

Democracia, religión y laicidad: la atmósfera moral en la sentencia del matrimonio igualitario en Ecuador**

Democracy, Religion, and Secularism: The Moral Climate in the Ruling of Same-Sex Marriage in Ecuador

RESUMEN

La relación entre política y religión pone a prueba el principio de laicidad del Estado, en especial cuando las sociedades, en el siglo XXI, se consideran postseculares. La sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador que aprobó, en 2019, el matrimonio igualitario, demostró la fragilidad de aquel principio y de la democracia ecuatoriana por la atmósfera moral que creó el discurso religioso, condicionando la forma de entender la decisión constitucional. Este artículo tiene como objetivo analizar tres categorías: democracia deliberativa, religión y principio de laicidad; con la finalidad de proponer lecturas alternativas que permitan que las concepciones comprehensivas religiosas fortalezcan la democracia en lugar de debilitarla. El método utilizado es el de la filosofía política analítica, además, con un enfoque normativo; así, será posible realizar un análisis de matices conceptuales, por el cual la democracia deliberativa permite integrar las concepciones religiosas en el debate público, pues el pensamiento religioso tiene el potencial de mejorar la calidad epistémica de las decisiones democráticas. Al mismo tiempo, el secularismo implica un Estado mucho más activo que responda a la diversidad religiosa para, con su actuación y relación dialéctica con las religiones, garantizar mejor los valores de la comunidad política.

* Doctor en Filosofía, *Ph. D.*, mención *Cum Laude*, por la Universidad de Sevilla (España). Profesor en la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas y la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Azuay (Ecuador), en donde coordina la Cátedra Abierta de Filosofía “Bolívar Echeverría”. Miembro del Grupo de investigación “Historia, Teoría y Epistemología del Diseño”. También es profesor de Estética y Filosofía de la Historia en el Seminario Arquidiocesano de Cuenca. Contacto: diegojadan@uazuay.edu.ec. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6033-8247>.

** Recibido el 7 de junio de 2024, aprobado el 15 de junio de 2024.

Para citar el artículo: Jadán-Heredia, D. “Democracia, religión y laicidad: la atmósfera moral en la sentencia del matrimonio igualitario en Ecuador”, en *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia, n.º 62, mayo-agosto de 2025, 81-102.

DOI: <https://doi.org/10.18601/01229893.n62.04>

PALABRAS CLAVE

Democracia deliberativa, religión, laicidad, secularismo, atmósfera moral, esfera pública

ABSTRACT

The relationship between politics and religion tests the principle of secularism of the State, especially when societies, in the 21st century, are considered post-secular. The 2019 ruling of the Constitutional Court of Ecuador, which approved same-sex marriage, evidenced the fragility of that principle and also the fragility of the Ecuadorian democracy due to the moral climate that religious discourse created, conditioning the understanding of the constitutional decision. The general objective of this article is to analyze three categories: deliberative democracy, religion, and the principle of secularism, with the specific purpose of proposing alternative readings that allow religious conceptions to strengthen democracy instead of weakening it. The method used is that of analytical political philosophy, furthermore, with a normative approach. Thus, it will be possible to carry out an analysis of conceptual nuances, through which deliberative democracy allows religious conceptions to be integrated into public debate, since religious thought has the potential to improve the epistemic quality of democratic decisions. At the same time, secularism implies a much more active State that responds to religious diversity in order, with its action and dialectical relationship with religions, to better guarantee the values of the political community.

KEYWORDS

Deliberative democracy, religion, secularism, laicism, moral climate, public sphere

SUMARIO

Introducción. 1. Religión, democracia y atmósfera moral. 2. Discurso religioso y esfera pública: de Rawls a Habermas. 3. Un principio de laicidad reinventado. Conclusiones. Referencias

INTRODUCCIÓN

Autoridades del Estado en reuniones oficiales con miembros de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana; visitas oficiales de las altas esferas estatales al papa en el Vaticano; visitas de miembros del clero al presidente de la República para exponer su posición respecto de alguna política pública o ley en discusión;

pronunciamientos públicos, cartas abiertas, entrevistas de las autoridades eclesásticas para expresar su contento o descontento con las acciones o decisiones públicas; movimientos políticos y sociales con discursos, prácticas y demandas religiosas. Estado e Iglesia tienen, sin duda, una estrecha relación; son dos poderes que, en un sentido simbólico, tienen orígenes distintos (el primero, humano; el segundo, divino). Son dos poderes que se necesitan mutuamente para legitimarse y para protegerse. Por esta misma razón, es una relación muy compleja que no se resuelve, de una vez y para siempre, con el solo mandato en el ordenamiento jurídico de que el Estado sea laico. De hecho, la mayoría de los Estados democráticos tiene normas de relevancia constitucional que establecen esa separación, pero a la luz de los acontecimientos de las últimas décadas, deben ser repensadas.

Debe partirse de esa relación compleja¹ para procurar comprenderla y criticarla. Una forma de acercarse a ella es atendiendo a los motivos que, por lo general, reúnen a las autoridades eclesásticas y del Estado. Hay dos que son los más usuales: el económico y el moral. El primero tiene que ver, por ejemplo, con asegurar que instituciones educativas privadas pertenecientes a diferentes órdenes religiosas puedan trabajar con cierto margen de discrecionalidad, en especial regular sus procesos de admisión y pensiones, además de que puedan impartir formación religiosa que, en teoría, no se la da en la educación pública²; o, en otro caso, que la exoneración de impuestos de la que gozan las instituciones religiosas registradas por el Estado no se vea afectada por los vaivenes de la política cotidiana³. El segundo motivo en el que confluyen los intereses de la Iglesia y del Estado ya no es material, sino inmaterial; se relaciona con las inevitables tensiones que surgen entre los dogmas religiosos y las decisiones públicas que tienen, entre otros, un carácter moral. La despenalización del aborto, la legalización del consumo de drogas, el reconocimiento jurídico del matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción igualitaria son cuatro típicos motivos de disputa moral en la que también participan las organizaciones de derechos humanos, movimientos sociales, la opinión pública y la sociedad en general. A este segundo motivo, de orden inmaterial, de orden moral, dedico este artículo.

1 Considerar la complejidad del fenómeno, como premisa metodológica, implica un planteamiento epistémico antirreduccionista, mirar al fenómeno no en su simplicidad sino a los diferentes componentes que lo integran, que pueden ser múltiples, discontinuos, contradictorios, aleatorios.

2 El segundo artículo del *Modus Vivendi* dice que el gobierno ecuatoriano garantiza a la Iglesia católica la libertad de enseñanza, así como “el derecho de la Iglesia para dar, además, a dichos planteles carácter y orientación católicos”. *Modus Vivendi* que restablece las relaciones entre Ecuador y la Santa Sede. Registro Oficial 30 de 14 de septiembre de 1937.

3 El artículo 22 del Reglamento de cultos religiosos establece que a las entidades religiosas con personalidad jurídica conforme a la ley “les son aplicables las exoneraciones de impuestos previstas en distintas leyes [...]”. Reglamento de cultos religiosos. Registro Oficial 365 del 20 de enero de 2000.

