

LÍMITES DE LA AUTORIDAD LEGISLATIVA: EL ESTADO LAICO EN EL ECUADOR

DOMÉNICO CARRILLO ABAD*

Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, Ecuador

Recibido: 15 de septiembre del 2024 / Aceptado: 15 de noviembre del 2024

doi: <https://doi.org/10.26439/iusetpraxis2024.n59.7104>

RESUMEN. En este trabajo se analiza el significado del concepto de Estado laico en el contexto del ordenamiento jurídico ecuatoriano, con el propósito de examinar su relevancia y aplicación práctica dentro del mismo. Para ello, se toma como punto de partida un caso concreto relacionado con las autoridades legislativas del Ecuador, el cual permite identificar y reflexionar sobre cuestionamientos clave en torno a este principio. El análisis considera las circunstancias históricas que han moldeado su interpretación en el país, así como las corrientes de pensamiento jurídico que influyen en su aplicación. A partir de este estudio, se busca extraer lecciones relevantes sobre el Estado laico como un límite fundamental para la actuación de las autoridades legislativas, y se destaca su importancia en la consolidación de un Estado democrático, pluralista y respetuoso de la diversidad. Este enfoque permite comprender mejor el papel del Estado laico en el fortalecimiento del orden jurídico ecuatoriano y sus valores esenciales.

PALABRAS CLAVE: Estado laico / constitucionalismo / soberanía / pluralismo / igualdad / parlamentarismo

* Magíster en Derecho Constitucional y en Derecho Penal por la Universidad Espíritu Santo de Ecuador. Abogado con mención en Derecho Público por la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, Ecuador. Diplomado en Argumentación Jurídica por la Universidad de Génova, Italia. Socio fundador del Estudio Jurídico Carrillo & Mendoza. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3785-2379> Contacto: domenicocarrillo@uees.edu.ec

LIMITS OF LEGISLATIVE AUTHORITY: THE SECULAR STATE IN ECUADOR

ABSTRACT. This paper will analyze the meaning of the concept of secular state in the context of the Ecuadorian legal system, with the purpose of examining its relevance and practical application within it. For this purpose, a concrete case related to the legislative authorities of Ecuador will be taken as a starting point, which will allow identifying and reflecting on key questions about this principle. The analysis will consider the historical circumstances that have shaped its interpretation in the country, as well as the currents of legal thought that influence its application. From this study, it will seek to draw relevant lessons about the secular state as a fundamental limit for the actions of the legislative authorities, highlighting its importance in the consolidation of a democratic, pluralistic and respectful of diversity state. This approach will allow a better understanding of the role of the secular state in strengthening the Ecuadorian legal order and its essential values.

KEYWORDS: secular state / constitutionalism / sovereignty / pluralism / equality / parliamentarism

Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.
Mateo 22, 21

1. INTRODUCCIÓN

El presente análisis parte de un caso reciente reportado por los medios de comunicación ecuatorianos. Según lo reportado por el diario El Universo, el 18 de diciembre del 2023, algunos de los principales representantes del poder legislativo participaron en la colocación de la primera piedra de lo que será una capilla católica, ubicada en la terraza del edificio de la Asamblea Nacional del Ecuador. En el acto también estuvo presente el arzobispo de Quito, quien bendijo la obra (Redacción, 2023, párr. 1).

Este hecho resulta al menos llamativo si se considera que el artículo 1 de la Constitución del Ecuador (2008) establece que el país es, entre otras características, “un Estado laico”. Además, el numeral cuarto de su artículo 3 establece como deber del Estado “garantizar la ética laica como sustento del quehacer público y del ordenamiento jurídico”. En el caso referido parecería que, *prima facie*, las autoridades legislativas estarían actuando en contra del carácter laico del Estado ecuatoriano. Y, precisamente, esa es la conclusión que busco sostener: dicha actuación es contraria a la Constitución del Ecuador. No obstante, como en todo, esta respuesta admite matices.

En este trabajo me propongo dar respuesta a esta problemática indagando acerca de lo que debe entenderse por Estado laico en el contexto normativo ecuatoriano, así como acerca de las implicaciones que este acarrea en cuanto al establecimiento de límites para las autoridades públicas.

2. MATERIALES Y MÉTODOS

Para este trabajo, emplearé una selección de referencias relacionadas con el tema en discusión, y seguiré un enfoque deductivo que partirá de una línea investigativa general, centrada en los conceptos de Estado laico, de cuya herencia se ha servido Ecuador, y de una específica, enfocada en la forma en que el Estado laico y la separación Estado-Iglesia se han forjado en el contexto ecuatoriano. A partir de ello, extraeré conceptos sobre las implicaciones del Estado laico en relación con las autoridades públicas ecuatorianas, y determinaré si el caso en discusión es justificable desde la perspectiva del ordenamiento constitucional ecuatoriano y las ideas que lo sustentan.

