

## LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LOS LENGUAJES POLÍTICOS DURANTE LA CRISIS DE LA SOCIEDAD COLONIAL VENEZOLANA (1810-1830)

Prof. Guillermo T. Aveledo  
Escuela de Estudios Liberales/  
Departamento de Estudios Políticos  
Universidad Metropolitana, Caracas

La crisis de la sociedad colonial venezolana implicó un profundo cambio ideológico mediante el cual las élites pasaron de profesar la visión legitimista monárquico-católica, a cultivar una visión secular del discurso e instituciones políticas de la República venezolana, el cual llegaría a imponerse. Este cambio, empero, no fue ni brusco ni simplemente dicotómico: en las décadas en las que transcurrieron las diversas etapas de la crisis, una miríada de lenguajes o ideologías políticas que trataran de dar cuenta –a su manera- de la relación entre política y religión.

Es así como hemos identificado la existencia (no necesariamente paralela, coherente, o igualmente intensa) de cinco lenguajes político-religiosos peculiares: el lenguaje del absolutismo católico; la teoría política católica conciliarista; un republicanismo liberal o de la "sociedad comercial"; un republicanismo cristiano y un republicanismo "clásico". Estos discursos se configuraron alrededor de los problemas derivados de la relación entre sociedad y religión y entre poder político e Iglesia: la tolerancia de cultos, el sustento de legitimación teleológica del orden político, el régimen de Patronato, la persistencia del fuero eclesiástico y las virtudes morales del buen republicano, los que permanecieron como categorías constantes en medio de la acelerada transformación ideológica, y que tuvieron –como cabía esperar- consecuencias en las instituciones políticas y jurídicas del período.

\* \* \*

Lo que aquí se plantea es la reconstrucción y discusión de las ideas políticas planteadas entre visiones alternativas sobre lo que debía ser –o aspirar a ser- la comunidad política reconstituida y su relación con la religión.

La reconstrucción -acaso algo esquemática- de estas visiones alternativas o lenguajes<sup>1</sup>, parte del estudio y contraste de las diversas fuentes disponibles que van, desde eruditos tratados como los de Juan Germán Roscio o Juan Nepomuceno Quintana, hasta documentos algo reiterativos pero polémicos, como el panfleto *La Serpiente de Moisés*. En cualquier caso, aunque los documentos seleccionados no presenten un nivel uniforme de sofisticación, todos recogen entre sus líneas diversas tradiciones intelectuales y, en tanto que sus ideas tuvieron consecuencias políticas específicas, reflejan el valor que las ideas políticas, a cualquier nivel, tienen para reflejar las creencias y cambios ideológicos dentro

---

<sup>1</sup> Nos referimos a la noción de *lenguaje político* en el sentido que le da J.G.A. Pocock: "Existen diversos vocabularios conceptuales, estilos de discursos, o modos de pensamiento, en varios grados de formalización, en la estructura de una sociedad política. Los miembros de tal sociedad se valen de ellos para articular las varias manifestaciones -el hincapié es, aquí, en los tiempos de manifestación más formalizados- que los hombres requieren en el curso de la vida política. (...) Así pues, mi estilo de trabajo es aquel en que identifiqué los lenguajes de la conceptualización política, selecciono las pautas de implicación que puedan tener, e intento seguir el funcionamiento de estas implicaciones en la historia de las ideas. Requiere a la vez sensibilidad histórica y sensibilidad a las pautas del comportamiento político." POCOCK, J.G.A. (1975) "El trabajo sobre las Ideas en el Tiempo", en CURTIS Jr., L.P. (1975): *El Taller del Historiador*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 178.

de la élite gobernante, de modo de ayudarnos a entender reformas institucionales, sucesos peculiares e, inclusive, la fascinante lógica de un sistema político aún en transición<sup>2</sup>.

