

COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



6

LAICIDAD Y RESISTENCIA

JULIETA LEMAITRE RIPOLL

*Para
entender
y pensar
la laicidad*



COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



COLECCIÓN
DE CUADERNOS
"JORGE CARPIZO" | C o o r d i n a d a p o r
PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo",
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 6

Coordinadora editorial
Elvia Lucía FLORES ÁVALOS
Coordinador asistente
José Antonio BAUTISTA SÁNCHEZ
DISEÑO DE INTERIORES
JESSICA QUITERIO PADILLA

Edición
Miguel LÓPEZ RUIZ /
Rosa María OLIVARES
Formación en computadora
Carlos Martín AGUILERA ORTIZ
Diseño de forro
Arturo de Jesús FLORES ÁVALOS

L aicidad y resistencia

Julieta LEMAITRE
RIPOLL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CÁTEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
MÉXICO • 2013

Primera edición: 14 de marzo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

LAICIDAD Y RESISTENCIA: MOVILIZACIÓN CATÓLICA CONTRA LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN AMÉRICA LATINA

I. El retorno a la democracia y el surgimiento de la defensa secular de las posiciones católicas.	4
II. ¿Quiénes son los abogados católicos conserva- dores?	9
1. Los defensores del derecho natural en los Estados Unidos	10
2. La Procuraduría en Colombia.	14
3. Constitucionalistas católicos en la era del PAN mexicano	19
4. La influencia de la Iglesia en el PT brasileiro . . .	21
III. ¿Qué relación tienen los abogados conserva- dores con la Iglesia católica?	25
IV. ¿Cuáles son sus argumentos constitucionales y qué tensiones tienen sus argumentos con los del constitucionalismo liberal?	31
1. Los derechos humanos consagran un orden moral objetivo y universal.	31
2. La libertad religiosa como derecho humano prima sobre otros derechos	36

3. La vida se define como esencia, no como existencia	39
4. La ley reconoce y defiende la familia como nuclear y heterosexual por naturaleza	42
V. Conclusiones	47
Notas.....	53

LAICIDAD Y RESISTENCIA: MOVILIZACIÓN
CATÓLICA CONTRA LOS DERECHOS
SEXUALES Y REPRODUCTIVOS
EN AMÉRICA LATINA

En septiembre de 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos abrió una tensa sesión de debate sobre Costa Rica, en otro tiempo reconocida en la región por ser referente en la protección de los derechos humanos. El caso giraba en torno a la reciente prohibición de la fertilización *in vitro*, y había sido presentado no por alguna organización de defensa de derechos humanos, sino por parejas costarricenses que querían usar el procedimiento para tener hijos. Los argumentos a favor y en contra, en una tormenta de memoriales de amigos de la Corte, señalaron la importancia política del tema. El caso, Gretel Artavia Murillo y otros contra Costa Rica, convocó a la avanzada de un movimiento social de derecha, que, de la mano de la Iglesia católica, busca consagrar en toda la región el concepto religioso por el cual la vida de una persona humana empieza en el momento en que un huevo es fertilizado.¹ También, por supuesto, convocó a las redes de organizaciones que se oponían a la prohibición, temerosas, además, de que la Corte adoptara esta definición con consecuencias negativas, no solo para la posibilidad de la fertilización *in vitro*, sino también para el aborto legal, la anticoncepción de emergencia, y la investigación con células madre.

La novedad de los argumentos del caso no es la insistencia católica en esta definición de vida, y persona, humana. La novedad es que muchos de los memoriales, y la defensa misma del Estado, se hicieron sin hacer referencias religiosas, sino en estricta argumentación jurídica. Con ello hacían eco al origen de la prohibición, una decisión de la Sala Constitucional de Costa Rica de 2001, en la cual dice que, en su estado actual, la fertilización *in vitro* viola el derecho a la vida humana.² El Estado costarricense, representado por su procuradora general, argumentó que la prohibición surgía de su defensa del derecho a la vida, y presentó evidencia concluyendo que los embriones que se pierden en el proceso de fertilización son personas. Varios memoriales de abogados católicos recordaron que la misma Convención Americana dice que la vida empieza en la concepción, alentando a la Corte a adoptar una interpretación que ya había rechazado la Comisión Interamericana en 1981 con el caso *Baby Boy* contra Estados Unidos.³ Los demandantes eran apoyados por la Comisión Interamericana que trajo el caso a la Corte luego de no haber logrado una solución amistosa con Costa Rica. La Comisión alegaba que los argumentos del Estado eran anticientíficos y que la prohibición violaba los derechos de los demandantes.

En este caso, como en otros similares que han estado haciendo presencia en las cortes y legislaturas de la región, no se debatió el tema de la laicidad ni de la resistencia a ella. Tampoco se habló de fe ni de la existencia de Dios. Y sin embargo la fe religiosa, y su presencia en los Estados contemporáneos, es un tema central a los debates sobre la sexualidad y la reproducción. La oposición al aborto legal y a la legalización de

las uniones de parejas del mismo sexo, así como a la fecundación asistida, la investigación con células madres y la anticoncepción de emergencia, ha sido bandera de la Iglesia católica desde finales del siglo XX. Tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI han instado a los católicos, que usualmente pueden decidir libremente en política, a oponerse, en cuanto fieles, a la legislación favorable en estos temas. Y durante el mismo periodo ha crecido el número de abogados que, sin apelar a argumentos religiosos, argumentan por conceptos de los derechos afines a las posiciones doctrinales de la Iglesia católica.

Este cuaderno examina las causas y argumentos de esta resistencia. Se hace las siguientes preguntas: ¿Quiénes son estos abogados? ¿Qué relación tienen con la Iglesia católica? ¿Cuáles son sus argumentos y cómo utilizan el derecho constitucional y de los derechos humanos? ¿Qué tensiones tienen sus argumentos con los argumentos mayoritarios? Y con esta aproximación espera invitar a un mayor conocimiento, y debate sobre el fenómeno.

Es necesario aclarar que el presente acercamiento a la resistencia a la laicidad se hace desde el punto de vista de una abogada que ha estado por mucho tiempo comprometida con los derechos sexuales y reproductivos, y que ha estudiado los movimientos que los promueven. Es decir, es una mirada si se quiere “desde afuera”, desde el campo contrario sobre los conservadores católicos. Sin embargo, es también una mirada comprometida con el uso de la razón en la esfera pública, y con el debate político hecho de buena fe y desde el respeto por el contrario. En otros textos he criticado duramente a la Iglesia católica, como actor político, precisamente por su rechazo a dar un deba-

te en términos racionales, y por lo tanto en igualdad de condiciones con sus contendores y no como los poseedores de la verdad revelada.⁴ En consecuencia, ahora asumo la posición consecuente que hay que tomar en serio a las personas que, incluso a partir de su fe, se movilizan como ciudadanos para defender una causa utilizando argumentos racionales y no de autoridad. En este abogo por un tratamiento respetuoso del otro, que busque comprender mejor quiénes son estas personas y qué están argumentando.

El presente cuaderno empieza por sostener que el cambio argumentativo, de la defensa de ideas religiosas al uso de argumentos constitucionales y de derechos humanos, corresponde a las dinámicas propias del retorno a la democracia en la región en las últimas décadas del siglo XX. Por lo tanto, empieza por describir la posición de la Iglesia en las democracias liberales, para situar la nueva ascendencia de los fieles frente a la jerarquía. En seguida describo a algunos de los principales abogados conservadores católicos, y sus campañas, en Estados Unidos, México, Colombia y Brasil. Luego analizo sus argumentos, para finalizar concluyendo que hay una tensión importante entre las interpretaciones católicas y algunos principios de la democracia liberal, en especial la ponderación de derechos y la protección de las minorías.

I. EL RETORNO A LA DEMOCRACIA Y EL SURGIMIENTO DE LA DEFENSA SECULAR DE LAS POSICIONES CATÓLICAS

El retorno a la democracia y su ampliación en América Latina trajo consigo un nuevo cuestionamiento de la participación de la Iglesia católica en política.

Bajo la relativa hegemonía de un modelo constitucional secular, donde los Estados deben respetar el pluralismo religioso, persiste una tormentosa relación con la Iglesia católica y su poder político. Varios partidos políticos de derecha, como el PAN en México y el Partido Conservador en Colombia, tienen vínculos ideológicos profundos con la Iglesia. Otros, como la Revolución bolivariana de Chávez y la Revolución cubana, han tenido una relación abiertamente hostil con ella. Sin embargo, estas líneas no siempre se trazan de derecha a izquierda: por ejemplo, el Partido de los Trabajadores de Brasil, de hecho ha sido cercano a la Iglesia católica, y la experiencia del Vicariato de la Solidaridad en Chile durante la dictadura también forjó vínculos entre la izquierda y la Iglesia.

Más allá de los vínculos con partidos y políticos, la Iglesia tiene muchos privilegios legales que la hacen una institución poderosa, si bien estos varían de país en país. A través de los concordatos, o tratados internacionales, el Vaticano obtiene privilegios referidos al pago de impuestos, capellanías católicas en el ejército, fuero judicial especial, financiación directa, uso del sistema de escuelas públicas para la educación religiosa, control de contenidos de la educación religiosa, exención de impuestos, santificación de fiestas católicas como fiestas nacionales, nombramiento y veto de profesores oficiales de religión, y otros.⁵ Los concordatos, además, se anidan en legislaciones y Constituciones nacionales, que crean un ambiente propicio para el poder de la Iglesia como institución, desde la invocación misma a Dios como fundamento de la nación o de la autoridad del Estado, pasando por diversos grados de afiliación a la doctrina católica como religión oficial, reconocimiento de la importan-

cia del culto y de la Iglesia católica, establecimiento de la educación católica en la educación pública, y reconocimiento de libertades de religión y de culto.