3. RESULTADOS

He establecido un marco de autores. En cuanto a las concepciones preliminares del hecho religioso, tomo como base lo expuesto por Émile Durkheim en *Las formas elementales*

de la vida religiosa (Durkheim, 1912/1995) y por Max Weber en *Economía y sociedad* (Weber, 1922/2014). Con respecto a las concepciones del Estado laico en los sistemas de influencia romano-germánica, me resultaron valiosos el *Leviatán*, de Thomas Hobbes (1651/1998), y la *Carta sobre la tolerancia*, de John Locke (1689/2014), los cuales sustentan visiones no clericales del Estado. Partiendo de esa base liberal-democrática, he acogido las visiones positivo-normativistas de Hans Kelsen en *Esencia y valor de la democracia* (1929/2013), así como las reflexiones sobre la tolerancia religiosa y el laicismo de Norberto Bobbio, que a su vez influyeron en autores de relevancia como Luigi Ferrajoli y Pierluigi Chiassoni, en Europa, y Pedro Salazar Ugarte, en Latinoamérica.

Para comprender las concepciones anglosajonas modernas sobre el tema, he recurrido a *El derecho de gentes* de John Rawls (1999) y a *Religión sin Dios* de Ronald Dworkin (2013), además de los comentarios al respecto en las obras de Jean L. Cohen, y Cécile Laborde. Este trabajo también se ha servido de las perspectivas sobre el post-secularismo expuestas por Jürgen Habermas y Charles Taylor. Han resultado igualmente útiles los estudios realizados por Roberto Blancarte y Mauricio León Cáceres sobre el laicismo. Por último, respecto a la experiencia laica en el Ecuador, he utilizado las obras del historiador Enrique Ayala Mora y de José Ruiz Navas, y el análisis de Marjorie Espinoza Plúa sobre el Estado laico y sobre el proceso constituyente del 2008.

Con esta selección de autores, considero que dispongo de una muestra representativa del estado de la cuestión y de las líneas de pensamiento que han influido en el caso ecuatoriano, lo que me permitirá delinear los distintos conceptos relacionados a esta temática tal como ha sido recibida y entendida en el país. Todos los demás autores mencionados constituyen referencias secundarias.

4. DISCUSIÓN

4.1. El hecho religioso

Hablar de religión es abordar un aspecto muy íntimo de las personas. Se podría decir que nadie escapa de la espiritualidad, y que lo que distingue a cada individuo, entre otras dimensiones de su ser, es la forma en que lidia con ella. Es importante recalcar que quien escribe estas palabras tampoco escapa de ella: tengo perspectivas sobre la espiritualidad y un bagaje cultural-familiar que se corresponde con el de una religión en concreto.

Si me preguntaran qué es religión, me quedaría con la imagen de mi abuela, una devota católica, sosteniendo una pequeña figura del niño Jesús en sus manos; una de rasgos achinados y una sonrisa contagiosa, que aún conservo. Comenzar a explicar lo que significa espiritualidad para mí, sería comenzar a desenterrar cada uno de esos pequeños momentos, a veces compartidos, a veces solitarios, pero al fin y al cabo míos,

que me distinguen fundamentalmente como persona. Y, de lo que puedo percibir del mundo que me rodea, cada uno tiene su propia perspectiva sobre esa vieja cuestión. Para algunos implica creer en algo, para otros no; o quizá es algo más complicado que eso... Con todo, la espiritualidad es algo vinculado fundamentalmente a la experiencia de ser un humano. O, como lo pondría Hobbes en su *Leviatán*: “Religion, in man only [la religión, solo en el hombre]” (1651/1998, p. 71). Por lo tanto, dado que define su forma de ser y de relacionarse, el hecho religioso debe ser considerado como un hecho social.

Esta afirmación es recurrentemente mencionada por los autores que han respaldado este trabajo (Bordón Lugo, 2020, p. 3; Del Picó Rubio, 2018, p. 43; Fernández, 2020, p. 153; Ruiz Navas, 2006, p. 147); y figuras clave de la sociología, como Émile Durkheim y Max Weber, fueron de las primeras en abordar esta problemática. Así, por ejemplo, resulta interesante observar que, en su estudio sobre los sistemas totémicos en Australia, plasmado en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim destacaba que la religión era una cosa “essentially social [eminentemente social]” (1912/1995, p. 426). Esto es algo con lo que —salvando las diferencias— podría estar de acuerdo Weber, quien, al sustentar su propia sociología de la religión, identificaba como su objeto de estudio “las condiciones y efectos de un determinado tipo de actuar en comunidad, cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo” (1922/2014, p. 477). En definitiva, más allá de las formas concretas en que esta se encause, la religión es algo intrínseco del ser humano. Es por eso que, como mostraré más adelante, fue inevitable que se interrelacionara con el poder político, pues con la idea del hecho religioso se comprende la influencia que esta tiene en la formación de las instituciones de gobernanza, y la influencia de los entes religiosos como actores del juego político (Bordón Lugo, 2020; Del Picó Rubio, 2018).

