Casey* (1992).

<sup>29</sup> Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, la práctica y la observancia de los ritos (art. 9.1).

principio de inmanencia, representado por el modo de pensamiento exclusivamente laico, que se produce *sub specie temporalis*, y el principio de trascendencia que informa el modo de pensamiento eclesiástico, que se produce *sub specie aeternitatis*. El modo laicista de pensamiento, apoyado intelectualmente por el humanismo, es la sustancia del modo de pensamiento estatal políticamente dominante frente al modo de pensamiento eclesiástico desde que se constituyó el Estado» (Negro, 2010, p. 1262)<sup>30</sup>.

## Referencias

- Erhard, J., Herder, J., & Kant, I. (2007). *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos.
- Amar, A. (2012). *America's Unwritten Constitution: The Precedents and Principles We Live*. New York: Basic Books.
- Ayuso, M. (2006). La ambivalencia de la laicidad y la permanencia del laicismo: la necesidad de reconstruir el derecho público cristiano. *Verbo: revista de formación cívica y de acción cultural*, 421-430.
- Ayuso, M. (2010). Estado y Conciencia. In M. Ayuso, *Estado, ley y conciencia* (pp. 17-26). Madrid: Marcial Pons.
- Barry, J. M. (2012). *Roger Williams and the Creation of the American Soul: Church, State, and the Birth of Liberty*. USA: Viking Adult.
- Belloc, H. (2010). *Europa y la Fe*. Madrid: El Buey Mudo.
- Berlin, I. (2013). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. USA: Princeton University Press.
- Bingham, T. (2011). *The Rule of Law*. London: Penguin Books.
- Blanco Valdés, R. L. (2006). *El valor de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bobbio, N. (2005). Cultura laica y laicismo. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, 147-149.
- Bovero, M. (2007). Dignidad y laicidad: una defensa de la ética laica. *Revista internacional de filosofía política*, 73-80.

---

<sup>30</sup> Véase la *Declaration of Rights, and the Constitution and Form of Government agreed to by the Delegates of Maryland, in Free and Full Convention*, 11 de noviembre de 1776

- Bovero, M., Valadés, D., Portier, P., & Kissling, F. (2015). *Debates y dilemas acerca de la laicidad. Género, sexualidad y Estado laico*. México D.F: Universidad Autónoma de México (UNAM).
- Brague, R. (2017). *El reino del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Brennan, Geoffrey, & Munger, M. (2014). The Soul of James Buchanan? . *The Independent Review*, v. 18, n. 3, 331–342.
- Buchanan, J. (2005). Afraid to be free: Dependency as desideratum. *Public Choice, Springer*, vol. 124(1), 19-31.
- Burke, E. (2016). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burleigh, M. (2008). *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror* . USA: Harper Perennial.
- Chafuén, A. (2013). *Las raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Santiago de Chile: Fundación para el Progreso.
- Cohen, J., & Nagel, T. (2010). John Rawls: sobre mi religión. *Revista de libros RdL*, 16-19.
- Cubeddu, R. (1999). *Atlas del liberalismo*. Madrid: Unión Editorial.
- de Villiers, P. (2016). *Les Cloches sonneront-elles encore demain?* Paris: Albin Michel.
- Deneen, P. J. (2018). *Why Liberalism Failed*. USA: Yale University Press.
- Dershowitz, A. M. (2003). *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge* . USA: Yale University Press.
- Dworkin, R. (2016). *Religión sin Dios*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Mora, G. (1965). *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Figgis, J. (1982). *El derecho divino de los reyes*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. USA: Oxford University Press.
- Finnis, J. M. (2006). Religion and State: Some Main Issues and Sources. *51 Am. J. Juris.* 107 .
- Fioravanti, M. (2013). *Constitucionalismo: Experiencias históricas y tendencias actuales del constitucionalismo*. Madrid: Editorial Trotta.

- García-Pelayo, M. (1948). Constitución y Derecho constitucional (Evolución y crisis de ambos conceptos). *Revista de estudios políticos*, N° 37-38, 1948, 53-124.
- Gregg, S. (2003). *On Ordered Liberty: A Treatise on the Free Society*. USA: Lexington Books.
- Hamburger, P. (2004). *Separation of Church and State*. USA: Harvard University Press.
- Hamburger, P. (2015). *Is Administrative Law Unlawful?*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hart, H. (2012). *The Concept of Law*. Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (2006). Bienestar general y fines particulares. In F. A. Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad* (pp. 187-218). Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2006). La búsqueda de la justicia. In F. A. Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad* (pp. 219-260). Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2007). Clases de Racionalismo. In F. A. Hayek, *Estudios de Filosofía, Política y Economía* (pp. 135-151). Madrid: Unión Editorial-Universidad Francisco Marroquín.
- Hayek, F. A. (2007). Liberalismo. In F. A. Hayek, *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas* (p. 156). Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2007). Los errores del constructivismo. In F. A. Hayek, *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas* (pp. 17-40). Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2007). Los resultados de la acción del hombre. In F. A. Hayek, *Estudios de Filosofía, Política y Economía* (pp. 153-184). Madrid: Universidad Francisco Marroquín-Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2009). *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión Editorial.
- Helmholz, R. (2012). Charity and Religion: Historical Connections in our Law. *Conversations on Philanthropy Volume IX*, 74-83.
- Hohfeld, W. (2009). *Conceptos jurídicos fundamentales Hohfeld, W.N.* ISBN: 9789684761278 Editorial: Distribuciones Fontamara Fecha de la edición: 2009 Lugar de la edición: México D.F. México Colección: Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política Encuadernación: Rús. México D.F: Distribuciones Fontamara. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política .