Frente a esa transición, entonces, ¿qué lenguajes políticos tenían a su disposición los publicistas y estadistas a lo largo de la crisis de la sociedad colonial? El recorrido por los archivos y la bibliografía especializada<sup>3</sup> refleja que para los venezolanos educados existía una miríada de fuentes y discursos que reflejan la presencia en Venezuela de lo más importante del pensamiento político occidental moderno. Si bien es cierto que, dadas las mutaciones políticas, el acceso a dichas fuentes no siempre tuvo lugar del modo más sencillo, la circulación pública o clandestina de las ideas no era en absoluto despreciable. Desde Aristóteles a los neoescolásticos, por las manos de nuestros ideólogos pasaban autores tan disímiles como Agustín de Hipona, Bossuet, los ilustrados escoceses y franceses, y las incendiarias traducciones de los contemporáneos movimientos revolucionarios. En tal contexto los venezolanos ilustrados podían presumir de estar enterados de los diversos debates y lenguajes políticos de su contemporaneidad: las diversas teorías absolutistas (tanto racionalistas como religiosas), el lenguaje del humanismo y del republicanismo clásico, las ideas de la neoescolástica y el discurso de la “sociedad comercial”<sup>4</sup>.

Los lenguajes políticos así configurados se articularon en el debate político-religioso venezolano de estas décadas de crisis alrededor de una serie de ejes o problemas que terminarían por redefinir la nueva *politeia*, tanto en términos jurídico-institucionales, como en términos ideológicos:

- 1) El fundamento de la autoridad y legitimidad de la comunidad política.
- 2) Las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la autoridad temporal, relaciones que debían redefinirse con la herencia del arreglo político-eclesiástico característico del régimen español.
- 3) La permanencia o abolición –corolario de lo anterior- de la institución del Patronato Regio, y los fueros eclesiásticos.
- 4) El establecimiento y ámbito de un régimen de tolerancia religiosa (relacionado frecuentemente a la aspiración de inmigración de personas y capitales)
- 5) La caracterización de las virtudes necesarias para los nuevos ciudadanos, con especial atención al rol que la divinidad y la moral religiosa podían tener en la configuración de esa comunidad y del carácter de sus miembros. De este modo, planteamos la existencia de una variedad de lenguajes políticos (ver tabla n° 1).

El primer lenguaje disponible es el del Absolutismo de Derecho Divino, articulado en las teorías legitimistas y de remota raigambre agustina que, a través de la propaganda borbónica, insuflaban teóricamente al partido realista venezolano. En tanto el establecimiento formal de la república tuvo un accidentado inicio, el lenguaje absolutista tenía un ascendente importante entre sectores de la elite en pugna. Como corresponde, el absolutismo de Derecho Divino instrumentaliza, en beneficio de la legitimación y expansión del poder y la *auctoritas* política del monarca, a la religión (como creencia y

---

<sup>2</sup> HALE, Charles A. (1973): "The Reconstruction of Nineteenth-Century politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas", en *Latin American Research Review*, vol. 8, no. 2, p.61

<sup>3</sup> Véanse, por ejemplo, LEAL, Ildelfonso (1978): *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767*. Caracas, Academia Nacional de la Historia; PLAZA, Elena (1989): "Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos", en *Politeia*, n°13. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.

<sup>4</sup> Sobre los lenguajes políticos modernos, léase PAGDEN, Anthony (editor, 1987): *The Languages of Political Theory in early-modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.

como institución). En ese sentido, la autoridad civil no necesita mediación frente a la divinidad, de modo que el gobierno monárquico se hace vicario de ésta. Mientras tanto, la Iglesia se somete a la autoridad civil. Como señala Prien, "... la administración eclesiástica estaba ligada a la estatal. Mediante la sujeción de sus dignatarios a la autoridad estatal, la Iglesia pasó a funcionar como *instrumentum regni*. La síntesis medieval de la religión y la institución estatal conoció una reedición bajo el signo de la doctrina política de la contrarreforma en los estados ibéricos"<sup>5</sup> Esta suerte de "Imperialismo Providencial"<sup>6</sup> se vio reflejado en toda una serie de mecanismos de propaganda y educación política –como los "catecismos de Estado"- en los cuales no era mostrado como una alternativa, sino como doctrina oficial. Así, se sostenía a través del dogma de la soberanía monárquica recibida por unción divina, la legitimidad permanente del poder soberano, y la necesaria docilidad del buen cristiano, buen vasallo. Las novedades políticas eran así no sólo muestras de traición política, sino de infidencia religiosa (cabe decir que en tales circunstancias, la tolerancia de cultos estaba forzosamente descartada por razones de Estado).