Decir Iglesia o religión católica resulta útil para distinguirlas del Estado; sin embargo, en este trabajo también me interesa atender –en un segundo nivel pero no menos importante– a la verdad con pretensiones de universalidad en la que se sustenta la primera y la deliberación racional y pluralista en la que se asienta el segundo. En el primer nivel –que podría denominar de manera simplificada, *plano constitucional*– es el principio de laicidad del Estado el que debe iluminar hasta dónde es posible y saludable esa relación. En el segundo nivel, que llamo *plano político moral*, es la democracia la que debe responder si es o no deseable el discurso religioso en la esfera pública. En relación con este segundo nivel los autores más destacados –que por supuesto no fueron los únicos– que llevaron con más solvencia este tema a debate académico en las últimas décadas fueron John Rawls con su *Liberalismo político*⁴ y Jürgen Habermas con la obra *Entre naturalismo y religión*⁵, que, de cierta forma, toma la posta de la propuesta rawlsioniana. Ambos valoran la importancia de la razón pública para la democracia y, al mismo tiempo, saben que no es posible eliminar la influencia del pensamiento religioso; eso sí, tienen soluciones algo distintas para poder integrar las creencias de este tipo en la deliberación pública. A estos dos filósofos me referiré más adelante con más detalle.

Una vez reiniciada la discusión por el filósofo norteamericano –discusión que por unas décadas del siglo xx se creyó superada– se multiplicaron los análisis y estudios. Uno de los aportes más importantes es el que realizan los filósofos Audi y Wolterstorff en *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*⁶, obra en la que parten de la idea de que los movimientos religiosos fundamentalistas ejercen gran influencia en muchas partes del mundo y lo que antes sucedía en democracias no consolidadas o no liberales ahora sucede en las democracias maduras como la estadounidense; lo que habría llevado –según ellos– a “revaluar” el compromiso histórico con la separación Iglesia-Estado. Los autores muestran dos posiciones básicas: la liberal, que pide la neutralidad del Estado respecto de las confesiones religiosas; y la posición conservadora o, como dicen los autores, “de orientación teológica”, que considera que las ideas religiosas son indispensables para una democracia pluralista.

A diferencia de los anteriores, Raymond Plant, en *Politics, Theology and History*⁷, no puso frente a frente al liberalismo y al conservadurismo como posiciones en tensión, sino que, de manera muy sugerente, profundizó en los fundamentos morales de las sociedades liberales mostrando que las creencias

4 Rawls, J. *Liberalismo político*. México: FCE, 2011.

5 Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

6 Audi, R. y Wolterstorff, N. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

7 Plant, R. *Politics, Theology and History*. Cambridge University Press, 2001.

religiosas desempeñan un papel muy importante para que las democracias de este tinte superen su crisis. En esa orientación Plant valora, por un lado, el sentido que la religión daría a ciertos ideales democráticos (dice el autor que hay una especie de “vacío en el corazón liberal”); y, por otro, la utilidad social de la religión, su valor como cohesionador social, que siempre ha sido políticamente atractivo.

No obstante, Plant, Audi y Wolterstorff no analizan con profundidad qué hay del principio liberal de laicidad del Estado, que tiene relación con el primer nivel, el plano constitucional. Sí lo hace el teórico político indio Rajeev Bhargava, quien ha sostenido que la crisis global del secularismo político obliga a que esta categoría sea reinventada y reconceptualizada. Así, en 1998, propuso el *principled distance* o “distancia de principios”⁸ como nuevo modelo de laicidad o secularismo por el cual, primero, la separación Iglesia-Estado no es estricta; segundo, el secularismo⁹ es una respuesta a la diversidad religiosa; tercero, debemos entender a la diversidad religiosa como imbricada dentro de relaciones de poder y por lo tanto es necesario reconocer explícitamente el potencial oculto de la dominación religiosa; y, cuarto, que el secularismo o la laicidad se entienden contrarios no a la religión sino a la “dominación religiosa institucionalizada” tanto dentro de una religión como entre ellas.

Finalmente, el filósofo Charles Taylor en *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*¹⁰ toma la idea de Bhargava para sostener que el secularismo no puede definirse a priori; es decir que no es un principio atemporal que con el solo uso de la razón pura puede definirse clara y verdaderamente (casi como kantianamente lo pediría Rawls en su *Teoría de la Justicia*, pero que después revisará en su *Liberalismo político*); al contrario, las circunstancias distintas requieren distintos tipos de realización concreta del principio. En ese sentido y en la misma línea del filósofo indio, Taylor distingue dos modelos de Estado laico: el que pretende una separación completa del Estado y la Iglesia, con la idea de que las creencias religiosas deberían quedar en la esfera privada (laicismo); y un modelo que no cree en la separación absoluta, ni concibe que la laicidad se limite a esa relación sino que es la respuesta correcta¹¹ del Estado democrático ante una sociedad plural y diversa.

8 Bhargava, R. “Reimagining Secularism: Respect, Domination and Principled Distance”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 48, n.º 50, 2013, 79-92.

9 En este trabajo utilizo laicidad y secularismo como sinónimos, en tanto que el término laicismo lo reservo para el modelo de separación estricta entre Iglesia y Estado.

10 Taylor, Ch. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, en Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, 34-59.

11 Taylor utiliza los términos en inglés *correct response*, que podrían referirse también a la “reacción correcta” que debería tener el Estado frente a la diversidad religiosa; sin embargo, considero que sus ideas no tienen un sentido reactivo sino, más bien, proactivo, y por eso he preferido traducirlos como “respuesta correcta”. *Ibidem*.

Es evidente que la tendencia dominante en cuanto al estudio del principio de laicidad y de la democracia pluralista se ha centrado en las democracias liberales de Occidente, con la excepción de Rajeev Bhargava, que analiza la situación de la India y ha logrado poner en cuestión las ideas predominantes en este tema teórico político. Es precisamente la experiencia del filósofo indio la que podría iluminar cómo reinterpretar aquellas categorías en una democracia como la ecuatoriana, tomando como punto de partida y excusa de reflexión la sentencia de la Corte Constitucional que reconoció constitucionalmente –otorgando vida jurídica– el matrimonio entre personas del mismo sexo. De esta forma, este artículo gira en torno a estas preguntas: ¿Cómo influye la religión en la democracia? ¿Es admisible incluir las concepciones religiosas en la esfera pública informal? ¿Cómo (re)interpretar el principio de laicidad en el contexto ecuatoriano?

En relación con el método aplicado en este trabajo, al tratarse de la indagación teórica de principios sobre los que se estructura el Estado y la comunidad política (esto es, principio de laicidad y democracia pluralista), es necesario tener una aproximación normativa con el método filosófico-político analítico. En relación con el enfoque analítico, sigo las premisas propuestas por Daniel McDermott, quien observa que la filosofía política puede ser considerada una rama o subdisciplina de la filosofía moral porque quienes nos dedicamos a ella nos ocupamos de las reglas de la moral aplicables al Estado. Es decir, mientras las ciencias sociales ofrecen un conjunto de hechos empíricos, la filosofía política ayuda a descubrir e identificar qué se debe o no hacer a la luz de esa información, con argumentos racionales, claros y con rigor sistemático: “los filósofos políticos se preocupan por lo que debe hacerse, por la acción más que simplemente por las ideas”¹². Respecto de la aproximación normativa, este trabajo busca, por un lado, identificar posibles interpretaciones del principio de laicidad y de la democracia pluralista y, por otro, busca su redefinición a la luz de la realidad social del Ecuador, con el fin de que ellos cumplan con los valores que protegen, es decir, la libertad y la igualdad.