4.2. Las ideas del Estado laico en Europa y América

Desde un análisis terminológico, la palabra *laico* (del griego *laikós*, ‘del pueblo’) tiene distintas acepciones. Originalmente acuñada en Francia para señalar aquello que no formara parte del clero (Salazar Ugarte, 2006), en la actualidad el término ha superado sus acepciones originarias e identifica, también, complejas concepciones políticas y jurídicas respecto al rol de la espiritualidad en el haber público. Salazar Ugarte (2006) señala que el laicismo admite dos vertientes: una que defiende el principio de autonomía o neutralidad respecto de la religión y otra que busca una confrontación directa contra los dogmas religiosos. En los siguientes párrafos, me concentraré exclusivamente en la primera de estas vertientes. Por otro lado, existe una distinción semántica entre los términos *laicidad* y *laicismo*, identificada por varios autores (Bobbio, 1999; Bordón Lugo, 2020; Castillo, 2009; Chiassoni, 2007; León Cáceres, 2021); aunque dicha discusión escapa al alcance de este artículo. Por lo tanto, a todo efecto práctico, ambos términos

serán utilizados indistintamente (lo que, en cualquier caso, no afecta la diferencia terminológica subyacente).

Desde una perspectiva histórica, se observa que el laicismo, o secularismo, surge de luchas sociales que, en palabras de Lambruschini (2021), van desde “la destrucción revolucionaria del orden tradicional en Occidente” (p. 121) hasta “la separación entre el Estado y la Iglesia con el establecimiento de un Estado laico” (p. 121). Siguiendo a Ferrajoli (2005) y Meyer (2000), puede afirmarse que, en términos generales, las líneas filosóficas e intelectuales que inspiraron estas revoluciones se rastrean desde Jean Bodin hasta Montesquieu y Rousseau, pasando por Hobbes (1651/1998) y Locke (1689/2014). Estas ideas posteriormente fueron asimiladas y puestas en práctica en las revoluciones francesa y americana, cuyos postulados, a su vez, inspiraron los procesos independentistas y republicanos en América Latina.

Así, la discusión moderna sobre laicismo y secularismo, desde esta perspectiva histórica, se divide en dos grandes corrientes derivadas de la experiencia francesa y estadounidense¹: la línea anglosajona que, asentada en los sistemas del *common law*, ha desarrollado una teoría del Estado secular basada en los postulados de autores como John Rawls y Ronald Dworkin y que ha sido discutida por autores como Cohen (2016) o Laborde (2016); y una línea de herencia romano-germánica, inspirada en las ideas de autores como Hans Kelsen y Norberto Bobbio, que a su vez ha influido en las discusiones de otros autores continentales como Ferrajoli, Chiassoni y, en el ámbito latinoamericano, Salazar Ugarte.

Enfocándonos en la segunda de estas corrientes —que, en cualquier caso, comparte puntos comunes con la primera—, observamos que el sentido del Estado laico o secular radicaría en conceptos fundamentales de la democracia republicana, como la soberanía, la libertad de conciencia y religión, la ciudadanía y la igualdad (todo ello según Blancarte 2000a, 2000b, 2009; Castillo 2009; Chiassoni, 2013; Cohen, 2016; Ferrajoli, 2005; y Kelsen, 1929/2013). Por esta razón, desde una perspectiva jurídico-positivista², el laicismo puede entenderse como un principio de regulación (conforme lo exponen Castillo, 2009; Del Picó Rubio, 2018; Espinoza Plúa, 2018; y Taylor, 2011); y desde una perspectiva política, como un régimen de convivencia (Blancarte, 2000a, 2000b; Bobbio, 1999).

Las aportaciones de Kelsen (1929/2013) resultan valiosas a esta discusión, ya que, al estudiar los fundamentos de la democracia, él identificó que, en el fondo, la cuestión subyacente es acerca de cuál debe ser la influencia de lo místico-religioso en el Estado; ya que aceptar su influencia sería aceptar la introducción en la república de nociones

1 Para mayor información, se pueden consultar los textos de Chiassoni (2013), Del Picó Rubio (2018) y Taylor (2011), quienes sostienen planteamientos similares.

2 Lo que se ha denominado *laicidad del derecho* (Salazar Ugarte, 2006, p. 40).

inexplicables por su propia naturaleza, y, por tanto, ajenas a la racionalidad que legitima la democracia liberal. Detrás de esto, estarían en juego los fundamentos mismos de la democracia frente a la autocracia, puesto que la respuesta espiritual al Estado implicaría dotar a un líder de “incomprehensible origins [orígenes incomprensibles]” (Kelsen 1929/2013, p. 92) cuyo “origin, selection, and creation [origen, selección y creación]” (p. 92) estarían “beyond question [más allá de cuestionamiento]” (p. 92). Con esta perspectiva, a pesar de las distancias, podría coincidir Habermas, pues, como señala, “a scientifically enlightened mind cannot be easily reconciled with theocentric and metaphysical worldviews [una mente científicamente iluminada difícilmente puede ser reconciliada con puntos de vista teocéntricos y metafísicos]” (2008, párr. 3). O, como diría Espinoza Plúa (2018), “la tradición del derecho racional construye una justificación no religiosa y posmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional” (p. 139).