- Israel, J. I. (2002). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* . USA: Oxford University Press.
- Kelsen, H. (2013). *Principios de Derecho internacional público*. Granada: Editorial Comares.
- Manent, P. (1991). El totalitarismo y el problema de la representación política. In G. Hermet, *Totalitarismos* (pp. 103-118). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Matteucci, N. (2010). *El estado moderno: léxico y exploraciones*. Madrid: Unión Editorial.
- May, E. (1941). *Am Abgrund des Relativismus Taschenbuch – 1941 von* . Berlin: Dr. Georg Lüttke Verlag.
- Meinecke, F. (2014). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* . Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Negro, D. (2005). Kant y el nihilismo. (pp. 447-466). Madrid: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas .
- Negro, D. (2006). Iglesia, Estado: Génesis de la Europa Contemporánea. *Verbo: revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 15-30.
- Negro, D. (2007). Democracia y religión . *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 163-181.
- Negro, D. (2010). La crisis de lo divino y el laicismo. *Revista chilena de historia del derecho*, 1257-1264.
- Negro, D. (2011). *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Oakeshott, M. (1939). *The social and political doctrines of contemporary Europe*. London: The University Press.
- Oakeshott, M. (1999). *La política de la fe y la política del escepticismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Pinker, S. (2019). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. USA: Penguin Books.
- Rawls, J. (2010). *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe*. Madrid: Paidós.
- Schmitt, C. (1961). La tiranía de los valores. *Revista de estudios políticos*, 65-82.
- Schmitt, C. (1996). La visibilidad de la Iglesia: una reflexión escolástica. *Daimon. revista de filosofía*, 11-20.

- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Scruton, R. (2018). *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*. USA: All Points Books.
- Sebreli, J. J. (2007). *El olvido de la razón*. Buenos Aires: Debate.
- Segovia, J. (2016). Qué es secularización. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, N° 541-542, 143-156.
- Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, R. (2012). legalidad y laicidad. *Revista Cultura de la Legalidad*, 141-149.
- Vargas Llosa, M. (2004, Julio 11). Europa Laica y creyente. *El País*.
- vatican.va. (2011, 9 22). Retrieved 4 1, 2019, from vatican.va: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)
- von Mises, L. (2010). *Nación, Estado y Economía: Contribuciones a la política y a la historia de nuestro tiempo*. Madrid: Unión Editorial.

# RESEÑAS

Gabriel Zanotti, *La ideología de género contra las libertades individuales: Hacia la desaparición de la libertad de expresión, de religión y de enseñanza en Occidente* (2018) Buenos Aires: Instituto Acton, x + 70 páginas.

Hoy día es común escuchar que Occidente está viviendo tiempos posmodernos. Se habla de que los metarrelatos están en crisis y que la subjetividad y el relativismo es lo que define la cultura actual. En otras palabras, la posmodernidad, según muchos, da la oportunidad de que las variadas formas de ver el mundo y la vida convivan sin conflicto alguno, creando una imagen de libertad antropológica absoluta. ¿Es cierto esto? Lo de la posmodernidad y la crisis de los metarrelatos se puede discutir. Sin embargo, esa libertad de ver, vivir y expresar el mundo según dicte la conciencia es más una ilusión que una realidad. De hecho, lo que se percibe hoy día es que los totalitarismos han regresado —si es que se fueron alguna vez— o mutado en diferentes movimientos «progresistas» que gritan libertad, pero lo que quieren realmente es dominar a través de la coacción y la eliminación de las libertades individuales.

Para muestra de lo anterior, el Dr. Gabriel Zanotti ha brindado, en forma de libro, un conjunto de artículos que desvelan el totalitarismo del *lobby* LGBT y del feminismo radical. Son 19 artículos, ordenados por año y fecha más que por temas, que discuten dicha cuestión desde un tema fundamental e innegociable para el autor: *la libertad individual*. Esto es de esperarse de alguien que



se define como un liberal clásico iusnaturalista (cf. el artículo del 27 de mayo de 2018), que ve la libertad como un derecho humano fundamental junto al derecho a la vida y la propiedad privada. Por esa razón, el tema de las libertades individuales es el «hilo dorado» que recorre y une dichos artículos.

Además de definirse como liberal clásico, el Dr. Zanotti se identifica como católico que sostiene la ley natural de tradición judeocristiana (cf. el artículo del 24 de junio de 2018). Esta afirma, entre otras cosas, que «en el principio», aludiendo al Génesis, existían varón y hembra, y ellos estaban en unión sagrada gracias a la naturaleza elevada y protegida por los dones preternaturales. Sin embargo, con una perspicacia única y agudeza teológica precisa, el autor sabe que el debate público no puede limitarse al plano teológico o de la ley natural por una sencilla razón: después de la caída, la naturaleza tiene que ser curada y redimida por la gracia de Cristo; sin esa redención es muy difícil captar y practicar la ley natural (cf. también el Prefacio). En otras palabras, el diálogo razón-fe no debe ser lo primero que se tiene que argumentar en un mundo laicista. Esta forma de pensar recuerda a la *Suma contra gentiles* de santo Tomás de Aquino, donde él sabe que tiene que recurrir al lenguaje de la razón, a la «esperanza filosófica» de que creyentes y no creyentes puedan comprenderse —como lo afirma el mismo Dr. Zanotti en otro de sus libros—. Es esta actitud, propia de los intelectuales, la que hace posible que las argumentaciones presentadas en el libro se sustenten en sólidos argumentos filosóficos, científicos, políticos y psicológicos.

Lo anterior es la razón por la cual el autor recurre a la inteligibilidad de la libertad, de las libertades individuales —tradición de raigambre judeocristiana— propias de un Estado de derecho. Estas no están circunscritas a cierto tipo de personas, sino que son un derecho fundamental de cada individuo y el imperativo moral básico y fundamento del pacto político de una sociedad libre, sociedad donde los individuos reconocen en ellos y en los otros las libertades individuales. En este sentido, el pacto político presupone derechos en común y garantiza la convivencia pacífica (cf. artículo del 12 de agosto de 2018). Sin embargo, las ideologías totalitarias han quebrado dicho pacto, han cortado la gobernabilidad del sistema y, por lo tanto, obstaculizan un derecho fundamental: el de vivir según la propia conciencia.

