

SECULARIDAD Y SECULARISMO

Las relaciones Iglesia-Estado en la historia latinoamericana

MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ

1. *Estructuras y coyunturas*

El material histórico, para que sea cognoscible, debe estar estructurado, ordenado. Las distintas perspectivas del historiador —el punto de vista desde el cual realiza la pesquisa histórica— configurarán distintas estructuras de comprensión.

¿Qué entendemos por estructuras? Quizá la mejor forma de definirlo sea la de «unidad de comprensión histórica». Dilthey individúa en el *Verstehen* el modo propio del intelectual de acercarse a los hechos del pasado. Pero esta comprensión consiste en relacionar elementos aparentemente dispersos a un núcleo conceptual. Cuando una serie de fenómenos históricos se pueden explicar como inter-relacionados y en mutua dependencia, nos encontramos frente a una estructura. Dentro de ésta, un elemento se hace comprensible en relación a los demás componentes de tal estructura.

El término «estructura» no nos debe llevar a engañosas conclusiones. Tratándose del ámbito de lo humano —*il mondo civile* según la terminología de Vico—, las estructuras históricas no pueden ser estáticas, fijas, ordenaciones conceptuales cristalizadas. Continuando con los recursos a la analogía con los estados de la materia, una estructura histórica será «delicuescente», pues la historia es un conjunto de libertades inter-relacionadas siempre imprevisibles. Se puede vislumbrar, entrever, una cierta constancia en las relaciones entre sus elementos, pero siempre será una fijeza lábil, provisoria, un equilibrio difícil de ser sostenido.

Cuando las relaciones constantes —aunque débiles— de la estructura tienden a cambiar, para dar lugar a un nuevo juego de relaciones, nos encontramos no ya frente a una estructura, sino ante una «coyuntura». Llamamos, pues, coyuntura a un período de cambio entre dos unidades de comprensión histórica.

Pero volvamos al punto de vista del historiador. Todo investigador trae consigo un conjunto de preguntas que, desde su propia situación existencial, echará sobre el material histórico. El carácter intrínseco de ese preguntar estructurará el material histórico de muy diversa manera. En otras palabras, las estructuras que encuentra el historiador después de su pesquisa serán diversas si las preguntas giraban en torno a la historia de la ciencia, a la historia de una nación o de una idea.

La propuesta que sigue es sólo un tentativo de estructuración de la historia de Latinoamérica, haciendo preguntas sobre la inter-relación institucional Iglesia—Estado y la inter-relación ideológica fe religiosa—filosofía política, prestando particular atención a la coyuntura independentista. El resultado, como se verá, no pretende ser original: sólo es una propuesta pedagógica para esclarecer la interconexión entre procesos que la manualística general tiende a dejar de lado. También intenta ser una contribución a la unidad de aquello que los alemanes anti-positivistas del siglo XIX llamaban *Geisteswissenschaften*, las ciencias del espíritu.

2. *Estructuras y coyunturas de la historia político-institucional latinoamericana*

La periodización de la historia de América Latina en estructuras y coyunturas desde el punto de vista de los procesos institucionales y de las ideas políticas que sostienen tales procesos es relativamente simple. Esta simplicidad deriva del constatar dos sucesos que bien pueden definirse como «hechos creadores de época»: el Descubrimiento y la Independencia. Son eventos que tienen una capacidad lo suficientemente incisiva como para establecer un antes y un después.

Pero el hecho histórico aislado resulta no sólo ineficaz, sino incomprendible. Si la coyuntura es un proceso de cambio de estructuras históricas, el «hecho creador de época» se encuentra en el momento culminante de una coyuntura. En otras palabras, este hecho privilegiado encierra dentro de sí, en su potencialidad, el nuevo orden de relaciones que primará en la naciente estructura histórica, y los elementos que conservará de la anterior.