Luigi Ferrajoli (2005) parte de presupuestos similares cuando afirma que la laicidad del Estado es uno de los cuatro postulados liberal-democráticos que se siguen de la separación entre derecho y moral y que, por la necesidad de garantizar el pluralismo político, religioso y la autonomía de la conciencia, “el Estado, el derecho y las instituciones no pueden ser utilizados como instrumentos de afirmación o de reforzamiento de una moral determinada o de una ideología oficial” (Ferrajoli, 2005, pp. 93-94). Como resultado, la laicidad como principio de legitimación del Estado, de acuerdo con Blancarte (2009) y Meyer (2000), implica características relevantes para el análisis normativo. Entre estas, se encontraría la característica o subprincipio de neutralidad que, como refiere Salazar Ugarte (2006), promueve una “esfera pública neutral que permite abrazar una (o ninguna) verdad en lo privado” (p. 43)³. Esto, a su vez, implica “la promoción de la convivencia de las religiones sin preferencia estatal por alguna de ellas” (Bordón Lugo, 2020, pp. 7-8).

Castillo (2009) refiere que en el Estado laico se “hace énfasis en la separación entre el Estado y las iglesias” (p. 306). Esto implica la idea de una sociedad en que los ámbitos de la religión y el Estado se encuentran separados (Del Picó Rubio, 2018, p. 51); aunque esta no sería una característica indispensable, como lo demuestran los estados seculares en que no existe una separación formal (Blancarte, 2000b, pp. 119-120). En ese sentido, como Chiassoni (2007) corrobora⁴, el “Estado laicista no tiene su propia moral” (p. 149).

3 Algo que se corrobora en Taylor (2011) y Del Picó Rubio (2018).

4 Sobre esto, Ferrajoli (2005) denota lo mismo que Chiassoni (2007), respecto a que no existe un nivel propio de moralidad en un Estado laico.

4.3. Las ideas del Estado laico en Ecuador

El historiador Enrique Ayala Mora (1996) señala que el laicismo en Ecuador fue un proceso que “afectó toda la estructura estatal” (p. 3). En cuanto a sus catalizadores, explica que es fundamental considerar el peso de las “continuidades coloniales” (p. 4), materializadas en el ejercicio del patronato por parte de los monarcas españoles. En consecuencia, el “cristianismo católico, impuesto por necesidad de conquista, se había constituido, a lo largo de la colonia, en uno de los más enraizados elementos de la identidad de los pueblos hispanoamericanos” (p. 6).

Según León Cáceres (2022), “América Latina exhibe un indiscutible pluralismo religioso, aunque con características particulares” (p. 1). Entre las que identifica destacan dos: un claro cooperativismo con la Iglesia católica, dado que “la gran mayoría de los Estados no confesionales de la región conservan disposiciones constitucionales que, al menos, son problemáticas respecto a un principio de laicidad o neutralidad” (León Cáceres, 2022, p. 2); y “la existencia de religiones vernáculos vinculadas a los pueblos originarios de la América precolombina” (p. 2). Este contexto es común a los países latinoamericanos, pero presenta características particulares en el caso de Ecuador.

En Ecuador, la fricción entre viejos y nuevos modelos no se consolidó con la inauguración de la república, como ocurrió en las experiencias francesa y norteamericana, sino varias décadas después de su fundación, tras un proceso de entrelazamiento con el clero. Este proceso tuvo lugar bajo el gobierno del presidente García Moreno, quien, a su vez, sentó las bases del descontento popular que conduciría al triunfo de la Revolución Liberal, liderada por el caudillo Eloy Alfaro, a fines del siglo XIX y principios del XX (Cárdenas, 1996). Aunque la propia Revolución Liberal parecía acoger puntos de vista contrapuestos respecto a la radicalidad con la que debía confrontarse a la Iglesia y a la religión, la postura de Eloy Alfaro, aunque anticlerical, no parecía estar en contra del hecho religioso —postura que se debió a contextos particulares que marcaron su vida y desarrollo, como la ausencia de la Iglesia en su natal Manabí (Ruiz Navas, 2006), así como su exposición a la francmasonería (Ayala Mora, 1996) y al espiritismo (Hidrovo, 2003)—.

La lucha contra la Iglesia parece haber girado en torno a varios puntos de tensión, como las relaciones entre la Iglesia y el Estado, principalmente en lo relacionado con la administración del registro y los actos de las personas; la libertad de conciencia; la educación laica; la libertad de prensa; y el estatus de los bienes de la Iglesia, tal como explican Ayala Mora (1996), Pacheco Montoya (2021) y Ruiz Navas (2006). Estos cinco puntos de tensión fueron el centro de atención de las luchas liberales y el origen de los cambios normativos que terminaron por afectar toda la estructura estatal de la nación ecuatoriana (Ayala Mora, 1996). Estos cambios comenzaron con la expedición de la Constitución de 1906, la cual implantó la separación Iglesia-Estado en el país y que “ratificó el principio de soberanía popular, eliminando la religión oficial del Estado”

(Ayala Mora, 1996, p. 14). Otras normas de menor jerarquía que consolidaron este cambio incluyen la Ley de Patronato de 1899, la Ley de Registro Civil de 1900, la Ley de Matrimonio Civil de 1902, la Ley de Cultos de 1904, la Ley de Beneficencia de 1908 y la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1912 (Ossenbach, 1996).