Los vínculos con los partidos, y las protecciones legales, se fincan además en una rica memoria nacional de la presencia institucional de la Iglesia católica, cuyos edificios adornan la mayoría de las plazas o zócalos de las ciudades latinoamericanas, junto con los del gobierno temporal. Así, dentro de la diversidad, compartimos una relación inicial de intensa intimidad entre el poder colonizador y la Iglesia, tanto en términos de cultura e ideales como de las instituciones mismas. Y compartimos también la presencia compleja de movimientos políticos anticlericales, y contramovimientos de derecha católica que en el siglo XIX, y en ocasiones en el XX, se disputaron el poder de gobernar. Además, de forma más reciente, compartimos la influencia del creciente poder de la derecha cristiana en la política de los Estados Unidos.

A pesar de estos elementos comunes, las historias nacionales sobre las disputas entre radicales anticlericales, liberales seculares, conservadores católicos e Iglesias evangélicas son muy diversas. Los resultados nacionales varían desde el anticlericalismo triunfante de la Revolución mexicana, hasta los Estados profundamente confesionales, como la Colombia de la Constitución de 1886. La suerte misma de la alianza entre la Iglesia y las dictaduras militares sigue teniendo hoy un peso político importante, sea para desacreditar a los obispos, sea para crear en torno a ellos un aura de prestigio. En algunos países, como Brasil, las Iglesias evangélicas tienen una posición política cada vez más fuerte en alianza con la Iglesia católica. En otros, el surgimiento de las nuevas izquierdas ha ge-

nerado relaciones tensas con la Iglesia, en especial en Venezuela bajo el gobierno de Hugo Chávez.

En el siglo XXI, esta complicada relación histórica entre la Iglesia y el Estado en la región se “globalizó”, entrando en las dinámicas de las democracias liberales de Estados Unidos y Europa. Fuera de Cuba y Venezuela, el anticlericalismo, como los Estados confesionales, quedó en el pasado. El discurso de los derechos humanos pasó a capturar las tensiones que antes se trazaban como tensiones entre partidos tradicionales alineados con la Iglesia, partidos liberales modernizantes y partidos radicales anticlericales. Y cada una de las partes en disputa, empezando por los liberales, seguidos de la izquierda y cada vez más por los conservadores, planteó sus viejos reclamos como reclamos de derechos humanos.

Así, bajo la égida de los derechos humanos, los cambios en la cultura y en el poder tradicional se empiezan a exigir en nombre de los derechos. Por ejemplo, en la línea con las democracias industrializadas, después de siglos de estar prohibida, ahora la evangelización protestante se permite, e incluso se protege con el argumento de la neutralidad religiosa del Estado. También cambió el poder de la Iglesia sobre los pueblos indígenas, cercenado con argumentos de multiculturalismo y derechos culturales de los pueblos ancestrales. Y la transformación de las costumbres sexuales se ha planteado bajo la bandera de la defensa de los derechos de igualdad, y autonomía, de las mujeres y de las minorías sexuales.

A pesar de que el catolicismo, haciendo honor a su enorme capacidad de adaptación, ha aceptado los cambios de las nuevas democracias, hay un punto gigantesco de resistencia: los cambios en las costum-

bres y en los valores sexuales. Es este tema el que ha inspirado una vigorosa reacción conservadora, alimentada y apoyada desde el Vaticano, para oponerse a la laicidad como cambio en las costumbres sexuales, y para defender las estructuras y los valores tradicionales en sexualidad y reproducción. La Iglesia y los fieles conservadores se han aliado con otras denominaciones cristianas con este fin, y han aprendido a usar un discurso secular. A veces apelan a razones presentadas como científicas; por ejemplo, sobre el daño físico y mental del uso de anticonceptivos hormonales, o de practicarse un aborto. Pero la mayor parte de las veces el discurso secular se finca en argumentos constitucionales y de derechos humanos que defienden la postura tradicional de la Iglesia en materia de sexualidad y reproducción.

Este cuaderno examina la resistencia católica a los derechos sexuales y reproductivos en las Américas, en particular los abogados, que sin ser parte de las jerarquías eclesiásticas, usan argumentos constitucionales y de derechos humanos para defender valores sexuales tradicionales en cortes y legislaturas. Son parte importante del movimiento social que se opone a los derechos sexuales y reproductivos, donde también figuran otras formas de resistencia, incluyendo no solo las jerarquías eclesiásticas, sino otros fieles, profesionales, organizaciones de jóvenes, y cada vez más Iglesias evangélicas y protestantes enganchadas en redes globales lideradas por ONG cristianas en Estados Unidos.⁶ En la siguiente sección se presentan algunos de estos abogados, y sus causas.

II. ¿QUIÉNES SON LOS ABOGADOS CATÓLICOS CONSERVADORES?

En el siglo XXI, los clérigos han perdido protagonismo en la resistencia a los cambios en las costumbres sexuales, aunque algunos siguen siendo visibles y activos políticamente en algunos países y en algunos momentos. Sin embargo, hay también un protagonismo cada vez mayor de abogados que, siendo fieles católicos, pero sin ser clérigos, participan en el litigio en el cabildeo contra la liberalización de las leyes que criminalizan el aborto, contra los derechos maritales para parejas del mismo sexo, contra el uso de embriones para la investigación con células madres, contra la anticoncepción de emergencia, e incluso contra el divorcio y el uso de algunos anticonceptivos. Muchos adelantan estas campañas al interior de, o con el apoyo de, sociedades semisecretas de católicos conservadores, como el Opus Dei y los Legionarios de la Virgen. Algunos dictan clases de derecho en universidades afiliadas al Opus Dei. Si bien sus campañas se adaptan a las Constituciones y a las legislaciones nacionales, comparten los mismos argumentos utilizados y los temas de preocupación. Encuentran además aliados ecuménicos en otras Iglesias, en especial en la red de Iglesias evangélicas que desde los Estados Unidos lideran un movimiento mundial contra el aborto. Y un estudio incluso superficial indica nodos de comunicación entre estos abogados católicos, espacios de encuentro como el Congreso Mundial de Familias, la Universidad de Navarra en España, autores centrales, como John Finnis en Inglaterra, Javier Hervada en España y Robert George en Estados Unidos, y un

aprendizaje rápido de la argumentación legal secular y de las estrategias de movilización a través de jóvenes, redes sociales y manifestación públicas.

1. Los defensores del derecho natural en los Estados Unidos

En noviembre de 2009, el *New York Times* dijo que Robert P. George, un profesor de Princeton, era el pensador más importante de los conservadores cristianos en los Estados Unidos.⁷ George también es católico, y abogado, y dirige varias fundaciones orientadas hacia la promoción de valores conservadores en la política norteamericana. Su presencia en el movimiento conservador, que se precia de ser antiintelectual, señala la creciente influencia del catolicismo, y sus argumentos sobre la centralidad de la razón humana para la defensa de los valores tradicionales. Esta ha sido precisamente la posición de George en varios libros y artículos, así como en sus populares clases en la Universidad de Princeton.

La presencia católica es relativamente reciente en el movimiento conservador norteamericano, dominado por una alianza entre Iglesias protestantes, donde el liderazgo lo ha tenido el cristianismo evangélico. Sin embargo, en las elecciones de 2012, el candidato republicano, Mitt Romney, eligió de vicepresidente a una figura llamada a atraer a los votantes más conservadores del partido, el católico conservador Paul Ryan, mostrando una vez más la creciente importancia de los católicos en la derecha norteamericana.⁸

Sin embargo, si la presencia católica es novedosa para el conservadurismo de ese país, no lo es la aspiración cristiana de tener influencia sobre la política

nacional. El activismo de los cristianos conservadores es de hecho parte central de los debates electorales de los Estados Unidos por lo menos desde las últimas dos décadas del siglo XX. Se destaca su ascendencia en el Partido Republicano a partir de su regreso al Poder Ejecutivo con Ronald Reagan, e incluso es posible argumentar que el dinamismo actual del cristianismo conservador a escala mundial se origina en los Estados Unidos. Hay múltiples ejemplos no solo de su compromiso político, sino de su voluntad evangelizadora: las Iglesias cristianas norteamericanas han liderado una agresiva agenda internacional para la defensa de los roles de género tradicionales en Occidente.⁹

El liderazgo de George sin embargo no es solo un signo de la creciente influencia católica en un escenario tradicionalmente dominado por los evangélicos. Es también el signo de una nueva forma de activismo cristiano, mucho menos antiintelectual y anticientífico de lo que ha sido la derecha cristiana que ha movilizó el Partido Republicano en las últimas décadas. Me detengo en las ideas de George por un momento, no solo porque muestran un posible futuro para el movimiento religioso en las Américas (y ya ha sido traducido al español y al portugués), sino porque es un futuro en el cual los argumentos se salen del campo de lo estrictamente religioso, ganando así respetabilidad democrática.

Esta respetabilidad de las ideas de George se basa en su llamado al derecho natural como la premisa fundacional de los argumentos constitucionales. Este llamado deja de lado la autoridad de la fe y de la revelación. Su argumento central es que los seres humanos en cuanto criaturas de Dios tienen la capacidad innata de distinguir lo correcto de lo incorrecto, una

capacidad que le permite reconocer el derecho natural, eterno e inmutable. El derecho natural es además un llamado a la virtud: al respetarlo las personas son más virtuosas, con independencia de sus creencias religiosas.