Definíamos líneas atrás la coyuntura como un «proceso de cambio». Las dos coyunturas de la historia político-institucional de América giran en torno al 1492 y al 1810, pero no se identifican *tout court* con tales fechas. Podemos individuar dos procesos de cambio —cambios de mentalidades, de ideas políticas, de concepciones religiosas— que se

desarrollarán entre 1492 y 1573 (año del las «Nuevas ordenanzas de descubrimiento, pacificación y población de las Indias») el primero, y entre 1776 (Independencia de los Estados Unidos) y 1848 (últimas revoluciones liberales) el segundo¹.

Entre las dos coyunturas nos encontramos con las tres grandes estructuras de la historia política latinoamericana: la América indígena precolombina, la América luso-española, la América independiente.

3. *Núcleos conceptuales de las estructuras y coyunturas históricas latinoamericanas*

Las denominaciones que hemos decidido dar a las estructuras históricas latinoamericanas evidencian un hecho: consideramos que América Latina forma parte de la tradición cultural occidental. De tal manera, las tres denominaciones son relativas —dicen relación— al mundo europeo: pre-colombina, luso-española, independiente de las potencias peninsulares. Desde esta visión occidental totalizante es posible establecer relaciones entre procesos ideológicos, filosóficos y religiosos que influirán en las cosmovisiones de ambas orillas del Atlántico.

La coyuntura del Descubrimiento y posterior conquista señala un cambio no sólo americano sino también europeo: el inicio de la Modernidad suele estar ligado al ensanchamiento de la visión del mundo extra-europeo. De ahí que Claudel llamara a Colón *élargisseur du monde*².

Entre los rasgos que se suelen incluir como característicos de la Modernidad ocupa un puesto de privilegio la noción de *secularización*. El proceso de secularización no es unívoco. Secularización no equivale a descristianización. La afirmación paulatina de la autonomía de lo temporal puede coincidir con un proceso de *desclericalización* —proceso que purificaría a las concreciones históricas de inspiración cristiana de elementos extraños a dicha inspiración— o puede desembocar en una pretendida afirmación de independencia absoluta de las realidades temporales respecto a toda instancia trascendente³.

1. Cfr. J. GODECHOT, *Las revoluciones*, Labor, Barcelona 1977.

2. Cfr. L. AZZETTA, *Intervista con il senatore Paolo Emilio Taviani*, «Cristoforo Colombo», *«élargisseur du monde»*, en «Studi Cattolici» 372 (Milano 1992) 111-116.

3. Cfr. M. FAZIO, *Due visioni della modernità*, en «Acta Philosophica» II/1 (Roma 1993) 135-139; J. L. ILLANES, *Cristianismo, Historia, Mundo*, Eunsa, Pamplona 1973, pp. 19-46; V. SANZ SANTACRUZ, *Historia de la Filosofía Moderna*, Eunsa, Pamplona 1991, p. 24.

La historia de América Latina se encuentra —si dejamos de lado en nuestra consideración la América precolombina— completamente insertada dentro de la Modernidad. Por eso es posible considerar las relaciones Iglesia-Estado y creencias religiosas-filosofía política bajo la óptica de la secularización, entendida como secularidad o desclericalización, de una parte, o de secularización laicista de otra.

La primera coyuntura latinoamericana, en cuanto proceso de cambio, presenta una creciente toma de conciencia de la autonomía de lo temporal, manifestada en la inequívoca distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, y que trae como consecuencia la atribución al menos teórica de ámbitos propios al poder temporal y al espiritual; la defensa de la dignidad radical de la persona humana, que no está ligada a situaciones culturales, raciales o religiosas; y la libertad religiosa —el respeto al sagrario íntimo de la conciencias— como fondo teórico de la evangelización. Este proceso de cambio de mentalidad, que cortaba amarras con la teocracia medieval, fue llevado a cabo fundamentalmente por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y la Escuela de Salamanca por ellos fundada.

La estructura de la América luso-española, según la perspectiva que hemos adoptado, gira en torno a dos núcleos conceptuales: el Patronato Regio como institución reguladora de las relaciones Iglesia-Estado, y la filosofía política de la segunda escolástica española como inspiradora de las instituciones políticas y del ordenamiento jurídico indiano. El primer núcleo conceptual hunde sus raíces teóricas en elementos supérstites de la teocracia medieval, y por tanto perpetúa un cierto clericalismo: la interpretación oficial hecha de las bulas alejandrinas de 1493 hasta bien entrado el siglo XVIII así lo demuestra.