Paralelo a éste lenguaje se incubaba en la Iglesia y en sus partidarios un lenguaje político que, encontrando un renovado fervor místico e intelectual tras las reformas establecidas en el Concilio de Trento, se enfrentaba al regalismo absolutista, buscando la reafirmación del poder eclesiástico frente al dominio político: esto es, el lenguaje de la tradición política católica. En este sentido, e inspirados por la neoescolástica, se recuperaría la tradición conciliarista y comunitaria de la Iglesia, en la cual el pacto directo entre Dios y el pueblo era el verdadero fundamento del poder civil. Así, en el juntismo americano de 1810, se reencontraban de nuevo la unción divina y la Soberanía de la comunidad, para defender a los pueblos de la orfandad y de la irreligión. Las nuevas "patrias" respondían a un designio Providencial, y en sí mismas cumplían una tarea religiosa. El cuerpo político se reconstituía, como pueblo, "en nombre de Dios Todopoderoso" para "sostener nuestra libertad e independencia política, conservar pura e ilesa la sagrada religión de nuestros mayores..."<sup>7</sup>, y por eso se plantea la consagración de la república al catolicismo, la disolución del Santo Oficio y la posibilidad de abolición del patronato.

Claro está, a medida que la crisis se configura, es natural que la polarización política ideológica lleve a simplificar los bandos. Sin embargo, y pese a la presiones de diversos grupos para levantar una nueva moralidad, o de restaurar el regalismo, por encima de las debilitadas fuerzas de la institución eclesiástica, muchos sacerdotes continuarán en su empeño y defensa de la nueva patria, en tanto la misma se ha constituido pertinazmente para el bien de la fe. De modo que poco podían nuestros estadistas y publicistas religiosos, como Narciso Coll y Prat, Ramón Ignacio Méndez, Rafael Lasso de la Vega o José Cecilio Ávila, evitar efectivamente las consecuencias que sobre la Iglesia y la religión tuvieron las novedades políticas. Y esto respondía a consideraciones políticas: la fe, garantizada y propagada por la Iglesia, era la base del orden civil, de la confianza mutua, de la igualdad de los ciudadanos (como hijos de Dios) y de todos los vínculos sociales. Destruirla, liberando el culto, desaforando al clero, y sometiendo a los eclesiásticos al patronato civil era una iniquidad imperdonable. El patriotismo de la Iglesia, en este sentido, no podía ser

---

<sup>5</sup> PRIEN, H.J. (1985): **La historia del cristianismo en América Latina**. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 117

<sup>6</sup> BRADING, D.A. (2003): "La Monarquía Católica", en Annino, A. y Guerra, F.X. (2003, coords.): **Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX**. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>7</sup> **Constitución Federal para los Estados de Venezuela**, 1811. Preámbulo.

cuestionado: “la Iglesia de Venezuela está en el Estado de Venezuela, y éste en aquella: pero la Iglesia está en el Estado sin servidumbre y sin confundirse jamás con él”<sup>8</sup>.