En el caso ecuatoriano, el proceso de separación y la interrelación entre el poder político y eclesiástico no concluyeron con la Revolución Liberal, sino que continuaron produciendo efectos en la nación mucho después del trágico fallecimiento de Alfaro y la desaparición del liberalismo como agrupación proselitista. Como señalan Ayala Mora (1996) y Espinoza Plúa (2018), la historia ecuatoriana demuestra que la fe y la religión siguieron desempeñando un rol preponderante en el manejo del poder durante el resto del siglo xx e incluso hasta la actualidad.

Bajo el marco constitucional actual derivado de la Constitución de 2008, uno de los rasgos fundamentales del Estado ecuatoriano es su carácter laico, tal como lo establece su artículo 1. Además, según el numeral 4 de su artículo 3, el Estado tiene el deber de garantizar la “ética laica” como sustento del “quehacer público” y del “ordenamiento jurídico”. Según Espinoza Plúa (2018), aunque se propuso definir al Estado laico mediante un artículo constitucional específico, esta propuesta no fue aceptada por la Asamblea Constituyente del 2008; por lo que, como suele ocurrir con los principios, los pormenores de lo que debe entenderse por este quedan abiertos a la interpretación.

Una visión parcial de estas nociones fue plasmada por el *Informe temático sobre libertad religiosa y Estado laico en el Ecuador* (Dirección Nacional de Investigación e Incidencia de Políticas Públicas & Defensoría del Pueblo del Ecuador, 2017). Aunque este informe no tiene carácter normativo vinculante, ofrece una muestra de las concepciones existentes en el país sobre este tema. Y, aparentemente, daría constancia de un ordenamiento jurídico que es consciente, al menos superficialmente, de las implicaciones filosóficas y políticas de las experiencias francesas y anglosajonas, así como de las obligaciones que la existencia de un Estado laico impone a las autoridades públicas. Es por esto que, haciendo un símil con las obligaciones internacionales sobre la protección de la libertad de conciencia, el informe en cuestión establece que el Estado ecuatoriano debe respetar, proteger y garantizar el hecho religioso (Dirección Nacional de Investigación e Incidencia de Políticas Públicas & Defensoría del Pueblo del Ecuador, 2017, pp. 35-38).

Por otro lado, ciertos elementos normativos sujetos a interpretación parecen haberse esclarecido con la Sentencia 51-17-IN/21 expedida por la Corte Constitucional del Ecuador el 13 de octubre de 2021. En esta sentencia, la Corte (que emite jurisprudencia vinculante) abordó, a propósito de la invocación a la Sagrada Virgen en un acto normativo del Ministerio de Turismo, varios conceptos relacionados con el Estado laico en el Ecuador. Así, ratificó que el Estado laico es un principio fundamental y definitorio del

Estado ecuatoriano (Corte Constitucional del Ecuador, 2021, párrs. 7, 22), sustentado en “dos elementos axiales”: el principio democrático (párr. 23) y el principio de neutralidad e imparcialidad (párr. 22). Este principio, a su vez, obliga al Estado a mantener un “lenguaje pluralista” (párr. 25) respecto a todos los credos, así como establece dos obligaciones concretas: no interferir ni impedir la práctica religiosa, y proteger las prácticas religiosas mediante la pluralidad y el respeto (párr. 42). Con base en estos fundamentos, la Corte declaró la inconstitucionalidad del acto normativo del Ministerio en la parte en que se invocaba la protección de dicha deidad religiosa.

Aunque esta sentencia consolida muchas de las nociones e implicaciones del Estado laico en el ordenamiento constitucional ecuatoriano, su tratamiento del tema resulta algo simplista y, en algunas secciones, parece incurrir en errores terminológicos, especialmente en relación con el término *secular* (Corte Constitucional del Ecuador, 2021, párrs. 38, 39, 47). Por ello, no debe considerarse que esta sentencia agota todas las consideraciones normativas sobre el tema y su discusión en Ecuador; aunque se ha refinado, sigue interpretativamente abierta.

4.4. Estado de la cuestión: el post-secularismo

Tras la experiencia secularista que definió gran parte de los procesos sociales liberales desde los siglos xvi al xx, se sugiere que estamos en el fin de esta era secular y que se abre paso una nueva etapa en la que la cuestión espiritual regresa al ámbito público, lo que se ha denominado *post-secularismo*. Como explican autores como Jürgen Habermas (2008) o Charles Taylor (2011), en el seno de las sociedades más desarrolladas se ha tenido que redefinir la relación entre el Estado y la religión, ya que un siglo de secularización estatal se ha mostrado incapaz de resolver los grandes problemas fundamentales sobre la relación del ser humano con la sociedad. Al mismo tiempo, este modelo no refleja adecuadamente el cambiante mapa cultural, marcado por un pluralismo cada vez más evidente en un mundo globalizado. En consecuencia, las sociedades que en el pasado buscaban alejarse de lo espiritual ahora parecen exigir un retorno hacia ello o, al menos, un reconocimiento del hecho religioso desde una perspectiva que no parta de la confrontación.