El regalismo que surge de la creciente atribución de poderes por parte de la Corona en detrimento de una legítima autonomía de la Iglesia, es susceptible de dos fundamentaciones teóricas. Durante el período de los Habsburgo la creciente intervención estatal va unida al proceso de afianzamiento del Estado nacional. En la época de los Borbones, la justificación última de tal invasión jurisdiccional parece desprenderse de la doctrina del derecho divino de los reyes, tan ligada a la cosmovisión política borbónica. Será precisamente el cambio de dinastía el que suponga un debilitamiento especulativo de la doctrina pactista de la segunda escolástica española —que representaba un afianzamiento de la secularidad—, y que con la expulsión de la Compañía de Jesús del Imperio español sufrirá un ulterior ataque.

4. *La coyuntura independentista*

Las características que presenta el paso del Antiguo al Nuevo Régimen en el mundo hispánico son peculiares. Si consideramos al absolutismo monárquico como una de los elementos definitorios del Antiguo Régimen, hemos de afirmar que estos principios políticos entran a España y a sus dominios ultramarinos recién a inicios del siglo XVIII, con la instalación de la dinastía borbónica en el trono de Madrid.

En efecto, las doctrinas políticas que sustentaban a la monarquía española durante los siglos XVI y XVII se encontraban, en algunos aspectos, muy distantes de las del derecho divino de los reyes. Las doctrinas políticas de Francisco de Vitoria, que emparentamos con la tradición tomista medieval y con el ambiente humanista de inicios del siglo XVI, hacían hincapié en el fundamento antropológico de la teoría del derecho internacional y en la clara distinción que señalaba el maestro de Salamanca entre el poder espiritual y el temporal. Vitoria desarrollará también una teoría del origen, fin y limitaciones del poder político, en la cual derecho natural y consentimiento popular juegan un rol fundamental. A inicios del siglo XVII estos elementos de su doctrina serán retomados y sistematizados en forma casi definitiva por un teólogo, filósofo y jurista jesuita, Francisco Suárez. Su pensamiento político constituirá una especie de *doctrina oficial* en las Universidades españolas y americanas, y cobrará un papel de primera importancia a la hora de la justificación teórica de la independencia latinoamericana⁴.

Con la entrada de los Borbones a España entraba también el derecho divino de los reyes. Sin embargo, las doctrinas de Suárez siguieron haciendo escuela en las aulas universitarias americanas, y cobrarán toda su actualidad y eficacia práctica cuando se verifiquen hechos históricos que se identificaban con los casos en los cuales el jesuita consideraba lícito que la comunidad reasumiera el poder soberano.

Distinta era la filosofía política que encontramos en la base teórica del paso del Antiguo al Nuevo Régimen. No es éste el lugar más adecuado para exponer con detalle todos los elementos de esta nueva filosofía. Baste con señalar sus elementos más característicos. En primer lugar, se parte de una noción antropológica diferente a la del *zoon politikon*: el hombre es un ser aislado, autónomo, que si se une a los otros en sociedad lo hace como producto de una decisión libre. El origen de

4. Cfr. M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche* I, ECIG, Génova 1992, pp. 363-366.

la sociedad, por lo tanto, ya no reside en el derecho natural, que inclinaría a los hombres a la vida asociada, sino en la libre voluntad de los individuos. El contrato o pacto social que da origen a la comunidad no es el *consensus* suareciano, que sólo configuraba la forma de la sociedad política, pero que dejaba intacto el contenido esencial de la comunidad, contenido que venía determinado por la naturaleza social del hombre. Ahora, la sociedad aparece como producto de una convención positiva, que ha de mirar preferentemente a la salvaguarda de los derechos individuales del hombre, ser autónomo por naturaleza.