Divido este artículo en tres partes: las dos primeras correspondientes con el plano político moral y la tercera con el constitucional. En el político moral, al que dedico más espacio, analizaré primero el papel que tienen las creencias religiosas en la democracia en general y en la ecuatoriana en particular, forjando opiniones, influyendo en la sociedad, otorgando legitimidad social a las decisiones del poder público o a las demandas sociales. En la segunda parte, sustentaré la inevitabilidad del discurso religioso en la esfera pública informal y, a partir de esa constatación, siguiendo las propuestas de Rawls y Habermas, mostraré las condiciones para que aquel fortalezca y no debilite la

12 McDermott, D. “Analytical political philosophy”, en Leopold, D. y Stears, M. (eds). *Political Theory. Methods and Approaches*. New York: Oxford University Press, 2008, 11-28, 25. Todas las citas de bibliografía en inglés e italiano de este artículo son traducciones propias.

democracia. En la tercera parte, con estos fundamentos teóricos, propondré una reinterpretación del principio de laicidad del Estado, más allá de sus concepciones clásicas o dominantes. El caso del matrimonio igualitario aprobado por la Corte Constitucional en 2019 es un eje transversal de este trabajo y que, además, sirve de guía y límite argumentativo.

1. RELIGIÓN, DEMOCRACIA Y ATMÓSFERA MORAL

La Corte Constitucional del Ecuador decidió, en 2019^[13], que el matrimonio entre personas del mismo sexo era constitucional, que no había motivos que no fueran arbitrarios (es decir, no basados en la razón) que justifiquen su no reconocimiento por parte del Estado. La decisión no fue sencilla, ni en lo jurídico normativo, ni en lo político social. En lo jurídico normativo porque la Constitución contiene una norma que establece expresamente que “el matrimonio es la unión entre hombre y mujer” (art. 67) y, acto seguido, reconoce –y limita al mismo tiempo– la unión de hecho “entre dos personas libres de vínculo matrimonial” (art. 68)¹⁴. Estas normas se constituían en lo que los estudiosos de esta rama llaman candados constitucionales, es decir, artificios jurídicos que impedirían otras interpretaciones más allá de la literal. De todas formas, el máximo órgano de interpretación constitucional pudo sortear argumentativamente este arreglo normativo y “abrir” el candado¹⁵.

En lo político social, las dificultades fueron mucho mayores porque el argumento jurídico (me refiero a la larga sentencia de la Corte Constitucional) que es producto de la interpretación racional, sistemática y coherente de los valores constitucionales y supraconstitucionales comparte espacio o, más bien, compite en la esfera pública con creencias y pensamientos no necesariamente racionales, más bien libres y caóticos, contradictorios, apasionados, interesados,

13 Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 11-18-CN/19, 12 de junio de 2019.

14 El mismo artículo 68 de la Constitución crea otro candado al prever que “la adopción corresponderá solo a parejas de distinto sexo”; limitación, nuevamente, arbitraria. Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial 449 del 20 de octubre de 2008.

15 Lo pudo hacer la Corte Constitucional por medio de una interpretación en la que se echó mano del bloque de constitucionalidad, específicamente se fundamentó en la opinión consultiva OC24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, denominada “Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. Obligaciones estatales en relación con el cambio de nombre, la identidad de género, y los derechos derivados de un vínculo entre parejas del mismo sexo”, del 24 de noviembre de 2017. De esta forma, en la sentencia 11-18-CN/19 se resolvió, entre otros, que “Por la interpretación más favorable de los derechos, el derecho al matrimonio reconocido a parejas heterosexuales se complementa con el derecho de parejas del mismo sexo a contraer matrimonio. La Constitución, de acuerdo al artículo 67, y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, de acuerdo con los artículos 1.1, 2.11.2.17 y 24 de la Convención, interpretada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos mediante la opinión consultiva OC24/17, reconocen el derecho al matrimonio entre hombre y mujer y el derecho al matrimonio entre parejas del mismo sexo”. Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 11-18-CN/19, cit.

es decir, con toda suerte de opiniones, pareciendo la primera solo una más de ellas¹⁶. Así, al día siguiente de publicada la sentencia, el 13 de junio de 2019, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana emitía un comunicado de prensa en el que denunciaba que la decisión de la Corte Constitucional vulneraba “gravemente la seguridad jurídica de nuestro país y la supremacía constitucional”; y se comprometían como Iglesia católica a “promover el matrimonio entre hombre y mujer”, “defender la prevalencia de los derechos de los niños en todas las etapas de su existencia”, “ratificar los principios sobre el matrimonio y la familia, base de la sociedad, inspirados en la palabra de Dios, como un derecho de la libertad religiosa, reconocido por el Estado laico del Ecuador”, y “enseñar a los niños y jóvenes que el matrimonio según la fe cristiana es la unión indisoluble entre un hombre y una mujer y que, como fruto de ese amor, nacen los hijos para la sociedad y para el Reino de Dios”¹⁷.

A la par, el presidente de la Conferencia Episcopal realizó una rueda de prensa para expresar su preocupación por “lo moral, la estabilidad que los niños necesitan para criarse, la estabilidad de papá y mamá [...]. Partimos del niño, que es el gran olvidado en los discursos, cuando hablamos de sexualidad, de matrimonio, de aborto, nos olvidamos del sujeto que es el niño, entonces partimos de los derechos que tiene cada niño, al cariño y a la presencia de un papá y una mamá”.¹⁸ Este pronunciamiento motivó la respuesta de organizaciones de derechos humanos y de movimientos sociales, como la Federación

16 La vida en democracia es la única que permite el pluralismo en condición de igualdad, pero en esa misma virtud encierra su tragedia; la verdad, si es que la hubiera, pierde su cualidad específica cuando baja al terreno de la *polis*. Me arriesgo a decir que la sentencia de la Corte Constitucional se acerca a esa idea de verdad cuando cumple con parámetros de coherencia, racionalidad y sistematicidad y, sin embargo, no son condiciones suficientes para que tengan mayor valor en la esfera pública. Esta idea se inspira en una perspicaz observación de Hannah Arendt (en un ensayo publicado originalmente en 1954) en relación con la discrepancia entre “la verdad” de Platón y “las verdades” de Sócrates: “La misma *polis*, por tanto, que garantizaba a sus habitantes una inmortalidad y una estabilidad que nunca hubieran podido esperar sin ella, era una amenaza y un peligro para la inmortalidad del filósofo. El filósofo, es cierto, en su relación con las cosas eternas, sintió la necesidad de la inmortalidad terrenal con menor intensidad que cualquier otro humano. Sin embargo, esta eternidad, que era más que la inmortalidad terrenal, entraba en conflicto con la *polis* cada vez que el filósofo trataba de llamar la atención de sus conciudadanos sobre sus preocupaciones. En cuanto el filósofo sometió su verdad, reflejo de lo eterno, a la *polis*, se convirtió inmediatamente en opinión entre opiniones. Perdió su cualidad distintiva, porque no hay un sello visible que distinga la verdad de la opinión. Ocurre aquí como si lo eterno se convirtiera en algo temporal desde el mismo momento en que es trasladado al medio humano, de manera que la mera discusión sobre ello con otros parece ya amenazar la existencia del ámbito en que se desenvuelven aquellos que aman la sabiduría”. Arendt, H. “Philosophy and Politics”, en *Social Research*, vol. 57, n.º 1, The Johns Hopkins University Press, 1990, 73-103, 78.