En la tradición anglosajona, esto tendría repercusiones prácticas significativas, como el llamado *nuevo paradigma integracionista*. Este, en el caso de los Estados Unidos, se ha invocado para sortear su *establishment clause* y permitir el financiamiento estatal —usualmente prohibido— de escuelas públicas religiosas, mediante el argumento de que lo contrario implicaría favorecer la irreligión sobre la religión, lo cual no sería políticamente neutral (Cohen, 2016, p. 128). Independientemente de las críticas que pueda suscitar en la experiencia estadounidense, esto se justificaría bajo la concepción rawlsiana que reconoce la complejidad de lidiar con diversas concepciones de lo bueno (Laborde, 2016, p. 246).

Lo anterior pondría de relieve una importante pregunta normativa que cobra especial relevancia en las sociedades contemporáneas:

How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious world views? [¿Cómo deberíamos vernos a nosotros mismos como miembros de una sociedad post-secular y qué deberíamos esperar recíprocamente de uno a otro para asegurar que, en estados-nación firmemente arraigados, las relaciones sociales permanezcan civiles a pesar de la creciente pluralidad de culturas y puntos de vista religiosos?] (Habermas, 2008, párr. 15)

Este escenario plantea desafíos particulares para la experiencia ecuatoriana, la cual es influenciada por los giros en las tendencias del pensamiento global, pero que todavía se encuentra anclada a dinámicas entre religión y Estado que han persistido desde inicios del siglo xx y de las que no ha logrado desprenderse del todo. En este sentido, resulta esclarecedor el análisis de Espinoza Plúa (2018) sobre el trasfondo político del reconocimiento del carácter laico del Estado ecuatoriano durante el proceso constituyente del 2008. Aparentemente, las creencias personales de los legisladores constituyentes y del entonces presidente de la república jugaron un papel decisivo en el diseño de la nueva Constitución. Y, si bien se ratificó la laicidad del Estado, esta fue producto de una concesión negociada con los sectores conservadores religiosos, los cuales condicionaron su aceptación a la inclusión explícita de Dios en el preámbulo y al rechazo de propuestas como la constitucionalización del aborto y del matrimonio igualitario.

Esta dinámica pone de manifiesto un fenómeno que, años antes del proceso constituyente, ya había sido advertido: el uso político de la religión en países con institucionalidades frágiles, como las de muchas naciones latinoamericanas. En estos contextos, los principios liberales resultan insuficientes para garantizar la plena legitimidad de las autoridades políticas, lo que las impulsa a recurrir al respaldo del poder eclesiástico, el cual sigue ejerciendo una considerable influencia en sociedades mayoritariamente cristianas. Esto podría explicar por qué “la Iglesia se las arregla para seguir interviniendo en la esfera política” (Lambruschini, 2021, p. 121); pues, como señala Marey, “lo litúrgico [también] es político” (2020, p. 47).

A pesar de ello, aunque resulta tentadora la perspectiva de que no se trataría más que de rezagos de dinámicas estructurales que nuestros países aún no han superado, en el contexto de un mundo cada vez más post-secular, surge la pregunta de hasta qué punto la interrelación entre religión y política no es sino un reflejo válido de una sociedad que alberga concepciones espirituales profundamente arraigadas; las cuales, en lugar de ser rechazadas, deben ser comprendidas y encauzadas de manera que beneficien a la población en su conjunto.

Esto se puede ilustrar desde el caso que da pie a nuestro estudio. Si bien, desde una perspectiva secular clásica, la construcción de una capilla en la terraza de un edificio parlamentario podría considerarse una transgresión al principio laico de separación Iglesia-Estado, en una sociedad influenciada por el post-secularismo, la edificación de un espacio destinado a la manifestación de la fe podría, de hecho, ser perfectamente justificable dada la necesidad de ofrecer a parte de la población un lugar para profesar su espiritualidad. No obstante, para que sea verdaderamente valedera, esta justificación debería partir de una lógica de pluralismo y tolerancia (factores que precisamente fundan y, a la vez, ponen en riesgo la vigencia de la secularidad tradicional), en la que la expresión del credo o ideología de una persona no interfiera con las creencias de los demás.

Por ejemplo, desde una visión post-secularista, la justificación de la construcción de un espacio para la manifestación de la fe podría ser válida si, en lugar de una capilla católica, se erigiera un espacio multiconfesional que permitiese a diversos credos expresar su espiritualidad, o incluso un lugar destinado a la meditación para quienes no profesan ninguna fe en particular. Sin embargo, esta lógica se vería comprometida cuando una creencia específica, por muy mayoritaria que sea, ocupase de manera excluyente espacios públicos; que es lo que ha ocurrido en el caso del parlamento ecuatoriano.