La nueva filosofía política partía, por lo tanto, de unos derechos individuales, anteriores a la entrada del hombre en la sociedad, y concebía la función del poder político no tanto como impulsor del bien común, sino como defensa de esos derechos individuales. Entre tales derechos ocupaban un lugar de privilegio los de la libertad e igualdad originarias. La visión del buen salvaje americano, libre e igual, en pleno contacto con la naturaleza, cobraba aquí toda su fuerza psicológica emotiva⁵. El paso del hombre a la vida asociada debía comportar un cambio respecto al estado de naturaleza, el previo al entrar en sociedad. La libertad natural cedería ante la libertad civil —concebido como autonomía, como autolegislación— y la igualdad natural sería transformada en igualdad legal.

El poder político hundía sus raíces en la comunidad —se abandonaba definitivamente el derecho divino de los reyes—, pero a diferencia de la doctrina política de Suárez, la soberanía popular era, por lo menos en los casos más extremos, absoluta, ya que también se dejaban de lado las limitaciones impuestas por el derecho natural.

Los teóricos más importantes de esta nueva corriente de filosofía política hacen continuo uso de los términos *derecho natural*, *ley natural*, *derechos naturales*. Pero partiendo de una posición individualista ven estos derechos como prerrogativas del individuo aislado. De tal manera, es fácil entender que los esfuerzos teóricos por construir nuevos modelos de sociedad estén dirigidos fundamentalmente a salvaguardar estas prerrogativas del hombre entendido como ser autónomo.

El origen del concepto de autonomía puede rastrearse a lo largo de la historia de las ideas. En el siglo XVIII, esta noción iba necesariamente unida a la cosmovisión propia de la Ilustración. La afirmación del poder de la razón para desvelar los misterios de la naturaleza y pa-

5. Cfr. M. FAZIO, *Descubrimiento de América: derecho natural español y pensamiento utópico*, en «Acta Philosophica», 1/2 (1992) 215-232.

ra asentar el dominio del hombre sobre ésta, el rechazo sistemático de la tradición y de las autoridades, fuentes de error y de superstición según la óptica ilustrada, tendía a una autoafirmación del individuo. Este proceso derivó en algunos casos en burdos materialismos o en desembocados ateísmos. En otros, ofreció una posibilidad de revisión de la tradición recibida, y desembocó en una nueva toma de conciencia de la autonomía de lo temporal, al rechazar elementos tradicionales que sí podían considerarse como superstición o error. Pero como en todo proceso de este tipo, los elementos más radicales son los que prevalecen en la memoria colectiva, y fue fácil identificar las nuevas tendencias políticas con la afirmación de la autonomía total del hombre respecto a toda instancia trascendente. Esta identificación de los elementos extremos con la entera ideología liberal traería lógicos enfrentamientos, pero también enojosos malentendidos, entre la Iglesia y el nuevo régimen⁶.

Es importante tener en cuenta las circunstancias históricas peninsulares, ya que los hechos que acaecerán en América reflejan las reacciones a las posiciones teóricas adoptadas por la metrópoli. Estas tomas de posición en favor de uno u otro principio político van de un extremo a otro del espectro ideológico de aquel entonces: la entrada de los ejércitos de Napoleón traían los principios del nuevo régimen, los cuales no podían ser aceptados por el pueblo español, no por nuevos, sino por afrancesados e impuestos por las armas. El movimiento juntista respondía al pensamiento político tradicional español: la ausencia o imposibilidad de ejercer el poder por parte del rey legítimo era una de las posibilidades barajadas por Suárez y otros pensadores en las que era lícito que el pueblo reasumiera el poder soberano. En las Cortes de Cádiz, junto con algunos exponentes del pensamiento democrático español, encontramos a un nutrido grupo de defensores de las nuevas ideas. Fue precisamente en estas Cortes cuando se comenzó a utilizar la palabra *liberal* para designar a los propugnadores del nuevo orden político, término que luego se traducirá a todos los idiomas europeos. Presentaban las mismas ideas afrancesadas, pero intentaban hacerlas pasar por una versión española de las mismas, al mismo tiempo que rechazaban la invasión extranjera. Por último, Fernando VII, haciendo caso omiso de la doctrina democrática tradicional y de las nuevas ideas liberales, sostuvo en la teoría —y en la práctica, siempre que las circunstancias