El derecho natural permite tender puentes por encima de las diferencias religiosas, y eso es lo que ha hecho George. Así, por ejemplo, el derecho natural sostiene la alianza ecuménica entre líderes judíos y cristianos que firman la Declaración de Manhattan en 2009.¹⁰ La Declaración, escrita por George, defiende tres cuestiones morales que consideran básicas, con independencia de cualquier afiliación religiosa: la dignidad humana como definitoria del derecho a la vida desde la concepción; el matrimonio heterosexual como una institución natural, y la defensa y protección de la libertad religiosa. Estos son los mismos temas que abogados católicos conservadores han defendido en diversas cortes en las Américas.¹¹

Si bien los argumentos conservadores católicos de la existencia de un derecho natural no han tenido mucho éxito en las cortes estadounidenses, es posible que la intención de George sea utilizar estos argumentos en un eventual litigio contra las uniones del mismo sexo ante la Corte Suprema. Ya en el 2010 George, con dos estudiantes de Princeton, presentaron un memorial en defensa del matrimonio como definido por naturaleza por la posibilidad de procreación biológica, y por lo tanto como una cuestión exclusivamente heterosexual.¹² En un artículo académico, que es una versión extensa del memorial, argumenta que la base del matrimonio no es emocional, sino “conyugal”, es decir que depende de la posibilidad de procreación biológica. Dicen además que no se trata de una cues-

tión que requiera citar una autoridad religiosa, porque el “matrimonio es el tipo de práctica social cuyos contornos básicos pueden ser identificados por nuestra naturaleza humana compartida...”.¹³

Con independencia de si algún día la Corte Suprema estadounidense acepta estos argumentos en el caso de las parejas del mismo sexo, el llamado a la razón sirve un propósito político importante en Estados Unidos: ayuda a superar la tensión entre los conservadores religiosos y la derecha del Partido Republicano. Estos a menudo son libertarios que no son religiosos o son moderados, y se sienten incómodos con los argumentos estrictamente religiosos. En un momento de crisis del Partido por la pérdida de las elecciones de 2012, esta necesidad puede abrir la puerta a un mayor protagonismo del catolicismo en la derecha estadounidense, como una posición religiosa moderada. George también es importante porque señala una nueva tendencia hacia el prestigio en la academia legal conservadora, que en el pasado había estado limitada a las revistas y foros de tercera categoría.¹⁴ Además, dada la presencia cada vez mayor del cristianismo en las decisiones de la Corte Suprema, y dado que cuatro de los nueve jueces son católicos, los argumentos de derecho natural podrían aparecer en futuras decisiones de la Corte.¹⁵

En este contexto, George se convierte en el precursor de una forma de argumento legal que deja de lado las referencias religiosas, pero no el objetivo de los conservadores cristianos en Estados Unidos: desmontar *Roe v. Wade*, el famoso caso que obligó a los estados a despenalizar el aborto, bloquear la posibilidad de los estados de permitir el matrimonio de parejas del mismo sexo y completar el control parental sobre

la información sobre el sexo y la sexualidad.¹⁶ Estas aspiraciones, y estas tendencias, no son ajenas a América Latina. Tampoco lo es el vínculo entre George y el Opus Dei, el programa que dirige en la Universidad de Princeton, el James Madison Program, por ejemplo, recibe millonarias donaciones del Opus Dei, que tiene una fuerte presencia en esa universidad.¹⁷

2. La Procuraduría en Colombia

Después del fracaso del liberalismo radical en las diversas guerras del siglo XIX, el Partido Conservador en Colombia estableció un Estado confesional en la Constitución de 1886, que duraría vigente hasta 1991. Colombia no solo era un Estado confesional, sino que los tratados con el Vaticano aseguraron un fortalecimiento de la Iglesia en el país, otorgando a esta incluso el poder administrativo sobre los territorios y las poblaciones indígenas, llamados “de misiones”. La violencia de mitad de siglo XX reafirmó la alianza entre el Partido Conservador y la Iglesia liberal, y el subsiguiente acuerdo de convivencia entre los partidos Liberal y Conservador, llamado el Pacto Nacional, aseguró la persistencia de una Iglesia fuerte. Así por ejemplo, la Iglesia tenía el control directo de partes importantes de la vida nacional, como el registro civil, los cementerios y una parte importante de educación pública, además de prestar muchos servicios de salud.

Desde que la Constitución de 1991, de inspiración liberal, declaró el fin del Estado confesional, las reformas que se hicieron a su sombra han hecho poca mella en el poder de la Iglesia y la religión en la vida nacional. Sin embargo, la Iglesia colombiana no ha

sido solo conservadora: desde finales del siglo XX han tenido un lugar importante en ella las corrientes liberales y de izquierda, y no ha habido la hegemonía de sectores conservadores al interior de la jerarquía que ha tenido en otros países de la región. Quizá por eso el protagonismo de la resistencia a la laicidad de la Constitución de 1991, y el impulso de las banderas conservadoras del Vaticano, ha estado cada vez más en manos de los fieles con vínculos al Opus Dei.

Desde 2009 en Colombia la Procuraduría General de la Nación es dirigida por católicos conservadores con vínculos con el Opus Dei. La función de la Procuraduría, un ente centralizado con cerca de 23,000 empleados, es básicamente el control disciplinario de los funcionarios públicos, y esta función, sumada al enorme fortín burocrático que representa, le ha dado al Procurador un gran poder al interior del Estado colombiano. El actual procurador, Alejandro Ordóñez, confirmado por el Congreso en 2012, ha usado este poder para promover las causas católicas, en especial la oposición a los derechos sexuales y reproductivos. Su procuradora delegada para Asuntos de la Mujer, Ilva Myriam Hoyos, ha tenido un papel especial en esta tarea, ya que era reconocida como líder de una de las ONG antiaborto más vocales de Colombia, Red Futuro Colombia. Ordóñez, antiguo juez en el Consejo de Estado, era también bien conocido por sus convicciones católicas conservadoras y por sus escritos contra el homosexualismo.¹⁸ Bajo el liderazgo de ambos, la Procuraduría ha utilizado su poder como vigilante del respeto de los derechos humanos por parte de los funcionarios públicos, para promover una interpretación y una práctica restrictiva de la interrupción legal del embarazo, al punto que en el 2012,

la Procuraduría fue sancionada por la Corte Constitucional por este motivo.¹⁹

En desarrollo de su función constitucional, la Procuraduría debe someter memoriales a la Corte Constitucional, en los cuales actúa en defensa de lo público y de los derechos humanos. En sus conceptos de este tipo, así como en demandas propias instauradas ante la Corte Constitucional en casos que tienen que ver con los derechos sexuales y reproductivos, Ordóñez ha atacado el aborto legal, la posibilidad del matrimonio homosexual, y los derechos de adopción para las parejas del mismo sexo.²⁰ Bajo su liderazgo, la Procuraduría además ha promovido una interpretación generosa del derecho a la objeción de conciencia, y ha presentado un proyecto de ley que la extiende a las instituciones y a los funcionarios públicos.²¹

El activismo católico de la Procuraduría es relativamente nuevo en Colombia, donde han sido los clérigos los que usualmente han hablado en nombre de la religión. Muchos obispos, así como sacerdotes importantes, como el provincial de los jesuitas, han dirigido sus preocupaciones a los derechos humanos, poniendo menos atención a cuestiones de moralidad sexual. Esta falta de interés en el tema sexual por una parte importante del establecimiento eclesial ha sido suplido por la movilización de católicos conservadores, como Alejandro Ordóñez e Ilva Myriam Hoyos. Nuevas redes de activistas católicos han recurrido entonces a estrategias similares a las iniciadas por las activistas feministas, como el litigio de acto impacto, la presencia en el Congreso, y el uso del internet para atraer a los jóvenes.

En 2006, la Corte Constitucional adoptó la sentencia C-355/06, eliminando la penalización del aborto

en algunos casos (básicamente en los casos de embarazo producto de violación, amenaza a la vida o a la salud de la madre, la gestación de un feto que no podrá sobrevivir fuera del útero). En ese caso los conservadores católicos interpusieron cuarenta memoriales distintos para oponerse a la despenalización, y muchos de estos memoriales no hacían referencia a la religión.

En 2008, los católicos conservadores acudieron una vez más a las cortes, esta vez ante el más alto tribunal administrativo, el Consejo de Estado, pidiendo que se declarara ilegal la anticoncepción de emergencia por considerarla un abortivo.²² La demanda se sostenía en la afirmación de que la vida empieza en la concepción, pero sin basarla en argumentos religiosos.²³ En 2009, una vez más, una demanda conservadora solicitó ante el mismo tribunal que declarara inconstitucional la reglamentación que hacía el Ministerio de Salud de las excepciones a la penalización del aborto por regular de forma administrativa del derecho a la vida, reservado para la regulación por vía legal.²⁴ Esta vez ganaron el caso, una vez más sin hacer referencia a la religión.²⁵

En su actuación en general, la Procuraduría ha adoptado el mismo patrón de estas demandas: en los documentos oficiales se evita la justificación religiosa, y en cambio se recurre a las premisas constitucionales para argumentar a favor de posiciones conservadoras en sexualidad y reproducción. Esto es evidente, por ejemplo, en el contexto de las recomendaciones expedidas por la Procuraduría para asegurarse de que las entidades públicas cumplen con la garantía de los derechos de las mujeres que piden abortos legales. La Procuraduría considera que para cumplir con esta ga-

rantía, las entidades de salud deben dar suficiente información sobre las posibles consecuencias adversas de un aborto; deben tener autorización parental en el caso de los menores de edad, y deben tener políticas para garantizar la objeción de conciencia del personal de salud.²⁶ Otros documentos intentan excluir el aborto de los programas de educación sexual, y reproducen los memoriales de la Procuraduría en contra del matrimonio del mismo sexo y la posibilidad de adopción para parejas del mismo sexo.

La Procuraduría ha insistido además en el derecho a la objeción de conciencia. En su informe de seguimiento al aborto, menciona varias veces que la objeción de conciencia es un derecho fundamental incluso de las instituciones, contra los pronunciamientos de la Corte Constitucional que dicen que es un derecho solo de las personas naturales.²⁷ La Procuraduría también presentó un proyecto de ley para que los oficiales públicos y las instituciones privadas puedan exigir el resteo de su derecho a la objeción de conciencia rehusando brindar abortos legales en los casos de violación, amenaza a la vida o a la salud de la mujer y malformaciones que amenacen la vida del feto.²⁸ En sus argumentos de sustentación del proyecto de ley, la Procuraduría insiste en que incluso si la conciencia es subjetiva, ello no quiere decir que sea relativa, ya que está definida por “principios objetivos” de naturaleza moral, religiosa y ética.²⁹ Esta objetividad resuena con el derecho natural, que exige que los individuos desobedezcan las leyes que violan el orden moral objetivo; el proyecto, del cual aún cursa una versión, crearía un derecho legal a desobedecer.