Una derivación radicalizada de este lenguaje es la síntesis sobre la cristiandad y la república expuesta por Juan Germán Roscio, jurista y político esencial del periodo. Este “Republicanismo Cristiano” se articula, en las cartas y manifiestos doctrinales escritos por Roscio, como una defensa cristiana de la república, y un ataque republicano a la Iglesia (cuya jerarquía rápidamente se hizo refractaria a la instauración republicana dadas sus innovaciones). La peculiaridad de Roscio, observada por múltiples autores, no puede ser soslayada. Este autor planteará enérgicamente que Dios había entregado la soberanía al pueblo, precisamente para que funde repúblicas, considerando innecesario y perjudicial la instauración de otras formas de gobierno: para Roscio, la doctrina cristiana es francamente republicana<sup>9</sup>. El problema es que ese cristianismo republicano estaba impedido por aquellos miembros de la Iglesia dominados por la ambición y la superstición, ocultaban los verdaderos preceptos de la cristiandad y conspiran contra la actualización de los derechos que la divinidad ha dado a los pueblos. Para Roscio somos republicanos *porque* somos cristianos, y tal cristiandad nos obliga a actuar de modo que sea establecido un gobierno realmente legítimo que defienda sus derechos<sup>10</sup>. Roscio trata de rescatar para el cristianismo al gobierno republicano y el principio ascendente del poder, que descansaría legítimamente en su lectura de los principios cristianos fundamentales. A su vez, compromete al orden político a seguir fiel a su fuente de *verdadera cristiandad*, desde cuya particular concepción arremete contra la jerarquía eclesiástica. Los ataques desde ciertos sectores de la Iglesia a las nacientes repúblicas –que, por otro lado, no han debido sorprenderle- alimentaron un furioso anticlericalismo, como expresa con patetismo en su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*.

Los dos lenguajes políticos que siguen son, en rigor, aquellos con los que la historiografía ha configurado el discurso moderno: el discurso republicano clásico (que podemos identificar con nuestros colectivismos contemporáneos), y el discurso de la “sociedad comercial” (lo que podemos llamar hoy liberalismo). Ambos discursos, que comparten un escepticismo natural hacia la religión, y cierto prejuicio hacia la institución eclesiástica, son los pilares ideológicos de nuestras repúblicas liberales modernas. Sin embargo, y atendiendo a las peculiaridades del contexto y a las modificaciones dentro de tales lenguajes, hay que hacer notar que el republicanismo clásico termina por diferir de lo que será la doctrina liberal.

Preocupados por la salud de la república, y por la instauración de la virtud entre los hombres, los republicanos clásicos (desde Maquiavelo hasta los Jacobinos) tienen una relación ambivalente con la religión en general y con el cristianismo como fenómeno singular, especialmente con la Iglesia católica. Los republicanos desconfiaban de los

<sup>8</sup> ANÓNIMO (1831): **Noticia Razonada de lo ocurrido en la expulsión del Muy Reverendo Arzobispo de Caracas, Dr. Ramón I. Méndez**. Caracas, Imprenta de Devisme, pp.33-34

<sup>9</sup> ROSCIO, Juan Germán (1811): “Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes” en Burke, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke**. Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp.393-394

<sup>10</sup> El profesor Castro Leiva vinculó los textos de Roscio estrictamente con la visión liberal-norteamericana, argumentando además su manejo de fuentes cristianas heterodoxas—en particular los textos de Wyclef—tanto en *Patriotismo de Nirgua...* como en *El Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo* (ver, especialmente, “La Gramática de la Libertad”, en CASTRO LEIVA, Luis (1991): **De la Patria Boba a la Ideología Bolivariana**. Monte Ávila Editores, Caracas, pp.70-71). Este criterio sirve para ver al intento republicano de 1811 como un trasplante casi exacto de la revolución de la América septentrional; no parece ser ésa la intención de Castro Leiva. Si bien la identificación de las fuentes es acertada y reveladora, nuestro parecer se acerca más a concluir que Roscio intentaba un *ecumenismo* cristiano, que vinculara éticamente a la naciente república con el catolicismo sin someterse a la rigidez clerical y acaso sin cerrar la puerta a la tolerancia religiosa.

intereses concretos de la Iglesia en tanto que poder temporal y potencial líder de facción, aunque no dejaban de admitir la importancia de lograr establecer algún instrumento que regulase el fervor místico de los individuos, fuese ya con el establecimiento de una religión civil, o con la admisión de aquel credo previamente arraigado en el fervor popular.