6. Cfr. M. FAZIO y D. GAMARRA, *Introduzione alla storia della filosofia moderna*, Apollinare Studi, Roma 1994, pp. 191-215.

políticas se lo permitieron— el absolutismo monárquico tradicional de la Casa de los Borbones, sustentado en el derecho divino de los reyes.

Tenemos así, en el arco de pocos años, prácticamente todas las posibilidades políticas teóricas representadas por los distintos grupos de poder. Teniendo presente este cuadro ideológico de España entre 1808 y 1823, pasemos a analizar los eventos americanos.

La llegada a América de las novedades políticas de la Corona —el cautiverio de los reyes y el pretendido cambio de monarquía— alentó un movimiento juntista, similar al verificado en España. Entre 1809 y 1814 se suceden en el territorio americano sucesos políticos que traen como consecuencia la instalación de juntas de gobierno. Estos primeros gobiernos patrios no rompen aún todo lazo con la metrópoli. Sustentados en los principios de la segunda escolástica española, consideran que la incapacidad temporal del monarca para ejercer efectivamente el poder obliga al pueblo a reasumir la soberanía. Los representantes del pueblo, reunidos en juntas de gobierno, ejercen el poder, por lo menos en un principio, en nombre de Fernando VII. Además, teniendo en cuenta que en América permanecía viva la idea de considerar que la monarquía española constaba de distintos reinos, independientes entre sí, pero dependientes del mismo monarca, en virtud de la doctrina pactista escolástica, las nacientes juntas americanas rechazaron las invitaciones a la obediencia que se les propusieron desde España a otras instituciones que no fueran la Corona misma.

Las juntas de gobierno que surgen de los movimientos políticos en Quito, Cochabamba y La Paz en 1809, en Caracas, Buenos Aires, Santiago de Chile y otras ciudades en 1810 responden a estos planteamientos teóricos. Por lo tanto, se puede afirmar sin temor a errar que en los primeros movimientos emancipadores, la justificación teórica de la soberanía de los pueblos americanos estuvo basada en la doctrina tradicional democrática española. Pero a su vez hay que aclarar que fueron las circunstancias coyunturales las que beneficiaron la puesta en práctica de tales principios. El cautiverio del Borbón fue una ocasión preciosa que aprovecharon los promotores de los movimientos junistas para sentar las bases de las futuras repúblicas americanas. El rápido cambio de las circunstancias coyunturales hará que el proceso juntista decante en abierto autonomismo y en las definitivas declaraciones de independencia⁷.

7. Cfr. E. DUNBAR TEMPLE, *La Universidad de San Marcos en el proceso de emancipación peruana*, Lima 1974; J. EYZAGUIRRE, *Ideario y ruta de la emancipación Chilena*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1984; M. FAZIO, *Ideología de la Emancipación gua-*

En 1814 Fernando VII reasume el poder soberano, y con él reinstaura el absolutismo. Ignorando la tradición política democrática española, que había defendido sus derechos, desconoce todo lo actuado por las juntas americanas, y refuerza las acciones militares. Las posibilidades de un entendimiento entre la metrópoli y América se hicieron cada vez más lejanas, y la experiencia de promesas incumplidas harán fracasar los últimos intentos de pacificación propuestos por España cuando en 1820 las ideas liberales logren reinstaurar la constitución de Cádiz.

Bien dice Comellas que la base de la revolución latinoamericana «no está en opresiones ominosas ni en pruritos de raza, sino en la lucha de dos burguesías enriquecidas, pero con intereses contrapuestos. Esta rivalidad, unida a un creciente sentido de «patria», preparó las bases mentales de la ruptura. Las nuevas corrientes ideológicas proporcionarían a la protesta sus bases programáticas»⁸. La independencia de América tiene un sinnúmero de causas, y no es el caso estudiarlas aquí. En estas páginas estamos analizando sólo las de orden ideológico-político. En este ámbito, a la doctrinas populistas de la segunda escolástica, presentes en América desde el siglo XVI, hemos de sumar el influjo de las nuevas ideas.