Recientemente la Corte Constitucional pidió a la Procuraduría rectificar alguna de sus publicaciones y

lineamientos, por contener información errónea, que limitaba los derechos sexuales y reproductivos; a pesar de eso, en 2012 el Congreso ratificó a Ordóñez para un nuevo periodo de cuatro años más como procurador.

3. Constitucionalistas católicos en la era del PAN mexicano

19

Es paradójico que en México, durante buena parte de los siglos XIX y XX, mientras que la Constitución y el partido de gobierno insistían en algún tipo de gobierno secular, el catolicismo dominaba la cultura popular.³⁰ Tanto la Constitución liberal bajo el programa de la Reforma como la Constitución revolucionaria tomaron medidas explícitas para limitar el poder de la Iglesia. Estas medidas incluyeron negar la personería jurídica de la Iglesia, excluirla de la propiedad privada, limitar el culto en el espacio público, prohibir el uso de vestimentas religiosas en público, así como el uso de imágenes religiosas en los edificios y lugares públicos. También se limitó, con la Constitución de 1917, la participación de los clérigos en actividades políticas, así como en la educación pública. Incluso prohibió a los ministros de cualquier culto hablar en contra del gobierno o de las leyes vigentes.³¹ Sin embargo, estas normas, en especial después de la rebelión de los cristeros, se aplicaron muy poco o nada, y su importancia ha sido apenas simbólica.

La erosión de las medidas de separación Iglesia-Estado fue notoria durante el gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI) durante buena parte del siglo XX, pero se hizo más intensa con la llegada al poder del Partido de Acción Nacional (PAN) en 2000, un

partido con vínculos históricos con la rebelión de los cristeros, y que conserva un fuerte sector de católicos conservadores.³² Para 2010, católicos conservadores del PAN habían ya expandido su presencia en todos los niveles de la administración, incluyendo muchos espacios de decisión más allá del Ejecutivo.³³ En este mismo periodo se multiplicaron organizaciones católicas de la sociedad civil, muchas de las cuales tienen como objetivo explícito el defender la agenda del Vaticano en temas de sexualidad y reproducción. Algunas de estas organizaciones tienen vínculos con redes internacionales de católicos antiaborto, en especial con la ONG estadounidense Human Life International, así como con sociedades católicas semisecretas, como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo.³⁴

En 2008, dos católicos conservadores ocuparon posiciones claves en el Estado: Eduardo Medina como Fiscal General y José Luis Soberanes como director de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). Ambos demandaron (por separado, pero la Suprema Corte unió ambas causas) la ley de 2007, que permitió el aborto en la ciudad de México antes del tercer mes de embarazo. La Suprema Corte negó sus pretensiones y ratificó la ley.³⁵ En 2010, el fiscal general que sucedió a Eduardo Medina, Arturo Chávez, otro abogado católico conservador, demandó a su vez la ley que en 2009 legalizó la unión de parejas del mismo sexo en la ciudad de México, y una vez más, la Suprema Corte ratificó la constitucionalidad de la ley.³⁶ En ambos casos los demandantes usaron argumentos, que si bien tienen Inspiración católica, en especial al sostener que la vida empieza en la concepción, no argumentaron con base en las autoridades religiosas o en las Escrituras.³⁷ En esto se diferencian de la oleada de

activismo católico que, a menudo con una inspiración abiertamente católica y cristiana, modificó las Constituciones estatales para definir el inicio de la vida humana en la concepción y cerrar el camino a cualquier cambio en las leyes sobre el aborto.³⁸

Al nivel federal también ha habido una intensa lucha por la Constitución, con varios intentos de reformar el artículo que define a México como un Estado laico, y que establece los términos de la separación Iglesia-Estado. Conservadores católicos, liderados por Federico Döring, representante del PAN, han presentado una reforma constitucional que reemplaza la libertad de conciencia por la libertad religiosa, en el entendido de que la segunda implica una mayor protección para las Iglesias que la primera.³⁹ En principio esta reforma le daría a los fieles el derecho a promover y defender objetivos religiosos en la vida pública. Sin embargo, al presentar y defender la propuesta en la plenaria del Congreso, Döring no utilizó argumentos religiosos, sino que defendió la reforma en términos de derechos humanos. El aniversario de la Revolución en 2011 se presentó como una ocasión memorable tanto para los esfuerzos católicos de eliminar el anticlericalismo constitucional como por los esfuerzos liberales de defender el Estado laico.⁴⁰ La visita del papa a México en 2012 también trajo de nuevo la discusión sobre la reforma al artículo de libertad religiosa como un “obsequio” a Benedicto XVI. El tema sigue siendo debatido en México.⁴¹

4. La influencia de la Iglesia en el PT brasileiro

En Brasil, como en otros países de la región, la Iglesia católica tiene un poder político importante. A pe-

sar del anticlericalismo de muchos de los fundadores de la república brasileira en 1889, y a pesar de la separación constitucional entre la Iglesia y el Estado, nunca ha habido una aplicación estricta del principio de secularidad. La jerarquía eclesiástica ha retenido acceso directo a espacios claves del Estado, o ha funcionado como un mediador importante en momentos de tensiones políticas. Además, la expansión dramática de las Iglesias evangélicas en las últimas tres décadas ha tenido un impacto importante en la política en la medida en que los pastores evangélicos y los fieles se han comprometido con la acción política a todo nivel. De hecho, la bancada evangélica es hoy uno de los grupos más poderosos del Congreso, y su alianza con políticos católicos ha consolidado una agenda conservadora cristiana más cercana a argumentos religiosos que en otros países. Además, es notable la influencia que tiene la Iglesia católica misma sobre el partido de gobierno, Partido de los Trabajadores (PT), a pesar de ser este de izquierda y del giro a la derecha de la Iglesia bajo los dos últimos papas.

Así, la importancia de la religión en el discurso político está también relacionada con la llegada al poder del PT en 2002. Si bien históricamente el PT ha defendido los derechos humanos, incluyendo la igualdad entre los hombres y mujeres, también ha tenido una alianza histórica con la izquierda de la Iglesia católica, alianza que se finca en la lucha contra la dictadura.⁴² No es extraño entonces que la administración del PT haya evitado de manera consistente el confrontar a las Iglesia católica tanto como a la ponderosa bancada evangélica. Incluso Brasil firmó su primer concordato bajo la administración del PT, y por medio de una ley extendió los privilegios que otorga el concordato a

todas las iglesias.⁴³ Esta posición ha tenido un impacto negativo directo sobre las políticas de derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, en enero de 2010 la Iglesia católica se opuso a que el III Plan Nacional de Derechos Humanos incluyera la descriminalización del aborto, así como derechos para parejas del mismo sexo y una prohibición del uso de símbolos religiosos en edificios públicos. Ante la protesta de la Iglesia, el gobierno de inmediato retiró las disposiciones en cuestión.⁴⁴

Otro ejemplo de este poder se dio en las elecciones de 2010, cuando el aborto apareció por primera vez como un tema central en la campaña presidencial brasileña. En por lo menos dos ocasiones Dilma Roussef, actual presidente de Brasil y candidata del PT, había dicho que consideraba que el aborto era una decisión privada tanto como un problema de salud pública, y que no debía ser un delito. Sin embargo, bajo la enorme presión de los obispos católicos conservadores y los pastores evangélicos, Roussef renunció a esta posición durante la campaña.⁴⁵ Ha sido coherente con esta renuncia como presidente. En 2012, en la ceremonia de posesión como ministra de la Mujer de la feminista Elinora Menicucci, Roussef dijo que esta dejaría de lado sus convicciones personales para atenerse a la línea del gobierno; en este mismo sentido, la nueva ministra, que es conocida por defender el aborto legal, tomó la posición del gobierno de Roussef, consistente en insistir que el aborto es un problema de salud pública, y dejar su reglamentación en manos del Congreso.⁴⁶

La deferencia del PT hacia la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas se puede interpretar como pragmatismo electoral, pero también es el resultado del

aumento de la movilización de los fieles, en especial a la sombra de las visitas papales a Brasil en 1997 y en 2007.⁴⁷ Desde 2007 ha habido también un aumento significativo de propuestas en contra de la legalización del aborto, incluyendo el controversial “statuto do nascituro” que le da derechos a los fetos y embriones.⁴⁸ Sus objetivos hacían eco a la campaña anual por el derecho a la vida, llamada de “fraternidad,” y promovida desde 2008 por la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños. Los materiales y eventos de la campaña se enfocan en atacar al aborto, a la investigación con células madre, a la reproducción asistida, y a la eutanasia.

Los argumentos de constitucionalismo católicos descritos en este artículo están también presentes, y creciendo, en Brasil. Un buen ejemplo es el caso contra la ley llamada de *Biosegurança*, que contempla la investigación con células madres. La ley fue demandada por el católico conservador Claudio Fonteles, primer fiscal general del gobierno del PT en 2002. Fonteles solicitó a la Suprema Corte Federal de Brasil que limitara la aplicación de la ley a los embriones que habían sido congelado por un periodo mayor a tres años antes de la adopción de la ley, o que efectivamente no podían generar vida.⁴⁹ La Corte Suprema Federal invitó a audiencias públicas para discutir el tema, y a muchos expertos a dar su opinión, incluyendo tanto a científicos reconocidos como a católicos conservadores. Uno de los testigos expertos fue Ives Gandra Martins, ligado al Opus Dei. Sin embargo, en la audiencia ni Fonteles ni Martins citaron autoridades religiosas o a las Escrituras.⁵⁰ Sus argumentos en cambio estuvieron contruidos en términos estrictamente constitucionales, fundamentando su oposición a la ley en

la presunta violación a los derechos a la vida y a la dignidad humana de una vida humana, que insisten empieza en la concepción. Para probarlo, aportaron declaraciones en ese sentido firmadas por científicos que hacían énfasis en la singularidad genética del cigoto, haciendo una analogía entre esta singularidad y la individualidad humana.⁵¹ La Corte, sin embargo, no aceptó la analogía, lo cual no obsta para que los abogados conservadores católicos lo intenten otra vez.