17 Consejo de Presidencia de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. *Comunicado – Obispos del Ecuador se pronuncian ante resolución sobre “Matrimonio Igualitario”*, 13 de junio de 2019. Último acceso: 2 de diciembre de 2023, <http://conferenciaepiscopal.ec/comunicado-ma/>.

18 Primicias. *Colectivos LGBTI acusan a la Iglesia católica de provocar “escándalo y difamación”*, 13 de junio de 2019. Último acceso: 7 de diciembre de 2023, <https://www.primicias.ec/noticias/sociedad/colectivos-glbti-acusan-iglesia-difamacion/>.

Ecuatoriana de Organizaciones LGBTI, que denunciaban la intromisión de la Iglesia en asuntos que no les competen. Por supuesto, estos mismos actores sociales y políticos venían alimentando la opinión pública mucho antes de la decisión de la Corte. Los medios de comunicación en su pluralidad (radio, prensa, televisión, medios digitales y redes sociales) no eran ajenos al debate público intenso y nada pacífico¹⁹. Hay que considerar que una decisión de este tipo y en nuestro contexto no podía sino darse como manifestación de uno de los rasgos de la democracia liberal²⁰: la del poder contramayoritario de la Corte Constitucional; es decir, en asuntos como este el pensamiento liberal parte de la desconfianza en la capacidad racional, argumentativa y deliberativa de las mayorías; solamente un órgano conformado por especialistas en interpretación constitucional puede ser el encargado de llevar a cabo esta delicada labor en pro de las minorías. Si bien la Corte Constitucional en muchos casos y especialmente en este, se caracterizó por permitir y promover la participación social, en últimas lo deciden los jueces²¹.

El matrimonio igualitario, como sucede con otros asuntos humanos, despierta tensiones sociales porque pone en cuestión las más íntimas convicciones que nos ayudan cotidianamente a distinguir qué acciones humanas están bien o están mal, cuáles se deben evitar y cuáles se deben incentivar, es decir, tienen relevancia moral. Por este motivo es que el debate público en torno a la sentencia crea y alimenta lo que llamo en este trabajo una *atmósfera moral* que, al

19 Para una descripción más detallada de este debate público, incluidas dos entrevistas, una al juez ponente de la sentencia y otra a un legislador conservador, véase: Plan V. “El matrimonio igualitario destapa una intensa polémica religiosa y política”, 23 de junio de 2019. Último acceso: 7 de diciembre de 2023, <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/el-matrimonio-igualitario-destapa-una-intensa-polemica-religiosa-y-politica>.

20 Sin duda, sostener que en Ecuador existe una democracia liberal lleva a muchos equívocos, por eso es necesario aclarar esta afirmación. La democracia ecuatoriana es, de acuerdo con la Constitución, participativa y deliberativa (art. 95); aun así, la estructura del Estado y su organización mantienen mecanismos propios de una democracia liberal, como la existencia de órganos con competencia para interpretar el espíritu de la Constitución, sus principios, derechos y deberes, en una labor contramayoritaria, pues cuida que las mayorías tengan límites infranqueables con el fin de cuidar a las minorías, entre ellas la más importante, la del individuo.

21 El filósofo político norteamericano David Estlund ha dedicado parte de su interesantísima obra al estudio de los fundamentos de las decisiones políticas y, en especial, ha criticado lo que llama la epistocracia, o el gobierno de los que más saben. Así, para responder a la epistocracia, “dado que es cierto que algunos subgrupos de ciudadanos son más sabios que otros [es necesario] apelar a algún principio que muestre que, incluso aunque tengan esas capacidades o habilidades superiores, eso no necesariamente justifica el que tengan autoridad. Después de todo, del hecho –concediendo que se trata de un hecho– de que usted sepa mejor que el resto qué es lo que debe hacerse no se sigue de ninguna manera obvia que usted deba gobernar o que los demás deban obedecerlo. Denomino a esto la falacia del experto/jefe, que infiere inválidamente de la premisa ‘S gobernaría mejor’ la conclusión ‘S debe tener autoridad o S es un gobernante legítimo’. Y es que los demás siempre podrían decirle al experto: ‘Puede que usted esté en lo correcto, pero ¿quién lo ha nombrado jefe?’”. Estlund, D. *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011, 71.

tiempo, trata de circunscribir el diálogo. Para mayor precisión, con *atmósfera moral* me refiero al conjunto de discursos y prácticas predominantes en un momento histórico determinado y que condicionan –aunque no necesariamente determinan– la percepción social de la realidad. Estos discursos y prácticas, sin embargo, no son de cualquier tipo, sino solo los que tienen valor moral, pues son los que sirven para calificar como buenas o positivas ciertas acciones humanas. Así, el actor o los actores políticos que tengan mayor acceso discursivo a la esfera pública –tanto en la formal como en la informal–²² contribuirán en mayor medida al carácter que adquiera aquella atmósfera que, al extenderse –como no puede ser de otra forma–, impregna las conversaciones sociales.

Sostengo en este trabajo que la religión cristiana con sus dogmas y verdades con pretensión de universalidad ha influido históricamente y de manera determinante –el caso del matrimonio igualitario lo confirma– en la atmósfera moral en la que el Estado toma decisiones públicas creando un problema para la democracia que no se soluciona con la neutralidad del Estado. No es solo que la Conferencia Episcopal haga claras manifestaciones políticas, sino que su recepción es amplísima. De acuerdo con las primeras –y únicas hasta el momento– estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en Ecuador, realizadas por el Instituto Nacional de Estadística y Censos, el 92% de la población tiene una filiación religiosa y, de ella, el 80% es católica y el 11% es evangélica (además de otras filiaciones menores)²³. Este dato empírico ayuda a encauzar la (re)interpretación de la democracia ecuatoriana y su pluralismo. El problema que señalo se explica mejor si conocemos, desde una perspectiva analítica, algunos rasgos de la religión, sus condiciones necesarias y suficientes.

En la literatura se pueden identificar básicamente dos tipos de definición de religión: una sustancial o dogmática, que se basa en las creencias de sus adherentes, y otra funcional, que destaca la función social de todas las religiones. Steve Bruce, por ejemplo, la define como “el conjunto de creencias, acciones e instituciones que asumen la existencia de entidades sobrenaturales con poderes de juicio y acción [pero también incluye] poderes o procesos impersonales que poseen un propósito moral”²⁴. Este sociólogo de la religión pone énfasis en la dimensión trascendental de la religión. Sin embargo, una definición funcional o pragmática más útil para este trabajo es la del filósofo de la religión Keith Yandell, quien dice:

22 Habermas realiza una distinción entre esfera pública formal y esfera informal. La primera está reservada para las instituciones públicas, administraciones y su funcionamiento, en donde, en teoría, debe regir el cumplimiento de funciones de acuerdo con el principio de legalidad. La esfera informal, en cambio, sería el espacio donde existe participación ciudadana y donde todo tipo de razones son aceptadas. Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, 137.

23 INEC. *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador*, 2012. Último acceso: 1.º de junio de 2024, <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/filiacion-religiosa/>.