5. CONCLUSIONES

Para concluir, quisiera traer a colación las lecciones que este tema deja para las autoridades parlamentarias ecuatorianas en concreto. Para ello vale hacer eco de Hans Kelsen, quien en *Esencia y valor de la democracia* advertía que “the fight for parliamentarism was a fight for political freedom [la lucha por el parlamentarismo fue una lucha por la libertad política]” (1929/2013, p. 48); una libertad que, desde las concepciones liberales racionales en que se funda la democracia, se ve interferida cuando nociones metafísicas invaden el ejercicio del poder. Como el mismo Kelsen expresara, este es un conflicto entre “basic political attitudes [actitudes políticas básicas]” (1929/2013, p. 103). Por ello, cuando las autoridades públicas buscan legitimarse a través de la religión, incurrir en una contradicción fundamental, ya que recurren a una fuente de legitimación ajena a la que les corresponde por su naturaleza.

Todo esto está en juego detrás de los términos *Estado laico* y *ética laica* establecidos en los artículos 1 y 3 de la Constitución de la República del Ecuador, e impone sobre la autoridad legislativa, siguiendo la terminología de Alexy (2012, p. 67), una regla de optimización que debe ser maximizada en su vigencia. Es decir, la autoridad legislativa debe velar por que sus acciones estén guiadas por los principios que sustentan el Estado laico, y fomentar un régimen de convivencia y tolerancia en el que cada persona pueda

profesar sus creencias dentro de un marco estatal neutral. Este marco no debe privilegiar ninguna creencia en particular, sino que debe garantizar la protección del ejercicio de todas las creencias en conjunto, así como el respeto hacia aquellos que no comparten visiones religiosas del mundo.

Esto impone una serie de deberes sobre las autoridades a fin de garantizar dicho régimen. Uno de estos es la neutralidad frente al hecho religioso y otro, la tolerancia frente a las manifestaciones religiosas. Esa tolerancia implica que las autoridades promuevan concepciones pluralistas del mundo, pues la fuente misma de su legitimación se encuentra en el poder otorgado mediante el proceso democrático, y no por cosmovisiones místicas o religiosas específicas. Esto es así, porque dichas creencias no son escrutables por la razón humana, son inexplicables por su propia naturaleza y, por lo tanto, un poder sustentado en ellas también estaría fuera de la explicación del ser humano y sería inescrutable; lo que supone una posición fundamentalmente opuesta a los principios que sostienen la democracia liberal y que no puede ser aceptada en su seno, pues lo contrario implicaría una reversión tacita a las autocracias de antaño.

Sin embargo, también es cierto que la pluralidad y la crisis en la ética de las sociedades poscapitalistas ha llevado a poner esa separación en tela de juicio, y a que algunos autores se atrevan a hablar de un post-secularismo o, por lo menos, de una redefinición de lo que el secularismo significa para la modernidad. Esto llevaría a entender que, contrario a los absolutos previamente mantenidos, quizá sí hay lugares para la expresión religiosa en la esfera pública. Pero su legitimidad devendría de que provenga de necesidades de integración y tolerancia. Lo contrario sería irse en contra de los propios desarrollos históricos que nos llevaron hasta este punto y a las ideas que los sustentan.

En el caso que dio inicio a nuestro análisis, es evidente que la construcción de una capilla vinculada a un credo específico en la terraza del edificio del parlamento ecuatoriano no cumple con los principios fundamentales de la democracia, lo que atenta contra los preceptos constitucionales que fundamentan al Estado ecuatoriano. En consecuencia, dicho actuar es contrario a la Constitución y representa un claro ejemplo de lo que la autoridad legislativa no debe hacer dentro de un Estado laico.

REFERENCIAS

- Alexy, R. (2012). *Teoría de los derechos fundamentales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ayala Mora, E. (1996). El laicismo en la historia del Ecuador. *Procesos*, 8, 3-32.
- Blancarte, R. (2000a). Presentación. En R. Blancarte (Comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático* (pp. 7-15). El Colegio de México.