III. ¿QUÉ RELACIÓN TIENEN LOS ABOGADOS CONSERVADORES CON LA IGLESIA CATÓLICA?

La Iglesia católica, por una serie de coyunturas internas, está a la vanguardia de la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Su misma historia reciente, en la cual había apostado por la universalización de los derechos humanos, y la creación del sistema internacional de Naciones Unidas, le da credenciales para oponerse. Además, Karol Wojtyła, quien se nombrara como Juan Pablo II, y su sucesor, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), orientaron la acción política de la Iglesia a la oposición al cambio de costumbres y valores sexuales. Ambos lo han hecho desde un firme desarrollo teológico (ambos pontífices han sido alabados por su fortaleza intelectual y sus desarrollos en la doctrina católica). Sin embargo, es importante señalar que el activismo de la Iglesia en estos temas, que son a fin de cuentas políticos, no le queda fácil a la Iglesia contemporánea.

En la gran mayoría de los temas, la Iglesia católica contemporánea toma distancia de los debates de política nacional. No es cuestión de indiferencia moral:

a diferencia de la mayoría de las religiones no cristianas, y como las demás Iglesias cristianas, la Iglesia católica está interesada en evangelizar, tanto a través de la conversión de individuos a la religión católica como a través del cambio de las instituciones para que promuevan valores cristianos. Sin embargo, este impulso evangelizador a partir de la emergencia de los Estados seculares desde el siglo XIX ya no se extiende a los debates políticos.

Cuando a mediados del siglo XX la Iglesia católica aceptó la separación de la Iglesia y el Estado, hubo de renunciar a su aspiración de liderar las naciones en cuanto confesionales; es decir, naciones en las cuales la religión oficial era el catolicismo. Al renunciar a la promoción de la confesionalidad estatal, la Iglesia se circunscribió a crear para sí misma un espacio aparte del poder estatal, donde tiene una enorme independencia económica y de autogobierno, pero no se inmiscuye en las decisiones que considera, en cuanto políticas y económicas, privativa de la libertad de las personas. La gran excepción es el comportamiento sexual, y en especial la transformación de la moral sexual, que se inició también a mediados del siglo XX.

Esta posición frente a la sexualidad es difícil de comprender por fuera del contexto de la historia de la misma Iglesia católica. A mediados de siglo XX la Iglesia atravesó una crisis interna tanto por la presión social para aceptar los términos de los Estados, y las sociedades modernas, como por el deseo de muchas monjas y sacerdotes de vivir su fe de un modo diferente. La Conferencia Vaticano II generó una profunda transformación interna: fue allí donde se aceptó la separación Iglesia-Estado, donde se ordenó dar la misa en los idiomas vernáculos y no en latín, donde la Iglesia

se planteó más cercana a los feligreses, que se aceptó la posibilidad de alianzas ecuménicas, etcétera. Pero ahí también fracasaron propuestas más radicales al interior de las jerarquías, como la de terminar el celibato de los sacerdotes o de ordenar mujeres.

Por esa misma época surgió en América Latina un movimiento eclesial que replanteó el compromiso católico con la caridad. Sacerdotes y monjas radicales leyeron en las Escrituras lo que llamaron la “opción preferencial por los pobres”, y definieron el mandato del amor cristiano como un mandato para cambiar las estructuras sociales de manera que se pudiera aliviar el sufrimiento de los pobres. Esta “Teología de la liberación” produjo una generación de monjas y sacerdotes que asumieron costos personales enormes para dedicar sus vidas al sufrimiento de los pobres, viviendo con ellos y organizando lo que se conoció como “comunidades eclesiales de base.” Algunas de estas personas llegaron a integrar el análisis marxista de las sociedades capitalistas y a plantear una alianza con las guerrillas que pretendían radicalizar la lucha de clases y catalizar así una transformación profunda de las injusticias sociales.

Para los años ochenta, la Iglesia católica, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), entonces dirigida por el alemán Joseph Ratzinger, señaló los errores teológicos de la “Teología de la liberación”. Esta denuncia fue central para el desmonte del movimiento, pues la CDF es el órgano oficial que establece cuál es la interpretación ortodoxa de la doctrina católica, y que tiene el poder para expulsar a los que insistan en heterodoxias radicales. Sobre la Teología de la liberación, la CDF dijo que si bien la caridad católica era en efecto la expresión de una “opción

preferencial por los pobres”, la Iglesia no confundía esta opción y su deber de denunciar la injusticia, con un análisis marxista de las clases sociales, que a fin de cuentas abogaba por el uso de la violencia. El Vaticano expulsó a sus miembros que se habían unido a las guerrillas latinoamericanas, por usar la violencia.⁵² También silenció a muchos de los teólogos que la defendían en América Latina y otros lugares en el tercer mundo, y rechazó la posibilidad de que la Iglesia se involucrara en la transformación de las estructuras sociales de distribución de riquezas.

Es difícil señalar el desmonte de la Teología de la liberación sin señalar el surgimiento, en poder e influencia al interior de la Iglesia, de sociedades semi-secretas de fieles laicos, entre las cuales se destaca el Opus Dei.⁵³ El Opus Dei es una institución eclesial dirigida por clérigos, pero con una fuerte presencia de fieles ordinarios. Se concentra en la educación religiosa y en el acompañamiento de estos fieles en sus vidas familiares y laborales, a través tanto del apoyo directo a las parroquias como de sus propios centros, escuelas y universidades. Juan Pablo II le dio un gran honor a esta institución al nombrarla prelatura personal; es decir, darle independencia frente a las Iglesias nacionales y someterla solo a la jefatura del papa. Además, nombró a su fundador, el sacerdote español José Escrivá de Balaguer, santo. El Opus Dei es bien conocido en los países católicos por su influencia en sectores dirigentes de la sociedad, su alianza con políticos y causas conservadoras y de derecha, y su militancia política hecha en buena parte en privado a través de sus vínculos personales.

La cercanía del Vaticano con el Opus Dei, así como el rechazo a los elementos más radicales de la Teolo-

gía de la liberación y el consiguiente disciplinamiento de las órdenes religiosas más liberales, como los jesuitas, continuó durante el papado de Joseph Ratzinger como Benedicto XVI. Así, su primera encíclica fue precisamente sobre la caridad, *Deus Caritas Est* (2006); Y en ella hace una vez más énfasis en que el amor cristiano se expresa por la caridad, no por la acción política, en una clara referencia a su desmonte de la Teología de la liberación. El orden social justo, si bien es deseable, es responsabilidad de la política secular, y no de la Iglesia; esta debe concentrarse en las palabras para convencer, y no en la acción política.

Sin embargo, la Iglesia hace una excepción en el tema de la sexualidad moral, que tiene en las preocupaciones católicas el lugar que ocupaba la justicia social para los teólogos de la liberación. Si bien la Iglesia dice que los cambios en las estructuras sociales son temas de política, y que los fieles son libres de escoger uno u otro sistema, también dice que los cambios en la moralidad sexual son tan problemáticos que, junto con la eutanasia, es el único tema en el que hace un llamado directo a los fieles a promover cambios legislativos que defiendan las ideas católicas. La Iglesia incluso invita a los fieles a desobedecer las leyes que permiten el aborto, el matrimonio de parejas del mismo sexo, la investigación con células madres, y la eutanasia.⁵⁴

La preocupación del Vaticano por estos temas lo llevó a formar dos nuevas academias pontificias, además de apoyar la acción del Opus Dei. Las academias pontificias, como el Opus Dei, atraen a los feligreses a vincularse más con los temas y con las causas de la Iglesia en el mundo secular. Las academias son cuerpos honoríficos conformados por expertos académi-

cos para el estudio y difusión de ciertos temas importantes para la Iglesia. En 1994 Juan Pablo II fundó la Academia Pontificia para la Vida y la Academia Pontificia de Ciencias Sociales; ambas han sido activas en la resistencia a la expansión de los derechos sexuales y reproductivos.⁵⁵

Al mismo tiempo, la respuesta de los fieles a este llamado no ha sido solo la de una movilización política a partir de la fe (aunque también la ha habido). De forma más interesante y novedosa, el llamado al activismo se ha alineado con la relación cautelosa entre la Iglesia y las democracias liberales, como con el recurso a la argumentación apoyado en el reconocimiento católico del derecho natural. En este sentido, los católicos, o algunos católicos, se han preocupado por responder a la preocupación liberal de que la participación en política se haga de tal forma que los argumentos sean comprensibles para todos los ciudadanos, con independencia de la fe.⁵⁶ No quiere decir que la Iglesia como tal no resienta el imperativo de que los fieles mantengan su fe fuera de la argumentación política.⁵⁷ Pero sí hay evidencia de que la movilización religiosa se ha alejado de los argumentos de la Revelación y la fe para acercarse al uso de argumentos legales y constitucionales. En los siguientes apartes se analizan los principales argumentos en este sentido.

IV. ¿CUÁLES SON SUS ARGUMENTOS CONSTITUCIONALES Y QUÉ TENSIONES TIENEN SUS ARGUMENTOS CON LOS DEL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL?