24 Bruce, S. *Politics and Religion*. Polity Press/Blackwell Publishing, 2003, 10.

Una religión es un sistema conceptual que proporciona una interpretación del mundo y del lugar de los seres humanos en él, basada en una explicación de cómo la vida debe ser vivida dada esa interpretación, y que expresa esta interpretación y ese estilo de vida en un conjunto de rituales, instituciones y prácticas²⁵.

De esta definición tomo uno de sus elementos, el que se refiere a que una religión da una interpretación del mundo y señala, por tanto, cómo se debe vivir. Saber cómo se debe vivir implica saber cómo no se debe vivir y esta distinción se fundamenta en la idea de que esa religión y no otra es la verdadera porque ha sido revelada a la humanidad por medio de un canon de escritos sagrados. El teórico alemán Jan Assmann ha sostenido que las que él denomina “religiones secundarias” (básicamente las monoteístas, aunque con matices que no cabe mencionar aquí) tienen en común “una idea decidida o resuelta de la verdad”; además, todas distinguen entre religión verdadera y religión falsa, “y predicán sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso”²⁶. Por lo tanto, una religión señala una concepción comprehensiva del mundo por la cual se manda no sólo cómo el individuo creyente debe vivir sino cómo deberían hacerlo todos; he ahí su pretensión de verdad universal.

Este rasgo de la religión entra en tensión con la corrección normativa que distingue a la democracia participativa y deliberativa (como lo pretende ser la ecuatoriana, por lo menos si consideramos su Constitución). Una democracia de este tipo apuesta por la calidad epistémica de sus decisiones, una corrección objetiva que puede entenderse como una verdad moral²⁷. Así, existen condiciones –necesarias aunque no suficientes– bajo las cuales una comunidad política podrá llegar a esas verdades morales. John Rawls ha señalado que la manera de elegir los fines de la comunidad, definir sus prioridades, formular sus planes y tomar decisiones es utilizando como medio las capacidades racionales de sus integrantes humanos, lo que él llama la “razón pública”, considerada una característica de un pueblo democrático: “es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de la razón es el bien del público”²⁸. Y, en relación con el ideal de la ciudadanía democrática, dice:

Nuestro ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución, cuyos elementos esenciales

25 Yandell, K. *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2002, 16.

26 Assmann, J. *La distinzione mosaica ovvero il presso del monoteismo*. Adelphi, 2011, 10.

27 Esta tensión será menor, aunque seguiría existiendo, si se tratara de una democracia plenamente liberal que renuncia a esa corrección normativa.

28 Rawls, J. *Liberalismo político*, cit., 204.

todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales. [...] El ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) –el deber de la civilidad– para poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que preconizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos²⁹.

Verdades morales de la comunidad política que se obtienen en el marco de la Constitución y a partir de ella; y una verdad con pretensión de universalidad de índole religiosa. Esta dicotomía puede traducirse de esta forma: la sentencia del matrimonio igualitario se constituye, en ese sentido, en una interpretación válida, conforme a la Constitución y los derechos humanos, y que garantiza la libertad de todos los ciudadanos de escoger el plan de vida que mejor les parezca sin que el Estado intervenga en esas decisiones; al contrario, debe reconocerlas y protegerlas. Frente a esta “verdad moral”, la religión católica, por intermedio de sus representantes terrenales, defiende como verdad universal que el matrimonio y la familia tienen un carácter sagrado que no depende de la decisión humana sino de voluntad divina: “el marido y la mujer ya no son dos, sino una sola carne”³⁰. Es evidente que la religión tiene una fuerza autónoma en la política³¹; siguiendo a Bruce, hay muchas razones para compartir con

29 *Ibidem*, 208.

30 La Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II de 1965 reconoce la sacralidad del matrimonio y de la familia de este modo: “El carácter sagrado del matrimonio y de la familia: 48. Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios, todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana. Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad”, Papa Pablo VI. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes Sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965. Último acceso: 2 de febrero de 2024, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

31 No siempre fue así; solamente la llegada de la Modernidad (por lo menos eso ha sucedido en Occidente) trajo consigo la distinción entre religión y política. Existe una distancia,

Marx la idea de que la religión es el opio de los pueblos, porque en torno a ella se configura un pueblo que comparte Dios, una cosmología y una moralidad: “la religión crea orden y estabilidad”³², y frente a ella, nada tiene forma.

2. DISCURSO RELIGIOSO Y ESFERA PÚBLICA: DE RAWLS A HABERMAS

Los estudios filosófico-políticos relacionados con el secularismo o laicidad se han dado, como mostré en el estado de la investigación, principalmente utilizando como referencia las democracias liberales occidentales y consolidadas, sociedades heterogéneas en donde existe, por utilizar el término de Assmann, un mosaico de religiones que compiten entre ellas creando verdaderas tensiones democráticas³³. Pero esto no sucede en el caso ecuatoriano (otro motivo por el que el principio de laicidad no puede definirse a priori). En Ecuador la atmósfera moral de la esfera pública es predominantemente cristiana católica; es decir, en un sentido figurado, por supuesto, la misma ciudadanía integra dos comunidades: la democrática y el “pueblo de Dios”, y por eso es más fácil confundir las dos verdades inasimilables que defienden.

Ahora, esto trae dos consecuencias, una empírica y otra prescriptiva. La primera: en el caso ecuatoriano es inevitable que la esfera pública –en especial la informal– contenga discursos religiosos, con el predominio de un relato religioso sobre cualquier otro. Y la segunda es que debemos pensar la democracia desde esa realidad. Esta constatación ha provocado que la literatura actual denomine a estas sociedades “postseculares”. Esto podría considerarse una tragedia, pero definiendo en este trabajo que no necesariamente es así. Desde la esfera religiosa, existen matices dentro de cada confesión que rompen con la idea de homogeneidad discursiva, monolítica y cerrada. Son posibles –y más que nunca deseables– otras lecturas de la religión que muestren sus matices y transformaciones. Desde la esfera democrática, siguiendo a Rawls y Habermas, es posible –o aparenta serlo– una traducción del discurso religioso a discurso democrático que permitiría acogerlo, en uso de la razón pública, en el diálogo político que busca decisiones epistémicas válidas y corrección normativa. Es decir, el mismo modelo de democracia participativa y delibe-

que no separación total, que hace posible referirse a cada una por separado, por ejemplo, “no podemos preguntarnos cómo la religión de los siervos rusos del siglo xvi afectó sus preferencias políticas porque se suponía que los siervos no tenían preferencias y, si las tenían, nadie las registró”. Bruce, S. *Politics and Religion*, cit., 9.

32 Bruce, S. *Politics and Religion*, cit., 10.

33 En Alemania y Francia el secularismo se enfoca en que las creencias en esas sociedades han cambiado en las últimas décadas, en especial por la expansión de la comunidad musulmana, lo que ha diversificado las religiones, cosmovisiones y filosofías; cómo regular el uso de la *hiyab* (el velo que cubre la cabeza de las mujeres musulmanas) en las escuelas ha sido una cuestión de difícil resolución política y jurídica.

rativa debería considerar a todos los grupos religiosos interlocutores y no, necesariamente, amenazas.