Para el Dr. Zanotti el problema no es que haya homosexuales, transexuales o feministas radicales que reclamen los derechos

que toda persona posee por ser persona, sino que se consideren colectivos explotados que luchan por erradicar la explotación de otro supuesto colectivo explotador. Lo peligroso de esta nueva dialéctica marxista es que en el fondo se trata de una imposición absoluta de una forma de ver el mundo (cf. artículo del 27 de mayo y 14 de junio de 2018). En lo anterior radican dos problemas fundamentales. Primero, hay una noción filosófica inadecuada, un colectivismo ontológico y metodológico falso. No existen entidades superiores a las personas, las cuales absorben al individuo quitándole su libre albedrío e individualidad, haciéndolos meras neuronas prescindibles de algún colectivo. Más bien, lo que hay son relaciones entre personas y estas son la unidad de análisis adecuada, la cual es sostenida por el individualismo metodológico propuesto por el Dr. Zanotti (cf. artículos del 15 y 19 de julio de 2018). El segundo error señalado es aún más peligroso, y es el que se desarrolla más en el libro. Se trata de que estos pseudocolectivos luchan por derechos sin responsabilidades (libertinaje) y sin obligaciones (respeto por el otro), noción totalmente contraria a la del liberalismo clásico. El concepto de derechos humanos del liberalismo está íntimamente relacionado con el concepto de persona y de obligaciones. Es decir, solo las personas tienen verdaderos derechos y en estos hay obligaciones correlativas, el no violar el derecho de terceros. Aquí es donde está el meollo del problema: las exigencias de estos grupos de presión atacan contra los derechos fundamentales de los individuos (libertad, propiedad privada y la vida).

El derecho a la libertad se viola desde varios ángulos. En una sociedad libre, cada persona tiene derecho a expresar y vivir su visión del mundo *respetuosamente*, lo cual se traduce en libertad de expresión (cf. artículos del 22 de abril y 5 mayo de 2018), libertad de conciencia, de religión (cf. artículo del 29 de abril de 2018) y de enseñanza. Sin embargo, el hecho de que los grupos feministas y LGBT no estén dispuestos a que otros expresen su visión de la sexualidad y vivan acorde a ella, es un signo lamentable de totalitarismo y falta de respeto a la libertades individuales. Esta intolerancia hacia el desacuerdo pacífico se ve reflejada en el lenguaje políticamente correcto, en las propuestas de leyes para el uso específico de ciertos pronombres, en el control del lenguaje (cf. artículo del 21 de enero de 2018), en la implementación de los planes obligatorios de educación sexual (cf. artículo del 9 de septiembre de 2018), en el aborto obligatorio (cf. artículo del 29

de abril y *Del aborto clandestino al totalitarismo clandestino*), etc. Esto, como bien afirma el Dr. Zanotti, no se puede permitir y tiene que haber resistencia contra la opresión de la dictadura universal del pensamiento. Cada persona tiene derecho a vivir y a expresarse según su propia conciencia y convicciones, sean acertadas o erradas, relevantes o irrelevantes, siempre que no se violen los derechos de otros. El autor recuerda que un presupuesto irreducible del liberalismo es la libertad en todo sin imposición de nada.

El aborto libre (despenalizado) es otra forma en que se percibe el totalitarismo de dichos movimientos y su nula comprensión de la libertad responsable y con obligaciones. Los derechos humanos, como ya se había afirmado, son inseparables del concepto de persona. Y dado que el ser humano es tal desde el primer momento de su concepción, todo intento de finalización del embarazo es una clara violación al derecho a la vida del no nacido (cf. artículo del 20 de marzo de 2018). Esta premisa está sustentada a través de la argumentación científica, epistemológica y filosófica. Por el lado científico, el Dr. Zanotti echa mano de la teoría genética, la cual sostiene que en el cigoto se encuentra un código genético que permite diferenciar al nuevo ser de la madre, evitando la confusión biológica. Lo anterior resulta verosímil, sin embargo, el autor es un conocedor de la epistemología contemporánea que va de Popper a Feyerabend (cf. n.º 6 de la p. 20). Dicho entendimiento le permite ser cauto con el estadio actual de la ciencia, sabiendo que este es un programa de investigación progresivo y que las conjeturas científicas no pueden ser la base de sus certezas morales (cf. n.º 7 de la p. 20). Esta conclusión le permite pasar a la vía filosófica para zanjar la discusión. La ontología de Aristóteles es la que brinda los fundamentos para poder concluir que un embrión humano, si se está desarrollando como humano, es porque ya es un ser humano concreto, con una naturaleza humana y con potencias en acto primero (voluntad e inteligencia) (cf. artículo del 29 de marzo de 2018). Con esta última vía de argumentación, la filosófica, el autor demuestra no solo el dominio de la materia, sino la perspicacia intelectual que lo identifica, la cual pone de relieve en todos los artículos.

Con lo anterior en mente, y recordando que ninguna libertad puede violar el derecho de otro, el Dr. Zanotti afirma rotundamente que el aborto es asesinato y que las justificaciones presentadas a favor de este (violación, malformación comprobada, situación desastrosa de la familia, ilegalidad, etc.) son erradas e inviables. Sin

embargo, las leyes que despenalizan dicha práctica han avanzado y, junto con ellas, se viola un derecho más. Al igual que las cuotas obligatorias en las empresas privadas y los planes de educación sexual y programas educativos que exige el Estado en las escuelas privadas, el aborto obligatorio en los hospitales privados es una clara violación a la propiedad privada y a la libertad de conciencia.

El Dr. Zanotti, a lo largo de todos los artículos, demuestra cómo estos movimientos «progresistas» están violando las libertades individuales. En este sentido, el libro es una advertencia a los católicos que están intentando resistir al totalitarismo de dichos movimientos, ayudándoles a ubicar el debate público y brindándoles herramientas metodológicas para abordar el tema desde una noción filosófica adecuada (cf. artículos del 15 y 19 de julio de 2018). Sin embargo, también hay recriminaciones sin tapujos a aquellos cristianos que han evitado o eliminado del debate el tema de las libertades individuales como algo malo proveniente del liberalismo. Estos, que han adoptado una visión colectivista y que las lecturas marxistas les han incrementado la miopía y el astigmatismo, son también, en parte, responsables del totalitarismo que ya existe y del que «profetiza apocalípticamente» el autor. Pero la solución para ellos ahí está: leer a Mises, Hayek, Popper y demás autores liberales.