En se sentido, el republicanismo criollo mantuvo su aprehensión hacia la institución eclesiástica, procurando su regulación (siguiendo las reformas de modelo francés, por ejemplo, como en el caso de los proyectos de gobierno de Gual y España y la constitución provincial de Barcelona en 1811). En general, los radicales republicanos veían en la Iglesia una herramienta del despotismo español y además, una corporación facciosa y contraria a la igualdad y a la libertad, empeñada “en trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido, temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos.”<sup>11</sup> Es por eso que, en las primeras épocas de la polarización política - particularmente agudas tras el fracaso inicial de la instauración de la República- mientras estaba planteada la formación y dominio de un partido monárquico cuya propaganda se basó en el lenguaje del absolutismo Derecho Divino (que venía a poner orden en las ideas confundidas de los cristianos seducidos por la libertad), el bando republicano era dominado por su sector ideológicamente más radical.

Sin embargo, a la medida que este último sector logra ardua y paulatinamente reconquistar con sus triunfos militares una base de poder, observa en la Iglesia católica no sólo un potencial instrumento, sino además instrumento útil y necesario para, a decir de Rousseau, permitir a los repúblicos “persuadir sin convencer”<sup>12</sup> a los potenciales ciudadanos corrompidos por el despotismo. Como comentó Simón Bolívar, años más tarde de la proclama anterior, en carta a Santander, “... hablemos claro al Padre Cuervo y a todos los otros padres. Es preciso que llamen los casos por su nombre; que digan altamente: “el gobierno de la república es legítimo, es santo porque Dios ha establecido entre los hombres el derecho y el deber para consagrar la propiedad de las cosas, de los bienes, y de las instituciones...”<sup>13</sup>

Así, mientras tomaba cuerpo la noción según la cual el carácter sagrado de la voluntad general estaba en juego, y mientras las facciones atacaban la unidad de la república, lo que en la perspectiva posterior ha sido visto como una reacción “conservadora”, no sería sino la expresión de un severo republicanismo de raigambre clásica, que completa su círculo hacia finales de la década de 1820, al someter –en nombre de la *salus populi* y por medio de los antiguos instrumentos del reino- a la Iglesia bajo el poder civil, para hacer de éste último árbitro y primer beneficiario de la religión, lo cual es especialmente en la dictadura bolivariana posterior a 1827

Era de esperarse que, mientras se forjaba esta relación entre la institucionalidad religiosa y la institucionalidad civil, y mientras ciudadanos afectos a su fe y a su Iglesia promovían celosos el mantenimiento o la restauración de ciertos dogmas perturbados durante la crisis, cuajara en la mente de algunos repúblicos la noción según la cual el mantenimiento del poder eclesiástico era incompatible con la libertad. No sólo por considerar a la Iglesia como una poderosa facción –en tanto ésta estaba cada vez más ganada al restablecimiento del orden- sino por considerar la eticidad católica como

<sup>11</sup> Simón Bolívar, “Proclama al Soberano Congreso de Nueva Granada”, 27 de noviembre de 1812. Citado por GUTIÉRREZ, Alberto (1981): **La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar**. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, p. 70.

<sup>12</sup> ROUSSEAU, J.J. (1762/1998): **El Contrato Social**. Madrid, Alianza Editorial. Libro II, cap. vii.

<sup>13</sup> Carta de Bolívar a Santander, 8 de noviembre de 1819. Citada por Gutiérrez, 1981, op.cit., p.102.

inconmensurable con lo que se esperaba del ciudadano de una república libre y comercial: ese sujeto liberal al que se aspiraba industrial, tolerante, moderado en sus costumbres y respetuoso de la autoridad civil.