La historia, como maestra de la vida (Cicerón) y madre de la verdad (Don Quijote), es testigo de que las religiones también cambian, se transforman y, en un contexto democrático, se redefinen. Un interesante caso analizado es el del mismo catolicismo en los Estados Unidos de América. En el siglo XIX, la consideración que se tenía de la religión católica era muy similar a la que se tiene del islamismo en la actualidad; es decir, como una religión fundamentalista, antimoderna, antidemocrática y sexista y, por lo tanto, incompatible con el secularismo. José Casanova, sociólogo de la religión, se dedicó a estudiar este fenómeno y sostiene que la concepción que se tiene del catolicismo también es una construcción dialéctica con el discurso anticatólico; la Ilustración, el liberalismo y el laicismo con su discurso anticatólico homogéneo han pasado por alto la diversidad de prácticas y mentalidades dentro de esta religión. En el catolicismo, como en el islam, se dan interna y externamente debates sobre sus principios, estructura y relaciones interculturales³⁴.

En esta línea, y atendiendo a los matices, existen por lo menos tres posiciones que abren o cierran la posibilidad de diálogo entre religiones o con la religión: exclusivista, inclusivista y pluralista. La primera es la que dificulta más el diálogo porque es la que considera que solo en la doctrina de la religión que uno profesa cabe la salvación; la segunda relativiza esa idea porque considera que “hay un conjunto de tesis que son absolutamente indisputables y en la medida que otras religiones se aproximan a ellas, aumentan su contenido de verdad y se convierten en medios para la salvación”³⁵. Finalmente, una posición pluralista considera que existen distintas formas religiosas de salvación. Por supuesto, este esquema, como siempre sucede, tiene un fin ilustrativo, no es una fotografía de la realidad; las posiciones estrictas no son la regla, por lo que es mejor hablar de *grados de apertura*³⁶.

34 “[L]a yuxtaposición del catolicismo y el islam muestra que los problemas no radican sólo en las descripciones simplistas de un islam ‘fundamentalista’ uniforme que no reconocen la extraordinaria diversidad que se encuentra entre las sociedades musulmanas en el pasado y en el presente. Igualmente problemática y engañosa es la construcción esencialista de un Occidente secular moderno que no reconoce al cristianismo católico como parte integral del pasado y presente de la modernidad occidental. Cada incriminación del islam como religión fundamentalista, antimoderna y antioccidental podría haberse dirigido con razón contra el catolicismo no hace mucho tiempo”. Casanova, J. “Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam”, en Herzog, H. y Braude, A. (eds.). *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*. Palgrave Macmillan, 2009, 21-50, 22.

35 Un análisis más detallado de estas tres posiciones puede verse en Ovejero, F. “Religiones, democracias y verdades”, en DOXA. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 36, 2013, 297-327, 313-314.

36 Un ejemplo de esta complejidad lo representa Joseph Ratzinger, pues oscila entre el más duro exclusivismo hasta posiciones pluralistas. Su exclusivismo se deja ver con más claridad en el documento *Dominus Iesus*, donde, por ejemplo, a partir de la “universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, concluye, siguiendo a los Padres del Concilio Vaticano II, que

En cualquier caso, situándonos en el pluralismo, existen dos propuestas para que el discurso religioso sea compatible con la democracia. Rawls y Habermas en su defensa de una democracia deliberativa sostienen que la estabilidad política y el pluralismo dependen del ejercicio de la razón pública y no de visiones comprensivas del mundo. No obstante, no consideran que sea posible eliminar la influencia del pensamiento religioso en la esfera pública. Las personas que profesan una religión no podrían aceptar vivir en una sociedad que desconozca sus creencias más íntimas y auténticas o las desprecie. Por eso Rawls resuelve el dilema –o intenta hacerlo por lo menos– sosteniendo que estas concepciones comprensivas se pueden vincular con la razón pública si se reconocen también como razonables, pues, al final de cuentas, son también visiones comprensivas del bien.

Para Rawls, las doctrinas comprensivas, como las religiones, son razonables cuando cumplen tres condiciones: (1) son producto de un ejercicio de razón teórica, “abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente”; 2. “organiza[n] y caracteriza[n] valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo”, lo cual también implica un ejercicio de razón práctica; (3) son concepciones comprensivas que pertenecen a una tradición de pensamiento y de doctrina, o derivan de ella, que tiende, por buenas razones, a una lenta evolución³⁷. La razonabilidad de las doctrinas comprensivas es la condición que permite una especie de traducción a argumentos aceptables por todos³⁸; así, la comunidad política permitiría lo que él llama “un consenso traslapado [*overlapping*] de las doctrinas razonables, religiosas y morales”³⁹.

la católica es la “única religión verdadera”. Ratzinger, J. *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, 6 de agosto de 2000. Último acceso: 3 de mayo de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html. En cambio, pocos años después, en su respuesta a Habermas en aquel debate que llevaron estas brillantes mentes en torno a la razón y la religión, Ratzinger sostiene que hay una “correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente [...]”. Esta regla básica debe hallar una concreción en el contexto intercultural presente [no podemos] desentendernos de las demás culturas como si fueran una cantidad négligeable. Ésta sería una forma de hybris occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo”. Ratzinger, J. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, 2008, 35-54, 53-54.

37 Rawls, J. *Liberalismo político*, cit., 75-76.

38 “[L]os ciudadanos, como libres e iguales [...] están igualmente sujetos a las cargas del juicio. Por tanto, no hay ninguna razón por la que cualquier ciudadano, o asociación de ciudadanos, tuviera el derecho a utilizar el poder policiaco del Estado para decidir sobre asuntos constitucionales esenciales o sobre cuestiones básicas de justicia, según lo oriente la doctrina comprensiva de esa persona o de esa asociación”. *Ibidem*, 78.

39 *Ibidem*, 35. Taylor también defiende esta forma de concebir al secularismo cuando, siguiendo la senda rawlsioniana, destaca que una ética política puede ser compartida por personas

Habermas, por su parte, comparte el sustrato de la propuesta de Rawls, pero da un paso más allá. En las sociedades postseculares, dice el filósofo alemán:

[R]esulta en interés propio del Estado constitucional cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos [...]. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo⁴⁰.

Es decir, para Habermas el pensamiento religioso podría nutrir a la democracia. En ese sentido, la esfera pública informal valora el discurso religioso: “[N]o se debe excluir que la religión tenga potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos”⁴¹. Como se ve, los dos filósofos han aceptado la postsecularidad de las sociedades, marcando así la tendencia dominante en esta discusión. Me queda por plantear cómo entender el principio constitucional de laicidad en una sociedad postsecular como la ecuatoriana.

3. UN PRINCIPIO DE LAICIDAD REINVENTADO

El laicismo adquiere gran importancia en el marco de la modernidad occidental, aunque no surge en ella⁴². Lo moderno, reduciendo muchísimo la historia⁴³,

con creencias muy distintas: “Un kantiano justificará los derechos a la vida y la libertad señalando la dignidad de la agencia racional; un utilitarista hablará de la necesidad de tratar a los seres que pueden experimentar la alegría y el sufrimiento de tal manera que se maximice la primera y se minimice el segundo. Un cristiano hablará de los seres humanos como hechos a imagen de Dios. Coinciden en los principios, pero difieren en las razones más profundas para aferrarse a esta ética. El estado debe defender la ética, pero debe abstenerse de favorecer cualquiera de las razones más profundas”. Taylor, Ch. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, cit., 37.