Con erudición y profundidad en sus argumentos, y con buen humor e ingenio inigualable, el Dr. Zanotti presenta un texto oportuno para estos tiempos en los que la libertad está en crisis. En el libro se discuten otros temas relacionados con las libertades individuales y se presentan otros ejemplos y metáforas de lo que se ha esbozado anteriormente. Aun con la variedad de temas presentados, la propuesta del autor es clara: *Desde el liberalismo, una sociedad libre donde todos se respeten mutuamente las libertades individuales, con los riesgos y desafíos que esto implica; desde el catolicismo, que haya amor, respeto y hospitalidad con todos* (cf. artículo del 7 de enero de 2018).

Josué Estrada

Michael J. Sandel, *Justice, What's the right thing to do?* (2009)  
New York: Farrar, Straus and Giroux. 308 páginas.

Dentro del liberalismo existe un grupo de autores que mantiene un consenso teórico respecto a la neutralidad moral del espacio público, en donde los Estados deben mantenerse al margen de los valores de sus ciudadanos. Como consecuencia lógica, los mismos pretenden excluir el contenido moral o religioso de las leyes y de la organización política. Esto significa pedirle a un creyente que cada vez que desee participar en el espacio público, en un sentido amplio, deje en casa, colgados en el perchero, sus creencias y valores morales para favorecer la tolerancia a la diversidad.

Como se ha visto a lo largo de la revista, el Estado laico y la libertad de conciencia no son en absoluto incompatibles con la moral, aunque esta pueda provenir o pertenecer a un credo religioso. Es verdad que la neutralidad de la vida pública se promueve en aras de preservar la libertad individual, mantener la tolerancia necesaria en sociedades con pluralidad y evitar cualquier tipo de imposturas. El objetivo es no favorecer ciertos valores morales menospreciando otros. Loable disposición; sin embargo, ¿es posible organizar la vida social desde una supuesta neutralidad moral? Si lo fuera, ¿sería deseable? ¿Podría ser que la cura que pretendemos aplicar tuviera efectos secundarios nocivos para nuestras democracias? Estas son algunas de las preguntas sobre las que **Michael J. Sandel** reflexiona en su libro *Justice* donde, con una prosa sencilla y de enorme calado, dota al lector de suficiente claridad sobre el entramado moral para poder de lleno razonar y justificar sus posturas, a través de un uso de la razón que no excluya la iluminación religiosa, y así el ciudadano democrático pueda sopesar y analizar las distintas opciones que se le presentan en el día a día.

Es factible convenir en que la justicia consiste en dar a cada uno lo que merece, pero deja de serlo cuando debemos ponernos de acuerdo sobre cómo aplicar ese principio general. No es hacedero puesto que «las preguntas difíciles comienzan cuando preguntamos qué es lo que merecen las personas y por qué» (p. 19). Para responder a algunas de las preguntas que surgen en ese momento tortuoso —¿merecen todos lo mismo?, ¿qué premiamos y qué sancionamos?, ¿es justo promover cierta igualdad en detrimento de libertad?, ¿cómo se promueve el bienestar?, ¿por qué?— es necesario armarnos de conceptos morales, poner sobre

la mesa nuestras concepciones de bien y mal; pero, para poder compartirlas y dirimir en conjunto, es necesario hacerlo a través de la razón que nos es común a todas las personas.

Son asuntos que no solo son importantes, sino que en realidad son inevitables. Tanto es así que las elecciones democráticas en los diferentes países se pierden y se ganan en torno a ellas. Para comprobarlo solo hace falta encender la televisión para ver un debate político donde se podrá constatar que la médula de los encuentros son la moralidad detrás de las políticas públicas: impuestos, responsabilidad empresarial, inmigración, sexo, raza, etc. El denominador común es que todas ellas apelan a nuestras ideas generales del bien y el mal o de la justicia. Además, se abordan desde una perspectiva emocional, como si la política no constara de contratos y consensos, sino de pura emoción, parafraseando al politólogo Antoni Gutiérrez-Rubi. En cambio, Sandel, fiel a la concepción de la naturaleza humana definida desde los clásicos, no se deja abatir y no abandona la creencia en la capacidad humana de razonar, en la capacidad de la deliberación y los consensos porque «a veces, un argumento puede cambiar nuestra manera de pensar» (p. 27). Firme creyente en el poder de persuasión que posee la razón, el filósofo nos ayuda a buscar argumentos racionales para abordar los dilemas morales que nos importan, sin que estos caigan en fundamentalismos dogmáticos. Por esto, y muchas otras razones más, es un libro valioso.

El libro aborda tres diferentes maneras de acercarse a la justicia. La primera que se presenta es la visión utilitarista que busca lograr la mayor felicidad en una mayoría de personas. La segunda es la que se acerca a la justicia desde la libertad. Como el autor mismo explica, gran parte de estas teorías enfatizan los derechos individuales, sin que logren ponerse de acuerdo en la jerarquía de estos; unos se diferencian de los otros por los derechos que priorizan. El principal desacuerdo reside en la visión que ambos tienen relativo al mercado. En una esquina están los libertarios como abogados del libre mercado, puesto que ellos argumentan que su dinamismo natural es justo. Lo injusto, en cambio, sería no respetar las decisiones individuales tomadas por los diferentes actores que interactúan en él. En la otra esquina están los que se consideran de corte más igualitaria. Ellos afirman que el mercado ni es tan justo ni tan libre como dicen los primeros, por lo que es necesaria cierta intervención en aras de remediar las injusticias o diferencias que puedan generarse a través de la interacción del

mercado. La última vía que plantea el libro para acercarse a la justicia, sostenida por el autor, es la que vincula la justicia con la virtud, con la concepción de una vida buena —muy distinta a la buena vida— y al bien común.