En lo que respecta a su difusión, el mundo hispano reviste características particulares. La Corona española tomó buenos recaudos para impedir que el pensamiento revolucionario se propagara por sus distintos territorios. Así, la Corona prohíbe en 1756 *De l'esprit des lois*, del Barón de Montesquieu; en 1759 corre la misma suerte la *Encyclopédie*, dirigida por D'Alembert y Diderot; en 1762 le toca el turno a las obras completas de Voltaire; en 1764 a las de Rousseau; en 1774 a la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européennes dans les deux Indes*, del abate Raynal. La obra del jurisconsulto italiano Beccaria, *Dei delitti e delle pene* acaba por prohibirse en 1777. En Nueva España, otra obra del abate Raynal, *Tableau de la Révolution des Colonies Angloises dans l'Amérique Septentrionale* es puesta fuera de la ley en 1785⁹.

yaquileña, Banco Central del Ecuador, Guayaquil 1987; R. PORRAS BARRENECHEA, *Ideólogos de la emancipación*, Milla Batres, Lima 1974.

8. J. L. COMELLAS, *De las Revoluciones al Liberalismo*, Eunsa, Pamplona 1982, p. 364.

9. Cfr. R. REES JONES, *El Despotismo Ilustrado y los intendentes de Nueva España*, UNAM, México 1979, pp. 32-39.

A pesar de la vigilancia inquisitorial¹⁰, las obras políticas prohibidas lograron infiltrarse por toda la geografía americana. Claro está que la difusión de estos escritos no fue masiva, sino a pequeña escala y siempre entre las clases dirigentes. Además, las escasas traducciones de estos libros, escritos en su mayoría en francés, reducían aún más el número de potenciales lectores. Pero el influjo operado por estas obras es patente, y trataremos de exponerlo en los siguientes párrafos.

Salvador de Madariaga considera que los filósofos que han ejercido una influencia más penetrante en el movimiento emancipador americano fueron Montesquieu, Voltaire, Rousseau y el abate Raynal. Y en verdad, si nos atenemos a los catálogos de bibliotecas o a los procesos inquisitoriales por retención de libros prohibidos, constataremos que estos autores son los más citados. Hay también cierta influencia de autores de tradición anglosajona —entre ellos, reviste particular importancia la obra de Thomas Paine, *Common sense*— pero esta influencia es un poco tardía y menos penetrante¹¹.

Entre los promotores de la independencia nos encontramos con rousseauianos convencidos: Mariano Moreno, el ideólogo más profundo de la Revolución de Mayo de 1810 en Buenos Aires, tradujo *El Contrato Social* al español. Era la obra maestra de «este hombre inmortal, que formó la admiración de su siglo, y será el asombro de todas las edades»¹².

Camilo Henríquez, fraile de la Buena Muerte, chileno de nacimiento pero que recorre gran parte de la geografía sudamericana, adoptó *Du Contrat social* como su catecismo político; Simón Rodríguez, preceptor del Libertador Bolívar, transmitió su doctrina al aventajado discípulo. Éste, en la cláusula octava del testamento, donará a la Universidad de Caracas dos libros a los que tenía particular aprecio, pues habían pertenecido a la biblioteca privada de Napoleón: uno de ellos era *El Contrato social*¹³.

Vicente Rocafuerte, primer presidente civil del Ecuador, difundió la ideología revolucionaria en su ciudad natal, Guayaquil, de una manera sorprendente. Según relata él mismo en una carta autobiográfica, «me dediqué en mis ocios, a enseñar el francés a los que quisieran

10. Cfr. F. TOMÁS Y VALIENTE, *Expedientes de censura de libros jurídicos por la Inquisición a finales del siglo XVIII y a principios del XIX*, en «Anuario de Historia del Derecho Español», 34 (1964) 417; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid 1956, II, p. 614.