40 Habermas, J. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, 2008, 9-34, 28-29.

41 Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*, cit., 149-150. Lo que el filósofo pide a los creyentes no es poco, él espera que ellos “conciban desde un punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de la fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para las doctrinas de la salvación [...] incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias naturalezas comprensivas”. *Ibidem*, 145.

42 El principio de laicidad no es nuevo; de hecho, durante muchos siglos fue doctrina oficial de la Iglesia. A fines del siglo v d. C, el papa Gelasio I lo planteó, en su teoría de las dos espadas, con la finalidad de proteger el poder del papa frente al del emperador. Solo a inicios del siglo xiv, el principio se empieza a expresar, por ejemplo, con Dante en *De Monarchia* (1313), para proteger al poder político frente al eclesiástico.

43 Este no es el sitio adecuado para desarrollar este tema, pero baste decir que la modernidad, en tanto fenómeno filosófico y etapa histórica, tuvo muchas manifestaciones de acuerdo con

se identifica con el tránsito del ser humano hacia su conciencia de individualidad. Lo que caracteriza al ser humano es la razón; un ser humano racional puede valerle por sí mismo, es autónomo, es –en palabras kantianas– mayor de edad. Por lo tanto, las acciones y los artificios humanos no necesitan una legitimación externa para ser válidos (se incluye, por supuesto, al Estado como creación humana). El laicismo, como una de sus manifestaciones, pretende que las actividades humanas se rijan por reglas propias; de esta forma, inicialmente, el laicismo no se limitaba a la autonomía del Estado frente a la Iglesia, o de la política frente a la religión, sino que abarcaba todas las relaciones de las actividades humanas entre sí. Las dos caras de una misma moneda: la libertad para el individuo, el laicismo para sus actividades. El término *secularismo*, que en este trabajo utilizo como sinónimo de laicidad, en realidad surge también en la modernidad, pero circunscrito a señalar el paso de un Estado religioso a un Estado secular; es decir, de manera simbólica, implica una desacralización o, utilizando un término hegeliano, mundanización. En el siglo XIX, el secularismo se entiende, de manera más amplia, como una suerte de “emancipación cultural de la influencia de la Iglesia sobre la organización de la vida política y social” (Abbagnano)⁴⁴.

El laicismo tenía entonces una doble dimensión: por un lado, exigía que el individuo en uso de su razón rompiera todo cuanto atara su libertad y, por otro, el Estado liberal debía también caracterizarse por sus decisiones racionales y ajenas a lo religioso. En relación con la primera dimensión y a la luz del siglo XXI, la realidad ha demostrado que el culto moderno a la razón ocultaba una condición humana mucho más compleja; el ser humano es un “animal metafísico” (Schopenhauer) por su ¿innata? tendencia a pensar en su trascendentalidad, lo cual no implica que las personas no puedan desacralizar su mundo, sino que ya no es condición para una democracia pluralista. En *Given Secularism Its Due*, Bhargava llama a esta dimensión “secularismo ético”, una perspectiva comprehensiva y normativa que guía la vida individual o colectiva, o ambas. Es un secularismo que se basa en la razón para proponer “la mejor manera de llevar la vida, aquí y ahora, en este mundo, asumiendo que todos los fines perseguidos por los seres humanos pertenecen únicamente a este mundo y esta época”⁴⁵.

la época y el lugar, diacrónica y sincrónicamente; sí se puede decir que todas estas manifestaciones se caracterizaron por, lo que van Dülmen llama el descubrimiento del individuo. Valores como la libertad y la autonomía adquirieron sentidos que marcarían la historia hasta la actualidad.

44 Esta característica, sin embargo, no quiere decir que necesariamente el pensamiento religioso no tenga cabida en la modernidad. De hecho, casi ninguno de los grandes filósofos modernos –Diderot, entre los pocos– dejó de reconocer la existencia de Dios, si bien lo hicieron rompiendo o cuestionando dogmas predominantes, como Spinoza y su singular panteísmo y Kant en el pietismo. Pero sí hay una separación de mundos y el de la libertad es el mundo de la razón.

45 Bhargava, R. “Giving Secularism Its Due”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 29, n.º 28, 1994, 1784-1791, 1790.

La segunda dimensión también se ha visto obligada a transmutar, especialmente en sociedades postseculares. En la actualidad se habla, como he venido haciendo en este trabajo, de laicidad o secularismo —otros lo llaman “laicismo débil”—, ya no como la mera distinción entre esferas, sino como una forma de responder por parte del Estado a la diversidad religiosa, en especial procurando evitar cualquier tipo de “dominación religiosa institucionalizada”. Esta dominación es la clave para redefinir el principio de laicidad reconocido constitucionalmente en el Ecuador (arts. 1, 3, 28 y 66)⁴⁶.

Si analizamos la sentencia del matrimonio igualitario en el marco teórico propuesto, nos dejará ver que, por un lado, el principio de laicidad permite el discurso religioso en la esfera pública informal. No obstante, ese mismo principio debe, primero, evitar que las concepciones religiosas condicionen la esfera pública formal y, segundo, cuidar que la esfera pública informal sea dominada por un solo relato religioso. Es lo que Bhargava llama el *secularismo político*: “una perspectiva sobre las restricciones terrenales, coercitivas o no coercitivas, que se pueden colocar en la búsqueda de la buena vida, independientemente de si uno es o no un secularista ético, algo en el que tanto el laicista como los religiosos podrían estar de acuerdo. De hecho, podría ser objeto de consenso entre diferentes tipos de creyentes seculares y religiosos”⁴⁷.

Aquí adquiere sentido el *Principled Distance* que Bhargava propone, precisamente, como alternativa a los secularismos dominantes en Occidente. Estado e Iglesia difieren en sus instituciones, no necesariamente en sus fines. En ese sentido, la distancia de principios flexibiliza la relación de acuerdo con el contexto; “la religión puede ser incluida en los asuntos del estado si dicha inclusión promueve la libertad, la igualdad o cualquier otro valor integral de la laicidad y, por lo tanto, reduce la dominación interreligiosa o intrarreligiosa”⁴⁸. Si, en cambio, una religión más que otra, pone en riesgo esos valores, entonces el Estado debe intervenir; se rompe así con la idea de neutralidad estatal. ¿Puede la Conferencia Episcopal pronunciarse públicamente para rechazar la sentencia de la Corte Constitucional? Desde luego que sí, pero el Estado no debería limitarse a permitirlo, porque si considera que la atmósfera moral está siendo determinada por un solo relato religioso, entonces hay una dominación injusta que pone en riesgo los valores de la comunidad política.

La redefinición del principio de laicidad reconocido constitucionalmente siempre se hará atendiendo a las circunstancias particulares. No es posible que el Estado se abstenga de intervenir en la esfera pública informal bajo el

46 Para un análisis filosófico-político y constitucional de la historia y presente de la laicidad en la Constitución ecuatoriana, véase: Jadán-Heredia, D. “‘En el nombre de Dios’: la laicidad en la Constitución ecuatoriana”, en Guerrero, E. (dir.). *Ecuador manual de uso: reflexiones sobre el artículo 1 de la Constitución*. PUCE/CEP, 2020, 151-170.

47 Bhargava, R. “Giving Secularism Its Due”, cit., 1786.

48 Bhargava, R. “Reimagining Secularism: Respect, Domination and Principled Distance Giving”, cit., 86.

pretexto de neutralidad; la corrección normativa de las decisiones públicas, su calidad epistémica, dependen de que se integre la pluralidad de concepciones comprensivas del mundo, incluidas las religiosas, pero solo para que esas decisiones cumplan de mejor manera los valores constitucionales.