Analiza las tres perspectivas descritas arriba de una manera amena e ilustrativa. La técnica que utiliza y que no te permite soltar el libro cuando empiezas es la que el autor llama «dialógica». Esta consiste, como la misma palabra indica, en sentar de un lado de la mesa los principios morales de cada postura para que dialoguen con situaciones particulares y ordinarias. Para llevar a cabo este intercambio de pareceres se sirve de ejemplos, algunos controversiales otros harto llamativos. Su intención es de las más nobles pues la razón de utilizar el diálogo responde a un genuino esfuerzo para evitar caer en utopías estériles que pululan en grandes postulados teóricos que terminan por obviar la inconmensurable complejidad que nos rodea, más aún en torno a los dilemas morales.

El utilitarismo, cuyo principio moral es maximizar la felicidad en su acepción más hedonista —sinónimo de placer y ausencia de dolor— para una mayoría, entraña enormes deficiencias para funcionar como principio regulador de la sociedad. Primero porque, tal y como salta a la vista, no respeta los derechos individuales. Si a una mayoría le produce felicidad alguna situación que puede ir en detrimento de otro colectivo menor, o de una sola persona, puede estar justificado llevarlo a cabo. La segunda objeción es que no logra formular un criterio claro para poder establecer placeres superiores de los inferiores, por lo tanto, las preferencias personales tienen el mismo peso cualitativo y no entra a juzgarlas cuando en realidad «los placeres superiores no lo son *porque* los preferamos; los preferimos justamente porque los reconocemos como superiores» (p. 56).

Por otra parte, continúa el autor, las teorías que vinculan la libertad con la justicia sí logran articular valoraciones, prueba de ello es que su debate sobre la priorización o la jerarquización de los derechos individuales versa sobre ello. Sin embargo, evitan hacer cualquier tipo de juicio de valor sobre las vidas privadas e individuales. Es decir, aceptan las preferencias tal cual son, sin postular criterios suficientes que establezcan o clarifiquen la vida buena o separen placeres superiores de los inferiores como en el caso anterior.

Hasta ahora hemos visto que «las teorías modernas intentan separar las cuestiones de justicia y derechos, de los argumentos sobre honor, virtud y criterio moral. Ellas buscan principios de justicia que sean neutrales respecto a sus fines, y que permitan a las personas escoger y perseguir sus propios fines por ellos mismos» (p. 187). Una consecuencia lógica del esfuerzo moderno se traduce en, como afirma Alfredo Cruz, la separación radical entre moral y política, que, a su vez, privatiza la moral y desmoraliza la política (Cruz Prados, 1999).

¿Es posible desmoralizar completamente la vida pública, lo común, el Estado? En mi opinión, es una pregunta que debemos poner sobre la mesa. Yo me lo cuestiono cuando veo que recientemente se discute con cierta asiduidad sobre los méritos de idoneidad y honradez que deben tener aquellos que pretenden ostentar un cargo público. Aquí, de pies a cabeza, estamos haciendo uso de juicios valorativos, es decir, debatimos una cuestión cuya columna vertebral es moral. Primero, porque debemos cuestionarnos sobre lo que es idóneo y lo que es honesto. Segundo, porque hay una razón de ser que una sociedad exija tales atributos para poder servir a los demás en el poder delegado en ellos. Tercero, porque dotamos de cierta dignidad y honor superior la función de ejercer como representante de los ciudadanos. Insisto, son todas cuestiones morales. No podríamos responderlas en su plenitud sin tener en cuenta nuestros criterios morales. De la misma manera, tal y como afirma Alfredo Cruz, es un tanto ingenuo creer que la configuración de la organización política no afecta nuestro modo de vivir lo privado, como sostienen los defensores de la neutralidad del Estado.

El filósofo americano está consciente de las dificultades que entraña el vínculo que sostiene entre justicia y virtud porque, de cierta manera, puede estar en conflicto con la postura liberal puesto que «al imponer unos valores sobre otros, esas teorías fallan respetar a las personas como libres y seres independientes» (p. 216). La idea de que las personas sean libres en decidir sus fines «es una poderosa idea moral» (p. 216), lo único que requiere es que, hagas lo que hagas, «respetes el derecho de otros de hacer lo mismo» (p. 216). Sin embargo, el pensador no retrocede ni se doblega.

Según el autor, la libertad a la que refiere nuestro mundo moderno se entiende casi de manera exclusiva como libertad de decisión, además, en un plano puramente individual. Sin embar-

go, la libertad no se reduce a ser capaz de decidir entre diferentes detergentes o marcas de zapato. Tampoco se reduce a no encontrar obstáculos para ejercerla, planteada en términos de I. Berlin, en su acepción negativa. Es más, Sandel afirma que «la reflexión moral no es una búsqueda solitaria sino un esfuerzo colectivo» (p. 28). Y promover la concepción moderna de libertad puede ir en detrimento de la vida en común, de los valores morales que rigen los espacios públicos, de una calidad ciudadana de la que tanto adolecen nuestras democracias.

La crítica central que hace Sandel a la concepción moderna de la libertad es antropológica: «si nos entendemos como seres libres e independientes (...) no podemos dar sentido a obligaciones morales y políticas que comúnmente reconocemos, o incluso valoramos» (p. 220). Para ahondar más en el asunto, el autor desglosa tres categorías de responsabilidades morales. Las naturales que son universales y no requieren consentimiento; las voluntarias que son particulares y requieren consentimiento; y las que él llama, justamente, solidarias, que son particulares y no requieren consentimiento. Esta excesiva comprensión individualista nos desliga de nuestro contexto y de nuestro entorno, dificultando nuestra tarea de entendernos como parte de una comunidad y desvinculándonos de nuestras responsabilidades morales solidarias.