11. S. de MADARIAGA, *El ocaso del Imperio español en América*, Sudamericana, Buenos Aires 1955, pp. 303-307.

12. M. MORENO, *Prólogo a la edición del Contrato Social*, Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos Aires 1810.

13. A. RÉVEREND, *Simón Bolívar*, Panorama, Maracaibo 1921.

aprenderlo, a condición de que habían de transmitir a otros esos mismos conocimientos, y que los habían de emplear en leer la Historia de la Independencia de Norte América por el Abate Raynal, el Contrato Social de Rousseau y el Espíritu de las Leyes de Montesquieu, llevando en esto el objeto de propagar las semillas de la Independencia»¹⁴.

A los textos clásicos de la nueva filosofía política que influyeron en la independencia de América, se suma un texto jurídico de primera importancia: la Constitución de Cádiz de 1812 que según Comellas, es «una de las más completas proclamaciones teóricas del liberalismo europeo; pero por utópica, realmente inaplicable»¹⁵.

En 1824, con la batalla de Ayacucho, terminan las guerras de la independencia americana. Surgían nuevas repúblicas, cortadas todas según los moldes ideológicos del nuevo régimen. En las constituciones de los nacientes estados se hallaban consagrados los principios liberales más característicos: soberanía popular, división de poderes, voto censitario, igualdad legal, libertades aplicadas. La doctrina populista tradicional de la segunda escolástica española había servido de base para el inicio del movimiento, cuando las circunstancias coyunturales permitieron la justificación de la reasunción del poder soberano. Pero el retorno del absolutismo al trono de Madrid obligó a los insurgentes a extremar su posición política, y la ola de la ideología liberal cubrió casi por completo a la doctrina tradicional.

Las letras de los himnos nacionales hispanoamericanos son un ejemplo muy claro para demostrar que las nuevas ideas habían calado hondo en las burguesías promotoras de la independencia. El himno de la República Argentina comienza así: *¡Oid, mortales, el grito sagrado: libertad, libertad, libertad! / ¡Oid el ruido de rotas cadenas, / ved en trono a la noble igualdad!*. Pero quizá sea más claro el ejemplo que dan dos estrofas del himno de Honduras. Tras denostar a la España oscurantista, se alaba a la Francia revolucionaria: *Era Francia la libre, la heroica, / que en su sueño de siglos dormida, / despertaba iracunda a la vida, / al reclamo viril de Danton. / Era Francia que enviaba a la muerte / la cabeza del rey consagrado / y que eleva, soberbia, a su lado, el altar a la diosa Razón.*

Si la doctrina suareciana era moderna en el sentido de reconocimiento de las autonomías de lo temporal y de *desclericalización* de la

14. V. ROCAFUERTE, *Cartas a la Nación*, en *Vicente Rocafuerte. Obras Completas*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1983, IV, pp. 318-319. Para una visión completa de la concepción religiosa de Rocafuerte, cfr. M. FAZIO, *El liberalismo incipiente*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1995.

15. J. L. COMELLAS, voz *España*, G. E. R. Madrid 1976, vol. IX, p. 68.

teoría política del derecho divino de los reyes, la nueva ideología también era moderna. Era la otra cara de la modernidad, el otro rostro de la secularización. El liberalismo de principios del siglo pasado sentó las bases teóricas para la afirmación de la autonomía de lo temporal entendida en forma absoluta. Estos elementos extremos de la nueva filosofía política traerían como consecuencia una fractura entre el cristianismo y esa versión de la modernidad, fractura que cristalizó en América Latina en el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado a lo largo del siglo XIX. Entiéndase bien que se trata un problema doctrinal y no político. En otro lado escribimos que «la Iglesia nada tenía que objetar al cambio de sistema político, al constitucionalismo, a la igualdad basada en la misma naturaleza humana. Ni siquiera fue un obstáculo serio el rechazo al derecho divino de los reyes, doctrina que la Iglesia nunca sostuvo como oficial, y que representa una postura exagerada de la afirmación paulina que todo poder viene de Dios. En cambio, había un escollo insuperable desde el punto de vista doctrinal: la libertad de conciencia»¹⁶, que llevaría al hombre a desentenderse de toda instancia superior a su propia voluntad, Dios inclusive.