CONCLUSIONES

En este artículo, escrito desde la filosofía política analítica y con enfoque normativo, he indagado en torno a tres categorías de relevancia política: la democracia pluralista, la religión y el principio de laicidad; categorías que he interpretado en relación con la que he llamado *atmósfera moral* imperante en el Ecuador. La sentencia de la Corte Constitucional que aprobó el matrimonio igualitario en 2019 sirvió de base y encauzó estas reflexiones.

La democracia liberal se caracteriza, entre otros, por fundamentarse en la razón pública como camino para decisiones legítimas para la comunidad política y el individuo; la democracia deliberativa y participativa, como la ecuatoriana, aspira, además, a la corrección normativa de esas decisiones, persigue una suerte de verdad moral. Al frente o, más bien, dentro de aquellas democracias existen comunidades culturales con creencias religiosas. Ciertos rasgos ónticos de las religiones, como la verdad con pretensiones de universalidad que defienden, o la diferencia que se hace entre verdaderas y falsas religiones, parecen, en principio, obstáculos para el éxito de los ideales democráticos; en especial cuando una sola de las concepciones comprensivas del mundo determina la atmósfera moral en la que se desarrolla el diálogo democrático.

No obstante, he mostrado en este trabajo que tanto la democracia deliberativa y participativa como la religión son mucho más complejas y exigentes. Es decir, justamente una democracia deliberativa promueve el diálogo entre y con concepciones comprensivas del mundo. Rawls destaca que estas concepciones, cuando son razonables, permiten un consenso traslapado de doctrinas. Habermas, por su parte, considera que esas concepciones religiosas más bien perfeccionan la democracia. Lo mismo ocurre con la religión; existen suficientes experiencias históricas que muestran tanto la evolución que tienen como su diversidad intrarreligiosa; muestra de que hay formas de vivir la religiosidad de manera abierta y cambiante.

Finalmente, con estas premisas teóricas, he propuesto una reinterpretación del principio de laicidad. Para ello tomé como referencia las propuestas teóricas de Rajeev Bhargava, en especial su teoría de la distancia de principios, que parte de la idea de que el secularismo siempre responde a las circunstancias contextuales; la laicidad no es la diferenciación de esferas (la política y la religiosa), sino una respuesta a la diversidad religiosa que tiene, entre otros, el fin de evitar la dominación religiosa. En ese sentido, la sentencia del matrimonio igualitario puso en evidencia que la atmósfera moral fue determinada

por el discurso de la Iglesia católica y eso, precisamente, constituyó una dominación injusta que el Estado debería haber evitado.

Apenas he propuesto en este trabajo una forma distinta de interpretación del Estado laico y de la democracia deliberativa. Quedan, por supuesto, importantes temas por resolver; por ejemplo, los límites que tendría o debería tener el Estado al modular la atmósfera moral; cómo evitar que esa atmósfera invada también la esfera pública formal, como de hecho lo hace; finalmente, cómo las concepciones comprehensivas del mundo no pierden su sentido religioso en el proceso de traducción a argumentos aceptables para todos.

REFERENCIAS

Fuentes principales

- Assmann, J. *La distinzione mosaica ovvero il presso del monoteísmo*. Adelphi Edizioni, 2011.
- Audi, R. y Wolterstorff, N. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Bhargava, R. “Reimagining Secularism: Respect, Domination and Principled Distance”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 48, n.º 50, 2013, 79-92.
- Bhargava, R. “Giving Secularism Its Due”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 29, n.º 28, 1994, 1784-1791.
- Bruce, S. *Politics and Religion*. Polity Press/Blackwell Publishing Ltd, 2003.
- Casanova, J. “Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam”, en Herzog, H. y Braude, A. (eds.). *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*. Palgrave Macmillan, 2009, 21-50.
- Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, J. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, 2008, 9-34.
- McDermott, D. “Analytical political philosophy”, en Leopold, D. y Stears, M. (eds.). *Political Theory. Methods and Approaches*. New York: Oxford University Press, 2008, 11-28.
- Ovejero, F. “Religiones, democracias y verdades”, en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 36, 2013, 297-327.
- Plant, R. *Politics, Theology and History*. Cambridge University Press, 2001.
- Ratzinger, J. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, 2008, 35-54.
- Rawls, J. *Liberalismo político*. México: FCE, 2011.

Taylor, Ch. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, en Mendieta, E. y Vana-
ntwerpen, J. (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia
University Press, 2011, 34-59.

Yandell, K. *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. New York: Roudledge,
2002.

Fuentes secundarias

Arendt, H. “Philosophy and Politics”, en *Social Research*, vol. 57, n.º 1, The Johns Hopkins
University Press, 1990, 73-103.

Consejo de Presidencia de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. *Comunicado – Obispos
del Ecuador se pronuncian ante resolución sobre “Matrimonio Igualitario”*, 13 de
junio de 2019. Último acceso: 2 de diciembre de 2023, [http://conferenciaepiscopal.
ec/comunicado-ma/](http://conferenciaepiscopal.ec/comunicado-ma/).

Estlund, D. *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legíti-
mas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

INEC. *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador*, 2012. Último
acceso: el 1.º de junio de 2024, <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/filiacion-religiosa/>.

Jadán-Heredia, D. “‘En el nombre de Dios’: la laicidad en la Constitución ecuatoriana”,
en Guerrero, E. (dir.). *Ecuador manual de uso: reflexiones sobre el artículo 1 de la
Constitución*. PUCE/CEP, 2020, 151-170.

Papa Pablo VI. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes Sobre la Iglesia en el mundo actual*,
7 de diciembre de 1965. Último acceso: 2 de febrero de 2024, [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).

Plan V. “El matrimonio igualitario destapa una intensa polémica religiosa y política”, 23 de
junio de 2019. Último acceso: 7 de diciembre de 2023, [https://www.planv.com.ec/historias/
sociedad/el-matrimonio-igualitario-destapa-una-intensa-polemica-religiosa-y-politica](https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/el-matrimonio-igualitario-destapa-una-intensa-polemica-religiosa-y-politica).

Primicias. *Colectivos LGBTI acusan a la Iglesia católica de provocar “escándalo y difa-
mación”*, 13 de junio de 2019. Último acceso: 2 de diciembre de 2023, [https://www.
primicias.ec/noticias/sociedad/colectivos-glbti-acusan-iglesia-difamacion/](https://www.primicias.ec/noticias/sociedad/colectivos-glbti-acusan-iglesia-difamacion/).

Ratzinger, J. *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica
de Jesucristo y de la Iglesia*, 6 de agosto de 2000. Último acceso: 3 de mayo de 2024,
[https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_
doc_20000806_dominus-iesus_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html).

Fuentes jurídicas

Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial 449 del 20 de octubre de 2008.

Corte Constitucional del Ecuador. Sentencia 11-18-CN/19, 12 de junio de 2019.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Opinión consultiva OC24/17*, 24 de noviembre de 2017.

Modus Vivendi que restablece las relaciones entre Ecuador y la Santa Sede. Registro Oficial 30 del 14 de septiembre de 1937.

Reglamento de cultos religiosos. Registro Oficial 365 del 20 de enero de 2000.