1. Los derechos humanos consagran un orden moral objetivo y universal

Los memoriales, así como los libros y artículos de los abogados conservadores católicos descritos arriba, tienen una premisa básica: la existencia de un derecho natural reflejado en, pero no constituido por, los derechos humanos. Es un tipo particular de derecho natural, uno cuyo contenido se define por la virtud. Se trata de la versión de santo Tomás de Aquino del derecho natural, fundada en dos principios. El primero es que los seres humanos son creados por Dios de acuerdo con un plan divino; el segundo, que los seres humanos en cuanto humanos son, por lo menos en parte, un reflejo de Dios, y como tal, comparten sus cualidades, incluyendo la razón. En otras palabras, todas las vidas humanas tienen un propósito (el plan de Dios) y una naturaleza (el reflejo de su imagen.) El plan de Dios requiere que seamos virtuosos; nuestra naturaleza nos permite, a través de la razón, descifrar cómo. Para los católicos, Dios quería que los humanos conocieran su propósito y su naturaleza, y que al conocerlo tomaran las decisiones correctas. Por eso nos dio a todos razón, la cual, utilizada correctamente, lleva a la virtud independientemente de la fe. El derecho natural es precisamente ese aspecto de la virtud accesible a todos a través de la sola razón, sin necesidad de fe.⁵⁸

Esta, sin embargo, no es sino una versión del derecho natural, teoría central para la historia de las democracias liberales. En el liberalismo político el derecho natural no está necesariamente definido por la virtud, e incluso cuando es virtuoso, su virtud no viene del conocimiento racional de la voluntad de Dios. Por ejemplo, el concepto de Hobbes de derecho y ley natural refleja una concepción de la naturaleza humana egoísta y salvaje. Aún más importante es la propuesta de Kant de que los individuos sí pueden llegar a ser virtuosos por la razón, pero sin que ello implique el conocimiento de la voluntad y de los planes de Dios como en el catolicismo. Por lo general, los filósofos de la Ilustración no creían que los humanos pudieran llegar al conocimiento de verdades trascendentes, y rechazaban la definición de Aquino del derecho natural. Filósofos tan distintos como Burke y Bentham consideraban equivocadas las referencias a unos derechos naturales tanto en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa como en la Declaración Americana de Independencia. Bentham famosamente se refería a los derechos naturales como *"nonsense upon stilts;"* un sin sentido en zancos.

La Iglesia católica insiste sin embargo en su definición del derecho natural, definición anterior a la Ilustración, incluso después de haber aceptado en Concilio Vaticano II las implicaciones políticas de la Ilustración que se desprenden de una concepción distinta del derecho natural. Es decir, la definición del derecho natural ilustrado es la que está detrás de las teorías contractualistas que justifican los Estados modernos, es el derecho de Hobbes, Kant, Bentham, y no el de Aquino el que funda las democracias liberales.

Sin embargo, en el mundo católico, que resistió por siglos al liberalismo político, la filosofía de Aquino sigue siendo central a su concepción del mundo. Así, en el siglo XIX el neo escolasticismo, que se tomó en serio las definiciones medievales del mundo, propuso con Aquino que las múltiples manifestaciones materiales del mundo no niegan la verdad de la unidad del ser, o de la participación de cada individuo en el ser transcendental (otra forma de entender a Dios). En término del siglo XX, esto quiere decir que a pesar de que el conocimiento científico parece negar las verdades religiosas (como la evolución a la creación) es un conocimiento sobre las múltiples variaciones en la forma de vida, y como tal no niegan la verdad esencial de la creación.⁵⁹ En esta visión, la ciencia conoce la existencia del mundo, y la religión conoce su esencia, que es más real que la existencia.

Así, el neoescolasticismo del siglo XIX, y su lectura tomística, prepara a la Iglesia para enfrentar la modernidad, aceptando las verdades científicas sin renunciar a su propia verdad moral universal. La existencia de esta verdad moral universal es la que se ve reflejada para los católicos en el derecho natural, y este a su vez en los derechos humanos y constitucionales. Para los fieles, estos derechos se predicán *de la esencia* de la humanidad (y por lo tanto son eternos y universales) a pesar de las variaciones históricas y políticas dadas por su existencia en el tiempo. Y si hay una sola verdad transcendente, universal, y eternal, entonces debe estar reflejada en las interpretaciones correctas de los derechos.

El derecho natural católico sigue vigente en la academia legal. Recientemente ha sido promovido con especial éxito por Robert George en los Estados Uni-

dos y Javier Hervada en España.⁶⁰ También, es muy importante en este sentido el filósofo John Finnis, profesor de jurisprudencia. Además, hay figuras emergentes, como Christopher McCrudden, menos conservador que los anteriores.⁶¹ Asimismo, el llamado al derecho natural no cae en un vacío teológico, sino que hace eco a uno de los documentos cardinales del catolicismo contemporáneo: la encíclica *Evangelium Vitae*, escrita por Juan Pablo II en 1995: en ella se explica una vez más cómo la razón humana universal puede discernir la existencia de leyes objetivas y universales.⁶²

Los teóricos del liberalismo político, en su mayoría de naciones con una cultura protestante, no han sabido responder a la convicción católica de la existencia de un orden moral universal conocible por la razón. Así sucede tanto en Rawls como en Habermas, por señalar quizá los dos filósofos liberales que más han definido la forma como la cultura occidental ha enfrentado la presencia de la religión en la vida pública. Para los dos, la cuestión se centra en la presencia de argumentos religiosos en los debates públicos -argumentos que definen como irracionales-. Así, incluso Rawls, cuya posición es más dura frente a la religión, acepta los argumentos religiosos que se hacen dentro de los parámetros de la razón, y estos son precisamente los argumentos que los católicos están dispuestos a hacer, con la íntima convicción de que la razón que no lleva a las conclusiones que ellos tienen de antemano no es un uso “correcto” de la razón.

Sin embargo, la raíz de las divergencias entre un constitucionalismo católico y un constitucionalismo que llamaré liberal, en un sentido amplio, no recae en el problema manido del uso de argumentos reli-

gioso en el ámbito político. En cambio, se trata de un debate sobre la existencia o no de un orden moral universal. De hecho, el constitucionalismo católico insiste en que argumenta por la razón, y en su versión más poderosa no utiliza argumentos de autoridad religiosa. Sin embargo, el decir que se argumenta por la mera razón no supera lo difícil que es para la cultura constitucional contemporánea aceptar la idea de la existencia de un orden moral objetivo implícita en su definición misma de la razón.

Sin duda hay muchas ocasiones en que el discurso político occidental, en especial el de los derechos humanos, es universalista, y pareciera hacer referencia a un orden moral objetivo: el de los derechos humanos. Sin embargo, estas afirmaciones son paradójicas si se les compara con la aceptación también generalizada de que los derechos humanos dependen de unos documentos y de unos momentos históricos, y de unos contextos políticos concretos y contemporáneos. En contraste, el derecho natural católico no depende de la historia, no toma en consideración los contextos políticos, y no tiene las contradicciones y vacilaciones que tienen los discursos legales de derechos humanos sobre el universalismo. En cambio, el derecho natural católico hace abiertamente un llamado a una verdad superior, e insiste en que para comprenderla no hace falta la fe, porque la razón, usada correctamente, es suficiente.

Así, a pesar de la afirmación de que la razón basta, persiste, sin embargo, la autoridad de la Iglesia, y esta conserva el rasero para definir cuándo se llega a una comprensión “correcta” de la verdad, a un uso “correcto” de la razón. Su acercamiento al debate político conserva la arrogancia de quien se sabe poseedor

de la verdad revelada. En este sentido, es un acercamiento anti democrático al debate público, en el cual se acepta el debate racional, pero no la posibilidad de ser convencido por el otro. En cuanto tal tiene una tensión difícil de resolver con la convicción fundacional del constitucionalismo de conocer apenas las verdades, necesariamente contingentes, que resultan de los consensos inestables producto de un debate democrático en permanente evolución.

2. La libertad religiosa como derecho humano prima sobre otros derechos

El problema de la libertad religiosa está en el centro de la participación en política de los fieles en cuanto tales. En el caso de la Iglesia católica, el llamado a una presencia fuerte de los fieles en ciertos temas políticos se finca en su definición de la libertad religiosa, y debe ser comprendido a la luz de su rechazo histórico a la separación de Iglesia y Estado. El Vaticano mismo no reconoce plenamente a los Estados seculares sino hasta bien entrado el siglo XIX, y solo entonces renuncia su defensa de los Estados confesionales. Al interior de la Iglesia misma muchos se han opuesto a la separación Iglesia-Estado argumentando que el catolicismo es la manifestación de la verdad de Dios en la tierra y la única religión que expresa plenamente el orden moral objetivo. Así, al interior del catolicismo muchos han considerado que la renuncia de la Iglesia de guiar los destinos de las naciones es una negación de la naturaleza objetiva de su conocimiento sobre la moral: es decir una forma de indiferentismo moral, y además implica aceptar que hay varias verdades, lo cual consiste en caer en el error del relativismo moral.⁶³

En el Concilio Vaticano II, sin embargo, la Iglesia encontró la forma de conciliar su aceptación de los Estados seculares y su convicción de su propia superioridad moral, vinculando su propia definición de derecho natural con las instituciones emergentes del derecho internacional de los derechos humanos.⁶⁴ Los promotores del giro al interior de la Iglesia argumentaban que considerando que la fe y la razón llevaban ambas al mismo conocimiento del orden moral objetivo, la incorporación de los derechos humanos en las acciones y en los procedimientos estatales podrían llevar a los estados seculares a una moralidad que no tenía que ser exclusivamente católica.⁶⁵ También, insistieron en que el Estado secular podía garantizarle a la Iglesia su independencia basada en la libertad religiosa más allá de lo que históricamente habían hecho los Estados confesionales.⁶⁶

Este segundo argumento quiere decir que la aceptación del Estado secular dependía en buena parte de la existencia de una concepción generosa de la libertad religiosa, incluyendo el derecho a evangelizar y educar, el derecho al culto, el derecho a darse sus propias reglas y autoridades, el derecho a formar asociaciones de todo tipo, el derecho a tener propiedad privada y usarla como decida la Iglesia.⁶⁷ En otras palabras, implica la separación de la Iglesia y el Estado, pero fundada en la existencia de una Iglesia fuerte y libre, e insiste en que esta libertad se basa en el derecho natural y no en las normas positivas.