Además de los problemas doctrinales, con la independencia surgían dificultades de orden político-disciplinar. Como ya se ha señalado reiteradas veces, las relaciones entre Roma y Madrid estaban estipuladas mediante el patronato. La aspiración de las nacientes repúblicas era la de mantener el derecho del patronato, de tal manera que se contara con una iglesia sometida al control estatal.

En este contexto ideológico deben ser estudiadas las decisiones oscilantes de la Santa Sede en la coyuntura independentista. Las encíclicas legitimistas de Pío VII *Etsi longissimo* (13-I-1816) y de León XII *Etsi iam diu* (24-IX-1824) manifiestan una profunda desconfianza frente a la ideología que sustentaba los movimientos separatistas, además de las obvias presiones de la Santa Alianza sobre Roma. Las decisiones de León XII de nombrar obispos en las sedes vacantes de Colombia en 1827 por medio de un *motu proprio*, y de Gregorio XVI en 1831 en México, previa presentación de los candidatos por parte del gobierno mexicano, manifiestan la firme voluntad de la santa sede de reforzar una jerarquía americana para esos años muy menguada por muertes y abandonos de las diócesis, haciendo caso omiso del derecho divino de los reyes y de los derechos patronales de los Borbones.

En la nueva estructura de la historia latinoamericana —América independiente—, las luchas entre el regalismo de los gobiernos liberales,

16. M. FAZIO, *Ideología...*, cit., pp. 121-122.

fundamentado en una concepción fuertemente secularizada del poder político, y la defensa de la legítima libertad de la Iglesia serán el hilo conductor de una historia que parece haber entrado en una nueva etapa a partir del Concilio Vaticano II, cuyo magisterio destaca la legítima autonomía de lo temporal, la libertad religiosa y la cooperación en la distinción entre Iglesia y Estado.

La dialéctica secularidad-secularismo, sin embargo, permanece. Es la lucha entre una visión trascendente de la vida y una visión meramente intramundana. Del resultado de esta lucha dependerá que se haga realidad la esperanza de Juan Pablo II: «Al acercarse el quinto centenario de la epopeya evangelizadora, se vislumbra la posibilidad de que América Latina ofrezca al mundo un modelo de civilización que sea cristiana por sus obras y estilo de vida, más que por sus títulos meramente tradicionales»¹⁷.

* * *

La Iglesia, además de su dimensión misteriosa, posee una dimensión histórica. Este encarnarse de la Iglesia en la historia trae como necesaria consecuencia una relación con la sociedad civil y, más en concreto, con el Estado. El estudio de las relaciones Iglesia-Estado, habitualmente dialécticas, puede ayudar a determinar con más precisión la naturaleza misma de la Iglesia en cuanto que en su continuo contacto con el Estado debe establecer las peculiaridades propias de una sociedad de origen y fin sobrenaturales. Por otro lado, es imprescindible conocer las filosofías políticas que se encuentran en la base de las actitudes adoptadas por el Estado respecto de la Iglesia, para comprender tales relaciones. Siendo América Latina un subcontinente permeado por el catolicismo, y siendo la Iglesia una de las forjadoras de las distintas naciones del Nuevo Mundo, el estudio de las relaciones Iglesia-Estado es un capítulo insoslayable de la Historia de la Iglesia en América Latina.

Mariano Fazio Fernández
Pontificio Ateneo della Santa Croce
Piazza Sant' Apollinare, 49
I-00186 Roma

17. JUAN PABLO II, *Discurso en la iglesia de la Compañía*, Quito 30-I-1985, en *Mensajes. Visita apostólica de Juan Pablo II a Venezuela, Ecuador y Perú*, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Guayaquil 1985, p. 131.