En este sentido, la configuración del lenguaje del republicanismo liberal o de la sociedad comercial comienza accidentalmente. No podía establecerse en la necesariamente piadosa república inicial (como se hace evidente en la forma en que fue apabullada la tímida propuesta de libertad religiosa del irlandés William Burke en 1811), ni entre la políticamente intolerante casta que intentó restaurarla posteriormente. Sólo la paz aclaró las prioridades que la guerra ya había moldeado, en especial entre la élite de republicanos interesados en la autonomía venezolana, y que veían con alarma a la Iglesia y su relación cada vez más estrecha con el poder en Bogotá. Mientras en esa ciudad circulaban, casi con sanción oficial, panfletos y folletos defendiendo la pureza religiosa, alejándose más del espíritu intelectual prevaleciente en Caracas, que observaba en la religión un lastre para la libertad política y la prosperidad social; la República "...toleró el tolerantismo, y de este principio de política tan eficaz como saludable dimanó la rápida y pronta inmigración de extranjeros. (...) Caracas con este motivo aumentaba pródigamente su población (...) [y los extranjeros] concurrirían a hacer su esplendor, a hermosearla y hacerla el centro del poder y de los recursos de su afortunado suelo"<sup>14</sup>. En ese sentido, la libertad y la prosperidad sólo serían posibles con la instauración de nuevas virtudes en el cuerpo social, las cuales sólo podían ser establecidas tras el desarraigo de hábitos propios de un pueblo tímido por el fanatismo, holgazaneado por los ritos y cuya miseria era "premio" para su molición y "falsa piedad"<sup>15</sup>. Que este discurso contara con el apoyo decidido de José Antonio Páez parece suficiente para su imposición posterior.

De esta manera, resultó lógico que el triunfo de esta perspectiva en Venezuela viniera acompañado de la institución de reformas atinentes a la supresión definitiva de los fueros, la estatización de las propiedades e instituciones eclesiásticas, el establecimiento de la libertad de cultos y, en fin, de la separación entre la Iglesia y el poder civil (que en el contexto específico de la república venezolana derivó efectivamente en el desarrollo y la expansión del poder de éste último, dentro de los límites objetivos e institucionales de la época, sometida la primera al Patronato Republicano). De este triunfo político emergería, tomando como hito la Ley de Libertad de Cultos de 1834, la institución ideológica casi ininterrumpida del liberalismo y la secularización en Venezuela. Ahora bien, no se trató de una institución inevitable: incluso luego de 1834 los defensores del interés eclesiástico, considerándose a sí mismos defensores de la verdadera religión, habrían procurado defender el rol social que consideraban como propio.

\*\*\*

La mudanza desde el lenguaje del absolutismo de derecho divino al lenguaje liberal no fue un evento brusco; la crisis de la sociedad colonial ha podido no concluir, irremediablemente, en el establecimiento de una república liberal.

Por eso, la constatación de una diversidad de lenguajes -sistematizados y simplificados, claro- evidencia la complejidad del proceso, que no se circunscribió a dos tendencias monolíticas y simplificadas al extremo. No había dos alternativas claras (antiguo régimen –

---

<sup>14</sup> ANÓNIMO, (1826): "Una ojeada sobre Venezuela", en **La Aurora de Caracas**. Caracas, Nº 2, 16 de junio de 1826

<sup>15</sup> Tomás Lander, "Fragmentos", nº 12, 1835. Citado por PINO ITURRIETA, Elías (2003): **Las Ideas de los Primeros Venezolanos**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, pp.39-40)

ilustración) que definieran la relación entre la nueva configuración política y la religión, lo que derivó en múltiples medidas institucionales y normativas.

Esto culminó con el triunfo del republicanismo de la sociedad comercial, y su proyección posterior en la historia e instituciones venezolanas, lo que incluso afectó al pensamiento de raigambre católica, el cual se arropó de los modos del lenguaje liberal y democrático. Retrospectivamente, la pérdida relativa de poder de la jerarquía eclesiástica con el poder civil liberal habría permitido restaurar la pureza de la *auctoritas* eclesiástica frente a una sociedad laica, de la cual emergerían cuadros comprometidos con los valores religiosos, y sobre la cual la Iglesia actuaría como fuerza progresiva.