Otra manifestación de la Iglesia fuerte es la extensión de la libertad de conciencia o de religión, para que incluya el derecho de los individuos y de las instituciones católicas a rehusar prestar servicios o incluso información relacionados con el aborto. Se formuló

por primera vez para los profesionales de la salud como el derecho de las enfermeras y de los médicos católicos para no practicar abortos, y se ha extendido al derecho de cualquier persona en los servicios de salud y de educación, de brindar cualquier servicio relacionado y cualquier información que pueda facilitar un aborto. Incluso se ha hablado del derecho a la objeción de conciencia no solo para los individuos, sino también para las instituciones y para los jueces y otros funcionarios públicos.⁶⁸

El modelo de separación Iglesia-Estado del Concilio Vaticano II tiene una particularidad adicional: mientras que la Iglesia como institución, con sus jerarquías y sus leyes, acepta estar separada de las jerarquías y de las leyes del Estado, lo mismo no se predica de los fieles. Los fieles son llamados a santificar al Estado por sus acciones, por su presencia y por su participación, como una forma de materializar el orden moral objetivo en el Estado.⁶⁹ Esto es especialmente cierto en el Opus Dei, cuyo objetivo principal es santificar la vida del trabajo y la familia. Así, la tensión entre la independencia del orden temporal y la santificación de la vida política no se resuelve fácilmente con la previsión de “dar al César lo que es del César”.⁷⁰ De hecho, los católicos están llamados a participar en la vida política, pero con un compromiso mayor con Dios que con el Estado, e incluso a desobedecer las leyes que van contra su conciencia.⁷¹

Esta interpretación de la libertad religiosa explica la defensa de la objeción de conciencia que hacen los abogados católicos en diferentes jurisdicciones. La objeción de conciencia es la que permite que, por ejemplo, tanto médicos y enfermeras particulares como los servicios católicos en general, puedan ne-

garse a practicar un aborto, brindar anticonceptivos o contratar personas homosexuales. También, significa que los profesores y los colegios católicos puedan negarse a dictar educación sexual o a contratar profesores homosexuales, y que los jueces católicos no puedan ser obligados por la ley a decidir en contra de su propia conciencia; por ejemplo, absolviendo a una mujer del delito de aborto, porque cae en alguna de las excepciones legales.

Así, el derecho a la libertad religiosa persistentemente triunfa por encima de otras protecciones y derechos constitucionales, incluso de valores tan importantes como la igualdad, que quedan reducidos a derechos subsidiarios a la libertad religiosa. Esta concepción del derecho de libertad religiosa, sin embargo, no es adoptada fácilmente por el constitucionalismo liberal, cuya técnica fundamental consiste en equilibrar las libertades individuales, incluyendo la libertad religiosa, con otros bienes colectivos e individuales. Es decir, que en el constitucionalismo liberal, si bien la libertad religiosa es importante, no es el derecho más importante, por lo que en caso de una controversia se deben ponderar los derechos en conflicto para llegar a soluciones justas, ponderación que no es fácilmente aceptada por los razonamientos del constitucionalismo católico.

3. La vida se define como esencia, no como existencia

El constitucionalismo católico propone un concepto particular del derecho a la vida, en el cual la vida humana es una esencia independiente tanto de su forma material como de sus capacidades físicas y funciones cerebrales. Como se mencionó arriba, para

el neoescolasticismo la esencia es la realidad, aún más que la contingente existencia. Por lo tanto, una vez que la vida humana está presente, su forma es irrelevante para su plena presencia, ya que esta radica en su esencia de ser humano. Cuando se aplica a la reproducción humana, esta doctrina se materializa en la frase “la vida empieza en la concepción”, por la cual se quiere decir la fertilización del huevo, antes incluso de la anidación en el útero. Esto significa que la humanidad está igualmente presente en un cigoto que en un ser humano formado, porque desde el punto de vista de quienes defienden esta definición, un huevo humano fertilizado *es una persona*, con plenos derechos legales y constitucionales.

Esta definición de vida genera una nueva área de tensión con el constitucionalismo liberal. Tanto este como en general los sistemas legales modernos definen la vida humana en términos del cuerpo humano con capacidades humanas y funciones, que son el fundamento de la autonomía individual, y que permiten las decisiones individuales que le dan sentido a la vida y a los derechos. Por lo general, la actividad cerebral es la que define la vida, y su cese significa la muerte, incluso si algunos órganos se pueden mantener funcionando para efectos, por ejemplo, de su donación para trasplantes. Pero no se trata solo de una definición material: el derecho a la vida es más amplio que la mera vida biológica, e incluye el derecho a las circunstancias materiales que permiten a los individuos tener una vida digna y tomar decisiones autónomas sobre cómo se quiere vivir. Y este segundo punto también está en conflicto con un tema contencioso para el catolicismo, que es el suicidio asistido y la eutanasia.

En el catolicismo la vida humana conlleva no solo el derecho a existir, con independencia de las condiciones de existencia, sino además *el deber de existir*. Este deber no se suspende ni siquiera en las circunstancias de prolongada agonía que resultan de la enfermedad, o en la nuda existencia del feto anacefálico. Lo que está implícito en esta definición de vida es la voluntad divina de que una vida exista o no. Esta referencia implícita a la voluntad de Dios le da al constitucionalismo católico una dimensión trascendental, que funda su concepción de la vida en una verdad que no es accesible a la confirmación empírica ni es definida por consenso político.

Las implicaciones de esta definición católica de la vida fundamentan la prohibición de la eutanasia, el suicidio asistido, la anticoncepción de emergencia, el aborto, la fertilización *in vitro* y la investigación con células madre. En los primeros dos casos, eutanasia y suicidio asistido, el aceptarlo va contra la prescripción del deber de vivir. Y en los demás casos, la destrucción de óvulos fertilizados se equipara a la destrucción de vidas de personas humanas. En ambos casos los argumentos de que hay unas condiciones materiales necesarias para la vida (la materialidad del cuerpo o las circunstancias que permitan un mínimo de dignidad) se desestiman porque la vida es una esencia, no una existencia.

En cualquiera de los casos citados, además los argumentos de la autonomía y de la libertad del individuo, por ejemplo, para escoger la propia muerte en circunstancias de intenso dolor, no convencen a los católicos. Para ellos, la autonomía y la libertad solo se entienden en relación con la aspiración a la virtud, por lo cual una persona no puede escoger libremente

no ser virtuosa porque precisamente esto no sería una verdadera libertad. Es decir, no ser virtuoso no está disponible a la definición de ser libre. Cuando este argumento se sale de su contexto religioso, convierte a la virtud en el límite de la libertad y define a la libertad y a la autonomía en términos morales, de manera que el deber de ser virtuoso y preservar la vida — propia y ajena— no contempla excepciones ni siquiera por vivir en intenso dolor. Esta definición, por supuesto, entra en tensión con una tradición constitucional liberal, que por lo general defina la autonomía como la voluntad de hacer lo que se quiera siempre que no le haga daño a terceros de forma injusta.

4. La ley reconoce y defiende la familia como nuclear y heterosexual por naturaleza

Al posesionarse como papa en 1978, Karol Wojtyła, quien tomó el nombre de Juan Pablo II, tuvo una preocupación especial por el estatus de la sexualidad en la enseñanza católica. Su propuesta teológica, presentada en una serie de conferencias conocidas como “la teología del cuerpo”, se basó en la tradición católica que le da importancia al cuerpo y a su sexo. Esta tradición surge en los primeros siglos de la cristiandad, cuando en esta, como en el Mediterráneo en general, los intelectuales se preguntaban por la humanidad de las mujeres. Después de mucho debate, la Iglesia temprana se pronunció en contra de las ideas religiosas que identificaban a la materia, y las mujeres, con el mal, y los debates internos sobre la igualdad de hombres y mujeres pasaron a apelar a las convenciones culturales para insistir en la obediencia que las mujeres debían a sus esposos. Sin embargo, reproducían

la esperanza igualitaria del cristianismo a través de la insistencia, igualmente intensa, en la posibilidad de la salvación femenina. La ortodoxia católica fue formulada por primera vez por san Agustín, con una posición progresista para la época, que insistía en la igualdad salvacional, pero señalaba la desigualdad en este mundo como consecuencia del pecado original (“tu deseo será para tu marido, y él te dominará” Génesis 3:16).

El papado moderno, después de la contra reforma del siglo XVI, se pronunció poco sobre los temas de la sexualidad femenina hasta Juan Pablo II.

La propuesta de Juan Pablo II retomó ideas ortodoxas sobre las diferencias sexuales y las aplicó a problemas contemporáneos, en especial a los cambios en las costumbres sexuales y morales. Fue el primer papa de la Iglesia moderna en escribir sobre la naturaleza humana, la *Mulieris Dignitatem* de 1988.⁷² Luego en *Evangelium Vitae* (1995) justo después de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo en El Cairo, Juan Pablo II convirtió sus ideas sobre la naturaleza femenina en un llamado para un “nuevo feminismo”, un feminismo católico basado en la diferencia natural entre hombres y mujeres definida como “complementareidad”.⁷³ El “nuevo feminismo” es parte de la promoción por parte de la Iglesia de “la cultura de la vida”, lo cual quiere decir que es un feminismo que se opone a la dominación masculina, pero que al mismo tiempo *defiende los roles de género tradicionales*, en especial la devoción a la maternidad, y por supuesto se opone al aborto.

La virtud católica inscrita en los derechos constitucionales también limita la posibilidad de brindar protección legal a la sexualidad no reproductiva. La de-

finición de los derechos como expresión del derecho natural, la definición del derecho natural como la voluntad de Dios, producen una concepción de los derechos como promotores de la virtud. Cuando se trata del sexo, la cuestión es: ¿qué tipo de sexo es virtuoso? Para la Iglesia católica, solo hay un tipo de sexo conforme a la virtud: el sexo con intención reproductiva entre un hombre y una mujer y dentro de la institución del matrimonio.⁷⁴ Este es el único tipo de sexo que es el resultado de una orden divina (“reproducid y multiplicaos”), y como tal parte del plan de Dios para los hombres.⁷⁵ Otras formas de sexualidad, sin embargo, como la relación sexual sin sexo vaginal, las relaciones entre parejas del mismo sexo, el sexo extramarital, no lo son, y por lo tanto los derechos no pueden proteger aquello que contradice al derecho natural, definido como la expresión de la voluntad divina. No son tampoco expresiones legítimas de libertad porque no son virtuosas; tampoco lo es el control de la natalidad (Dios quiere que nos reproduzcamos) ni la reproducción asistida (pero solo a través del sexo vaginal).