Para ello es importante reconocernos como parte de una comunidad, reconocer los lazos que irremediablemente nos une a otros. Por ello se suele situar a **Michael J. Sandel**, como a Charles Taylor y Alasdair MacIntyre, dentro de la corriente denominada comunitarismo. Ellos proponen una concepción teleológica del ser, desde un lente narrativo. Es decir, en lugar de entenderse como seres autosuficientes y libres, lo hacen a través de una historia que posee una finalidad, con un pasado, una dirección y está ligada a otros. Lo que está en juego no es nada menos que la propia identidad, y es ella, en su cariz más profundo, la que dota la vida humana de sentido. La parte de la identidad que ellos rescatan es la comunitaria, las raíces que te unen a los demás. Por ejemplo, pasando del plano individual al colectivo, una narrativa que es dadora y dotada de significado —en palabras de Fernando Savater— es la nación. La nación funciona como sustento para que las personas puedan entenderse como ciudadanos, saberse parte de un mismo destino, con una misma suerte. Este vínculo, hasta ahora, ha sido capaz de dar motivos suficientes para ser solidarios entre los unos y los otros.

En conclusión, el laicismo es una de las piedras angulares de los Estados liberales que pretenden promover *las libertades* en todas sus aristas —económica, política y religiosa— pues al vivir en sociedades plurales es fundamental promover la tolerancia y la libertad de conciencia. Eso implica que, al ser distintos, no tenemos más remedio que ponernos de acuerdo; no tenemos más remedio que emprender, parafraseando a Sandel, esa búsqueda moral pública que entre todos debemos articular, a pesar de sus dificultades. Además, una plena neutralidad no es posible, y si lo fuera, no sería deseable, porque sus consecuencias pueden ser catastróficas para nuestra democracia. En tal empresa deben acoplarse tanto creyentes de diferentes dogmas o iglesias y no creyentes. Nadie debe dejar nada en el perchero al salir de casa. La única condición, como nos mostró el filósofo en su libro, es que sea a través de la razón y la deliberación, porque la moral pública es dinámica, se va configurando continuamente, pero nunca estará vacía de contenido. No es posible la organización política de seres morales sin entrar a ocuparnos sobre asuntos de la vida buena, el bien común, la virtud y la justicia. Hagamos como Ortega y Gasset, otro liberal sin reservas, que no deja nada en el tintero cuando se refiere a la vida pública y a lo que acontece en ella, pues tal espacio «no es solo política, sino a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar» (Ortega y Gasset, 1983).

Mateo Echeverría

## Referencias

- Cruz Prados, A. (1999). *Ethos y polis*. Pamplona: EUNSA.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio* (2017). Barcelona: Paidós. 253 páginas.

Hannah Arendt, nacida en Linden-Limmer, Alemania, el 14 de octubre de 1906, es una filósofa y teórica política alemana de origen judío. Estudia en Marburgo con Heidegger y luego en Heidelberg, donde publica su tesis sobre san Agustín bajo la dirección de Karl Jaspers. En 1941, decide emigrar a Estados Unidos durante la persecución de judíos en Alemania. Posteriormente, es nacionalizada estadounidense y dedica su vida a impartir clases en distintas universidades americanas. Muere en Nueva York el 4 de diciembre de 1975. Es considerada una de las pensadoras más influyentes del siglo XX.

Su obra *Responsabilidad y juicio* (Editorial Paidós, Barcelona, 2017) es un conjunto de 8 escritos (ensayos y conferencias) que reflexionan acerca de la responsabilidad, las normas éticas y la posibilidad de juzgarlas. La mayoría, excepto un ensayo previo (*Reflexiones sobre Little Rock*), tienen como cometido explicar el sentido de su obra Eichmann en Jerusalén, luego de la controversia que le sobrevino después de publicarlo. Arendt aborda la insuficiencia de las «verdades» morales tradicionales como normas para juzgar lo que somos capaces de hacer, y examina desde una nueva óptica nuestra capacidad para distinguir el bien y el mal.

En estas piezas, Arendt se esfuerza por profundizar en el tema que tantas críticas le acarreó: la incapacidad de pensar que identificó en Eichmann. Para la autora, el juicio de Jerusalén no terminó con la condena a Eichmann, siguió intentando comprender por qué tantas personas podían haber cometido actos tan atroces como los que realizaron. En el fondo, era una pregunta por el sentido de la moral y por cómo esta afecta nuestras acciones, especialmente en un mundo en el que podía parecer que los valores morales eran totalmente intercambiables (como lo anunció Nietzsche).

Partiendo de esto, toca también otros temas como el juicio y su relación con el pensamiento, el rechazo a juzgar (que en su opinión es peor que la incapacidad de pensar), etc. Todos estos casos en los que el hombre pone en juego su libertad (ya sea por pensar o por evitarlo) y, como tal, exigen de él una respuesta por sus actos, una responsabilidad.

También entran en juego otras interesantes preguntas como el sentido por la acción libre, la posibilidad del juicio legal y político, y nuestras limitaciones al momento de juzgar las acciones

humanas, dentro de la imperfección del sistema político en el que hemos de movernos. Estas reflexiones surgen, en parte, porque, tras los sucesos del Holocausto, la autora percibe que los hechos se adelantaron tanto a la reflexión y a la legalidad que no contamos con herramientas para juzgarlos y por eso los juicios posteriores son tan complicados imperfectos. También ahonda en la cuestión de la responsabilidad y distingue entre responsabilidad política y responsabilidad personal, y matiza entre los distintos usos que se le dan a esta palabra.

Todos los escritos tienen como trasfondo el conflicto entre pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política. Arendt se interesa por conocer las relaciones entre la novedad de las acciones humanas y la certeza del pensamiento, y, por la manera en la que unas influyen sobre otras, resulta en unas condiciones en donde no hay criterios generales con las que se puedan predecir las acciones. La espontaneidad de la acción política va unida a la contingencia de las condiciones específicas en las que se da, ni siquiera el conocimiento del pasado puede predecir lo que ocurrirá. El futuro es siempre inesperado y nuevo, y esto es lo que Arendt intenta decir con tanto ahínco.