**TABLA Nº 1.- LENGUAJES POLÍTICO-RELIGIOSOS EN LA CRISIS DE LA SOCIEDAD COLONIAL VENEZOLANA.**

	RELACIONES IGLESIA-ESTADO	PATRONATO / FUEROS	TOLERANCIA RELIGIOSA	FUNDAMENTO DEL PODER POLÍTICO	VIRTUDES Y CARÁCTER POLÍTICO
ABSOLUTISMO DE DERECHO DIVINO	<p>El poder civil está por encima de la Iglesia</p> <p>La Iglesia es servidora del Estado bajo la figura del Patronato Eclesiástico</p>	Sí/Sí	No	<p>Dios escogió a los Reyes, cuya autoridad es absoluta.</p> <p>Todo gobierno es legítimo, aún si deviene en tiranía.</p>	El buen cristiano es humilde y obediente ante el poder de Dios, de cuya voluntad viene el poder temporal.
TRADICIÓN POLÍTICA CATÓLICA	<p>Estado e Iglesia se encuentran en ámbitos separados</p> <p>El Poder Eclesiástico mantiene una supremacía moral, aunque respete al Poder Temporal</p> <p>Los privilegios estamentales tienen sentido evangélico, y deben continuar.</p>	No/Sí	No	<p>Dios dio soberanía a los pueblos, que pueden formar cuerpos políticos sanos (preferiblemente, aunque no exclusivamente, como monarquías).</p> <p>Dios proveyó a los hombres de autoridades que deben cuidar a los hombres en esta tierra (la Ciudad del Hombre), y proveer por su salvación en el mundo futuro.</p> <p>El buen cristiano puede rebelarse contra los tiranos, aunque Dios puede valerse de las tiranías para aleccionar a los hombres.</p>	El buen cristiano no necesita de la política, pero su apego a las virtudes (cristianas y cardinales) ayuda al orden civil.
REPUBLICANISMO CLÁSICO CRIOLLO	<p>El Estado está por encima de la Iglesia</p> <p>La Iglesia es útil para mantener la salud del cuerpo político</p>	Sí/Sí	<p>Sólo en culto privado.</p> <p>Hostilidad especial hacia cultos que amenacen la salud del cuerpo político.</p>	<p>La soberanía está en la Voluntad General, que no necesariamente es la voluntad del pueblo.</p> <p>Si sucede que la Voluntad General responde a una fe, ésta debe ser protegida. Atacar esa fe es atacar la Voluntad General.</p> <p>Las organizaciones religiosas no pueden aprovechar la fe para atentar contra el orden civil.</p>	No hace falta ser buen cristiano para ser buen ciudadano, pero la educación del cristiano ayuda al poder civil.
REPUBLICANISMO CRISTIANO	El poder civil está por encima de la Iglesia (en cuanto que jerarquía ordenada) pero dentro de ella (en cuanto que comunidad de fieles).	-- /No	<p>No es un asunto mencionado explícitamente. Sin embargo, no puede haber coerción en materia religiosa.</p> <p>Hostilidad hacia el Papado, por monarquista.</p>	<p>Dios dio la soberanía al Pueblo, para que estableciera repúblicas, que son la mejor forma de gobierno.</p> <p>El clero no debe atentar contra el orden civil republicano.</p>	<p>El buen cristiano es buen ciudadano porque es justo, ama a la patria y controla sus pasiones.</p> <p>El cristiano instruido conoce sus derechos políticos y los reivindica.</p>
REPUBLICANISMO LIBERAL O DE LA SOCIEDAD COMERCIAL	<p>La Iglesia y el poder civil deben estar separados.</p> <p>La religión es un asunto privado, sólo regulable en tanto atente contra la libertad de los individuos.</p> <p>El poder temporal es el que tiene la supremacía moral, porque cuida de todos los hombres.</p>	Sí/No	Sí, ya que es útil para el comercio, la inmigración y las buenas relaciones con los países amigos.	La Soberanía no viene de Dios, sino de la capacidad de los hombres de ordenarse y acordar reglas.	El ciudadano liberal es tolerante, moderado, trabajador, respetuoso y prudente. No desprecia la religión, pero no siempre necesita de ella para respetar la ley o las libertades de sus conciudadanos.