- Blancarte, R. (2000b). Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. En R. Blancarte (Comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático* (pp. 117-140). El Colegio de México.
- Blancarte, R. (2009). El porqué de un Estado laico. En J. Muñoz Rubio (Coord.), *Contra el oscurantismo: defensa de la laicidad, la educación sexual y el evolucionismo* (pp. 315-331). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bobbio, N. (1999, 17 de noviembre). Cultura laica y laicismo. *El Mundo*.
- Bordón Lugo, M. (2020). El hecho religioso como hecho social: implicancias para el Estado occidental. *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, 6(1), 1-12. [https://doi: 10.7764/RLDR.9.116](https://doi.org/10.7764/RLDR.9.116)
- Cárdenas, M. C. (1996). Laicismo e historia reciente en el Ecuador. ¿Modernización sin modernidad? *Procesos*, 8, 139-149.
- Castillo, E. (2009). Por los caminos de la laicidad. En J. Muñoz Rubio (Coord.), *Contra el oscurantismo: defensa de la laicidad, la educación sexual y el evolucionismo* (pp. 305-314). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chiassoni, P. (2007). El Estado laico según *Mater Ecclesia*. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática. *Isonomía*, 27, 143-169. <https://www.scielo.org.mx/pdf/is/n27/n27a6.pdf>
- Chiassoni, P. (2013). Laicidad y libertad religiosa. Compendio de política eclesiástica liberal. En P. Salazar Ugarte & P. Capdevielle (Coords.), *Para entender y pensar la laicidad. Tomo III* (pp. 119-180). Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional; Instituto Federal Electoral; Miguel Ángel Porrúa.
- Cohen, J. L. (2016). Rethinking political secularism and the American model of constitutional dualism. En J. L. Cohen & C. Laborde (Eds.), *Religion, secularism, and constitutional democracy* (pp. 113-156). Columbia University Press.
- Constitución de la República del Ecuador. Art. 1. 20 de octubre del 2008.
- Constitución de la República del Ecuador. Art. 3. 20 de octubre del 2008.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2021). Sentencia 51-17-IN/21 (M. P. Karla Andrade Quevedo). 13 de octubre del 2021.
- Del Picó Rubio, J. (2018). Estado y religión: tendencias conceptuales incidentes en la apreciación pública del fenómeno religioso. *Revista de Estudios Sociales*, 63, 42-54. <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.04>
- Dirección Nacional de Investigación e Incidencia de Políticas Públicas & Defensoría del Pueblo del Ecuador. (2017). *Informe temático sobre libertad religiosa y Estado*

- laico en el Ecuador*. Defensoría del Pueblo. <https://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/2125/1/IT-DPE-002-2018.pdf>
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. The Free Press. (Obra original publicada en 1912)
- Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Harvard University Press.
- Espinoza Plúa, M. G. (2018). El espejismo laico del Ecuador. Los debates constituyentes sobre el aborto, la adopción homosexual y el nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución. *Foro*, 29, 135-168. <https://doi.org/10.32719/26312484.2018.29.7>
- Fernández, G. (2020). Estado laico, laicidad y laicismo. *Foro Educativo*, 34, 149-158. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7517003.pdf>
- Ferrajoli, L. (2005). Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia. En L. Córdova Vianello & P. Salazar Ugarte (Coords.), *Política y derecho. (Re)pensar a Bobbio* (pp. 89-101). Siglo Veintiuno; Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Habermas, J. (2008, 18 de junio). *Notes on a post-secular society*. Signandsight.com. <http://print.signandsight.com/features/1714.html>
- Hidrovo, T. (2003). La modernidad radical imaginada por Eloy Alfaro. *Procesos*, 19, 97-115.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan* (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1651)
- Kelsen, H. (2013). *The essence and value of democracy*. Rowman & Littlefield Publishers. (Obra original publicada en 1929)
- Laborde, C. (2016). Liberal neutrality, religion, and the good. En J. L. Cohen & C. Laborde (Eds.), *Religion, secularism, and constitutional democracy* (pp. 249-272). Columbia University Press.
- Lambruschini, P. (2021). El enfoque weberiano de la relación y la separación entre la Iglesia y el Estado. *Temas y Debates*, 41, 111-126. <http://www.scielo.org.ar/pdf/tede/n41/n41a05.pdf>
- León Cáceres, M. (2021). *La libertad religiosa como derecho fundamental y el Estado laico: una concepción pluralista* [Tesis doctoral]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/185119>
- León Cáceres, M. (2022). Pluralismo religioso y Estado laico en Latinoamérica: neutralidad, cooperacionismo y reconocimiento. *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, 8(1), 1-15. <https://revistalatderechoyreligion.uc.cl/index.php/RLDR/article/download/49379/43549>
- Locke, J. (2014). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Alianza Editorial. (Obras originales publicadas en 1666 y 1689, respectivamente)

- Marey, M. (2020). No tan distintos. El secularismo estatal, la politización eclesiástica y el imperativo del consenso. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(24), 45-69. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/169760>
- Meyer, J. (2000). El Estado laico: trayectoria histórica y significado presente. En R. Blancarte (Comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático* (pp. 141-152). El Colegio de México.
- Ossenbach, G. (1996). La secularización del sistema educativo y de la práctica pedagógica: laicismo y nacionalismo. *Procesos*, 8, 33-54. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/2088/1874>
- Pacheco Montoya, P. (2021). La ética laica en el Estado laico. *Analysis: Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 30(30), 229-235.
- Rawls, J. (1999). *The law of peoples; with "The idea of public reason revisited"*. Harvard University Press.
- Redacción. (2023, 18 de diciembre). Una capilla se edificará en la terraza del edificio de la Asamblea Nacional. *El Universo*. <https://www.eluniverso.com/noticias/politica/una-capilla-se-edificara-en-la-terraza-del-edificio-de-la-asamblea-nacional-nota/>
- Ruiz Navas, J. M. (2006). Eloy Alfaro y la Diócesis de Portoviejo. *Procesos*, 23, 135-150. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/2379>
- Salazar Ugarte, P. (2006). Laicidad y democracia constitucional. *Isonomía*, 24, 37-49. <https://www.scielo.org.mx/pdf/is/n24/n24a3.pdf>
- Taylor, C. (2011). Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En E. Mendieta & J. Vanantwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39-60). Trotta.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)