La obra se divide en dos partes. La primera, *Responsabilidad*, presenta una serie de conferencias y clases que Arendt impartió en los últimos años de su vida. El lector tiene la posibilidad de conocer a la autora en su papel de profesora. En primer texto se dirige directamente a la controversia suscitada por su obra Eichmann en Jerusalén y decide dar algunas explicaciones complementarias a ella, haciendo referencia a la responsabilidad personal bajo una dictadura, no solamente respecto a lo que es juzgable legalmente, sino principalmente respecto a un juicio moral. Incluye dentro de esta responsabilidad no solamente el deber de actuar de una manera u otra, sino también el deber de juzgar, unido a la facultad de pensar. El segundo texto parte de unos cursos impartidos en la *New School for Social Research* y se subdivide en cuatro lecciones en las que, bajo la consciencia de que las crisis políticas del siglo XX eran consecuencia de una quiebra moral, explica cómo los hechos que ocurrieron no fueron solo resultado de una pura maldad o ignorancia de algunos hombres, sino también de la inadecuación de unas «verdades morales» para ser pauta segura del actuar humano (que probaron ser insuficientes).

El tercer texto es la contraparte del primero en cuanto a que se dirige a la posibilidad de una responsabilidad colectiva (o po-

lítica) por cosas que uno no ha hecho. Es interesante el análisis en un mundo en donde los culpables son países, naciones, etc. y no solamente personas. En él, Arendt explica en qué sentido se puede ser responsable, mas nunca culpable, de las acciones que otros han cometido. En el último texto de esta parte titulado *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt se enfoca en el aspecto del pensamiento (o la ausencia de él) al que se había referido con el concepto de «banalidad del mal» y la relación que esto tiene con el mal.

La segunda parte, *Juicio*, está compuesta de cuatro ensayos en los que se aborda la posibilidad (o imposibilidad) de juzgar con perfección las acciones humanas. El primero de ellos de 1958 reflexiona acerca de la crisis de *Little Rock*, en Arkansas, donde por primera vez nueve estudiantes negros fueron admitidos en una escuela que solo admitía estudiantes blancos. Arendt ofrece sus reflexiones acerca de la segregación racial y el proceso de integración que vivía Estados Unidos, y sobre cómo algunas de las medidas que se tomaron, en su opinión, tenían implicaciones negativas para la libertad de unos y de otros. El siguiente ensayo se titula *El Vicario: ¿silencio culpable?* y, en él, Arendt reflexiona, basada en una obra teatral de Rolf Hochhuth, de lo que en su opinión fue un pecado de omisión cometido por el papa Pío XII al no hacer una declaración pública sobre la matanza de judíos. Sobre esto me parece que Arendt juzga demasiado rápido las acciones del vicario sin tomar en cuenta las documentaciones acerca de los esfuerzos de la Santa Sede y del papa en favor de los judíos perseguidos y que ha sido reconocido numerosamente por instituciones y estudiosos.

El tercer ensayo de esta serie, y quizás el más interesante, es en el que Arendt vuelve a reflexionar sobre un juicio a perpetradores del Holocausto, esta vez en Fráncfort. En el artículo *Auschwitz a juicio*, Arendt busca nuevamente, tal y como lo había hecho en el juicio de Eichmann, comprender las posibilidades y límites de un juicio legal ante la inmensidad y novedad que un acontecimiento como el del Holocausto ofrece. En primer lugar, deja claras las dificultades preliminares a tal juicio: la dificultad para recolectar documentos informativos en el campo de concentración, la ambigua opinión pública alemana, ya cansada de estar constantemente recordando su culpa, y finalmente la imposibilidad de juzgar los acontecimientos «novedosos» ocurridos durante el Holocausto bajo el código penal alemán vigente en la época.

Finalmente, en *A casa a dormir* se presenta su último discurso, pronunciado con ocasión del bicentenario de la república y en el que reflexiona justamente acerca de la crisis política de Estados Unidos en 1975. El título alude a una frase en la que ella menciona que los «hechos se van a casa a dormir» y anima a quienes la escuchan a no dejar pasar los hechos, sino a enfrentarlos y darles la bienvenida, de dar cuenta y ser responsables de lo que ocurre en el mundo. Es un digno final para el libro, pues es casi una exhortación a hacerse cargo de lo que se nos presenta.

En general, el volumen logra su objetivo pues, al más puro estilo arendtiano, obliga al lector a pensar y replantearse las situaciones. No ofrece respuestas ni soluciones, sino incentivos para que el lector piense por sí mismo. Y lo logra. Sus reflexiones son siempre valiosas y nunca conclusivas (lo que probablemente hace que sean más valiosas aún).

«No hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible, reglas generales en las que subsumir los casos particulares con un mínimo grado de certeza». Esta es quizás la mayor conclusión del libro y es también lo que Arendt demuestra con su estilo de pensamiento y exposición. Como decíamos, Arendt obliga al lector a asumir y acoger la particularidad de los hechos tal y como la realidad los presenta, y le muestra que el sentido no se encuentra buscando chivos expiatorios ni teorías vagas, sino haciéndonos responsables de ellos. Precisamente por eso insiste tanto en la necesidad de juzgar, a pesar de conocer perfectamente nuestras limitaciones a la hora de hacerlo. Solamente a través de estos juicios podemos aspirar a encontrar sentido en los acontecimientos humanos. El juicio, con la consciencia de la falibilidad última en cuanto a la moralidad de las acciones humanas, nos ayuda a la reflexión y nos proporcionan la posibilidad de comprender nuestra propia historia. Debemos, aunque en el fondo seamos incapaces de hacerlo del todo, juzgar la historia para intentar comprenderla, porque solo así podemos darle un sentido. Juzgar con la consciencia activa de la falibilidad del propio juicio.

*Carmen Camey Marroquín*



# COLABORADORES

**Carmen Camey Marroquín** (Guatemala) es la directora de Desarrollo en la Universidad del Istmo de Guatemala. Periodista y filósofa por la Universidad de Navarra, magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de Historia del Pensamiento, Antropología y Ética de la Comunicación. Es columnista en el diario *República* y colaboradora regular de la revista *Acepresa*. También publica en el blog del Instituto Fe y Libertad. Actualmente realiza un doctorado en filosofía por la Universidad de Navarra. Estudia y escribe sobre filosofía de la historia, filosofía política y pensamiento judío.

**Danilo Carías del Cid** (Guatemala). Estudiante de derecho en la Universidad Francisco Marroquín. Exbecario del Departamento de Estado de EE. UU., el Instituto Juan de Mariana, el Acton Institute y de la Fundación Botín en España. Ha realizado una pasantía en la Corte de Constitucionalidad de Guatemala y en el Área Legislativa de la Fundación Jaime Guzmán en Chile. Colabora con el blog *Tierra Fértil* del Instituto Fe y Libertad.

**María Ángeles Chesa** (España) es licenciada en Biología por la Universidad de Barcelona. Licenciada en Filosofía por la Pontificia Università della Santa Croce de Roma, con especialidad en Metafísica y Ciencias. Magíster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones por la Universidad del Istmo (Guatemala) en colaboración con el



Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Catedrática y directora del Departamento de Humanidades de la Universidad del Istmo. Es doctoranda en Filosofía por la Universidad de Navarra con una investigación sobre John Henry Newman y la Universidad.

**Gabriele Ciampini** (Italia) es doctor en Teoría Política de la Universidad de Florencia conjuntamente con la Universidad París-Sorbona (París IV). Anteriormente, estudió filosofía en la Universidad de Pisa. Sus intereses de investigación son el ordoliberalismo y la teoría de la elección pública.

**Miguel Foronda** (Guatemala), ingeniero industrial, es profesor de Filosofía y Ética en la Universidad Francisco Marroquín y ha sido profesor de Antropología Filosófica en la Universidad del Istmo (Guatemala). Actualmente cursa una maestría en Filosofía.

**Juan Pablo Gramajo Castro** (Guatemala) es licenciado en ciencias jurídicas y sociales, abogado y notario por la Universidad Francisco Marroquín. Actualmente cursa la maestría en Historia en dicha universidad y es doctorando en Derecho de la Universidad San Carlos de Guatemala. Funge como director de gestión del conocimiento y especialista en investigación para la firma profesional Mayora & Mayora, director de redacción de IURISTEC, así como catedrático titular de Análisis Económico del Derecho y auxiliar de Filosofía del Derecho en la Universidad Francisco Marroquín.

**Jesús María Alvarado Andrade** (Venezuela) es abogado egresado de la Universidad Central de Venezuela. Catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad Francisco Marroquín, de la Universidad Central de Venezuela por concurso de oposición y de la Universidad Católica Andrés Bello. Cuenta con un LL.M. en Estado de Derecho Global y Democracia Constitucional de la Universidad de Génova; máster en Argumentación Jurídica de la Universidad de Alicante; máster en Derecho Administrativo de la Universidad Central de Venezuela y máster en Derecho Procesal Constitucional de la Universidad Monteávila (Venezuela). Es director del área institucional de la Fundación Libertad y Desarrollo (Guatemala) y miembro asociado del Instituto Fe y Libertad. Es autor de diversos artículos académicos en derecho público en revistas especializa-

das. Se dedica a temas constitucionales, teoría del derecho y del estado, administración pública, derecho administrativo y temas relacionados a teoría del derecho. Es doctorando en Derecho por la Universidad Austral (Argentina).

**Alejandra Martínez** (Venezuela) es licenciada en Historia egresada de la Universidad Central de Venezuela, con estudios en Economía de la Escuela Austríaca en la Universidad Monteávila (Venezuela). Actualmente estudia una maestría en Gestión Pública y Liderazgo en la Escuela de Gobierno de Guatemala.

**Carroll Rios de Rodríguez** (Guatemala) es presidente fundadora del Instituto Fe y Libertad. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown y una licenciatura en Ciencias Políticas y Economía de Dartmouth College. Es columnista y autora de diversos artículos, y además catedrática en la Universidad Francisco Marroquín de cursos del análisis económico de la política, desarrollo económico, historia y ética. En 2011, Acton publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*.

**Gabriel Zanotti** (Argentina) es director académico del Instituto Acton en Argentina y autor de numerosos libros. Profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Ha profundizado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino y de la Escuela Austríaca de Economía. Es miembro del consejo editorial de *Fe y Libertad*.

**Vol. 2 | N.º 1**

**enero-junio 2019**

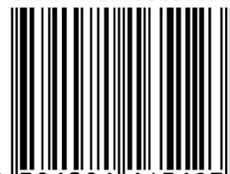
Carroll Rios de Rodríguez	La libertad de las conciencias
Carmen Camey Marroquín	Pensamiento, libertad y rebeldía: El caso Eichmann
Danilo Carías del Cid	El concepto de estado laico en el ordenamiento jurídico guatemalteco: Constitución, jurisprudencia y una aproximación a la sana laicidad
María Ángeles Chesa	<i>John Henry Newman: Un brindis por la conciencia</i>
Gabriele Ciampini	Poder, papel público de la religión y la libertad individual en el pensamiento cristiano liberal de Bertrand de Jouvenel
Miguel Foronda	Libertad de las conciencias: Defensa contra cualquier tipo de tiranía
Juan Pablo Gramajo Castro	Libertad de conciencia y Estado laico en la historia constitucional de Guatemala
Alejandra Martínez	La excepcionalidad europea: El derecho romano y romanista en la era cristiana como fundamento de la separación moderna entre Iglesia/ Estado
Carroll Rios de Rodríguez	Religión, libertad y conciencia
Gabriel Zanotti	La laicidad como un despliegue evolutivo del cristianismo católico
Jesús María Alvarado A.	Laicidad y Estadolatría: Versiones discrepantes en dos tipos de contitucionalismo



**INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD**

[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)

ISBN 9781081165123



9 781081 165123