Estas definiciones católicas del sexo virtuoso se fundan además en una comprensión teológica de la diferencia sexual. Para la doctrina católica, los hombres y las mujeres son seres esencialmente distintos, y sus diferencias naturales giran en torno a la singularidad femenina. A partir de Juan Pablo II, la Iglesia se ha preocupado en definir la naturaleza femenina como una de entrega, sin definir la esencia masculina de forma explícita. El propósito de la vida de las mujeres, su dignidad misma, radica en la existencia “para el otro”.⁷⁶ Esto no se puede confundir con la dominación masculina, que es el resultado del pecado original, y

no de la voluntad de Dios. Antes del pecado, el hombre y la mujer existían en plena reciprocidad, ya que cada cual existía para el otro. Pero la consecuencia del pecado fue diferente para cada sexo, y en el caso femenino incluyó el dominio masculino. Como consecuencia, la redención del pecado para las mujeres tiene una conexión profunda con la maternidad y la vida familiar, en las cuales la mujer desarrolla la virtud a través del servicio y del sacrificio.⁷⁷ Así, el papel tradicional femenino occidental de madre y esposa es parte de la búsqueda de la salvación del pecado y la vida eterna.⁷⁸ Es por ello que tantos documentos del Vaticano insisten de forma sistemática en que el feminismo entiende mal la naturaleza de la diferencia sexual.⁷⁹ Para la Iglesia, la diferencia no es cultural ni contingente, sino parte de la narrativa salvacional.⁸⁰

La diferencia sexual es importante para la economía salvacional más allá de la redención del pecado original a través de la virtud femenina. En la teología católica, la unión sexual es una metáfora para la productividad del amor de Dios.⁸¹ El amor sexual entre los seres humanos (el esposo y la esposa, el amado y la amada de El Cantar de los Cantares en la Biblia) refleja las relaciones (jerárquicas) entre Dios (masculino en este papel) y la Iglesia (femenino); entre Jesús (masculino) y el místico (femenino en espíritu incluso cuando es un hombre). Estas se describen como relaciones de un amor profundo, en el cual el amor es en esencia dador de vida, tanto en términos literales como en términos metafóricos de la vida eterna.

La importancia metafórica de la relación sexual genera un profundo rechazo tanto de la relación homosexual como de las relaciones sexuales extramaritales, el divorcio, el control de natalidad y la reproducción

asistida, ya que todas estas tuvieron la centralidad de la productividad del sexo heterosexual como metáfora del amor divino. También explica por qué para el catolicismo el deseo sexual homosexual es una inclinación al mal que nunca puede ser “natural”.⁸²

No es de extrañarse entonces que la Iglesia católica haya indicado que los fieles deben oponerse activamente a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo y del aborto.⁸³ Una vez más, se presenta una tensión entre las definiciones del constitucionalismo liberal, y las del constitucionalismo católico. El constitucionalismo católico considera la igualdad entre hombres y mujeres como un principio básico, y define el límite de la libertad de acción no como la virtud, sino como el daño ilegítimo a otra persona. Aún así, los retos a la igualdad que presenta el constitucionalismo católico encuentran un aliado en la indiferencia histórica del liberalismo al dominio masculino y a la heteronormatividad. En general, el compromiso con la igualdad y la autonomía en las democracias liberales ha sido nominal, y es muy reciente la conciencia de la contradicción entre los principios y la realidad. Irónicamente, parece que esta defensa tardía e insuficiente de la igualdad y la autonomía es la que ha provocado las nuevas formas de activismo político aquí descritas.

V. CONCLUSIONES

Los últimos años han mostrado una expansión de las iniciativas católicas para enmarcar la interpretación y aplicación de los derechos humanos dentro de sus compromisos con la defensa de la vida en el embarazo y la defensa de la familia tradicional. Estas iniciativas comparten argumentos a través de diferentes jurisdicciones y culturas constitucionales, y no utilizan referencias religiosas. Sin embargo, conllevan una definición implícita de la razón como equivalente de la fe en su capacidad para revelar un orden moral objetivo.

Sin embargo, la existencia de un orden moral objetivo no está implícita en el constitucionalismo contemporáneo. Este, si bien cree en la razón, no cree que esta revele un orden moral objetivo idéntico al propuesto por la doctrina católica. En cambio, cree que la razón puede fundamentar el orden social imaginado por Constituciones que son producto de un momento histórico y un consenso político. Así, incluso la virtud cuando es propuesta por las Constituciones es una virtud contingente, distinta a la virtud perfeccionista del catolicismo. Por eso, la vara para medir la virtud en las Constituciones liberales es “no hacer daño a terceros”, y no, como en el derecho natural, la expresión de un orden moral objetivo que busca la perfección humana.

Por lo tanto, el tema del orden moral objetivo, y si este existe o no, es la base de la tensión entre la interpretación constitucional propuesta por los abogados católicos, y la del constitucionalismo liberal dominante. Porque aun cuando los abogados cató-

licos hablan de instituciones legales bien conocidas —justicia, democracia, vida, igualdad— los definen en términos filosóficos medievales de “esencia” y “sustancia” ajenos a la tradición liberal. Es decir, para los abogados católicos conservadores, la justicia, la democracia, la vida y la igualdad tienen una esencia metafísica, independiente de los consensos políticos y de los momentos históricos. En cambio, el constitucionalismo contemporáneo tiende a definir estos mismos términos como manifestaciones históricas concretas y contingentes.⁸⁴ Y si bien en muchos casos puede haber acuerdos poco problemáticos entre ambas posiciones— por ejemplo, en la defensa de las condiciones para una vida digna— las tensiones surgen en los temas descritos en este artículo, en especial en la definición de la vida presente en el huevo fertilizado como esencia y no como existencia.

Por volver al caso contra Costa Rica ante la Corte Interamericana, la existencia de una persona humana en el embrión que se produce *in vitro* es un argumento que si bien es racional, requiere una razón transcendental. Lo único que permite afirmar que allí hay una persona humana porque está presente el inicio del proceso de la vida es la creencia de que la vida humana es una esencia, y que una vez que se da el inicio del proceso está presente la esencia. Sin embargo, la argumentación por esencias es ajena a la razón moderna más allá del ejercicio filosófico de ordenar al mundo en categorías. En otras palabras, comprender al mundo material a partir de la afirmación de la existencia de unas esencias trascendentales puede ser racional, pero esta no es la razón de las Constituciones y de las leyes, fincadas en consensos políticos y en las contingencias históricas.

Además de las referencias implícitas a una realidad metafísica, un segundo problema constitucional enfrentado por los abogados católicos es el del poder de la Iglesia católica como institución y de las muchas protecciones a su independencia. Esta concepción de la separación Iglesia-Estado está basada en una definición de la libertad religiosa que difícilmente se puede balancear con otros derechos. Solo así se da la posibilidad de una objeción de conciencia que no se modera frente a otros derechos, como el derecho a la no discriminación, por ejemplo. Pero además es una separación que no se compadece del enorme poder económico y político de la Iglesia católica en países donde es la religión mayoritaria y han sido Estados confesionales. Esto presenta nuevos retos para la labor constitucional de la protección de las minorías, en especial cuando se trata de minorías discriminadas por la doctrina católica, como las personas con orientación sexual homosexual, pero en ciertos temas también las mujeres. ¿Cómo proteger a las minorías en estas circunstancias? ¿Cómo ponerle límites a una institución tan ponderosa y rica? La solución de los abogados católicos, que se respete la autonomía de la Iglesia, puede no ser siempre coherente con los valores del constitucionalismo liberal.

De hecho, la posición de la Iglesia frente a las mujeres y frente a las personas homosexuales puede ser problemática más allá del reto de la independencia de las instituciones eclesiales, lo cual señalaría un tercer problema de fondo. Cada vez más el constitucionalismo liberal defiende firmemente la no discriminación por sexo y la orientación sexual. Si históricamente aquel ha sido por lo general indiferente a la discriminación contra las mujeres y los ho-

mosexuales, esto ha cambiado dramáticamente en las últimas dos décadas en toda la región, al amparo de la expansión del discurso de los derechos humanos. En contraste, el constitucionalismo de los abogados católicos defiende una concepción de la familia en la cual se honra a las mujeres solo cuando asumen un papel tradicional de entrega y servicio, y además se excluye a las parejas homosexuales de la definición de familia. En ambos casos la interpretación católica de los derechos somete la autonomía individual a la idea católica de la virtud: los comportamientos individuales, si no son virtuosos, no están protegidos por la ley aunque no le hagan daño a nadie más.

¿Encontrarán los argumentos católicos hogar en las democracias liberales americanas? Visto desde un punto de vista amplio, las interpretaciones católicas son parte de la tradición constitucional suramericana, por lo general bastante conservadora, e incluso tomista en su argumentación. Lo novedoso es el constitucionalismo liberal, y su defensa de la igualdad y de los derechos sexuales y reproductivos. Esta defensa ha sido tan dinámica que ha llevado al catolicismo a aceptar el reto de argumentar sin referencia a la fe. Sin embargo, sus argumentos se sostienen en la existencia de un orden moral universal, un orden trascendente e independiente de los consensos políticos y del contexto histórico, y que, en últimas, depende de la existencia de un Dios cristiano, petición de principio para el liberalismo constitucional.

La pregunta que queda abierta es si esta petición de principio, la de la existencia de un orden moral objetivo garantizado por la existencia de Dios, afecta la argumentación católica, o si se podría llegar a las mismas conclusiones con argumentos que no requie-

ran una fundamentación trascendente. Como se ha señalado en este texto, el problema para argumentar que sí es posible para los abogados católicos convencer por la mera razón es la tensión sustantiva entre los fines de la argumentación de los abogados católicos (la criminalización del aborto, la exclusión de las parejas del mismo sexo del matrimonio, etcétera) y la defensa de la igualdad de sexos y de orientación sexual. Por ejemplo, en términos del aborto, por lo general las cortes constitucionales han encontrado la necesidad de ponderar el derecho de las mujeres a la autonomía frente al interés social en preservar el embarazo, mientras que los abogados católicos niegan que la autonomía femenina esté en cuestión. Este problema sustantivo se agrava con un problema procedimental: por lo general, el constitucionalismo liberal se resiste a la argumentación a partir de verdades morales absolutas, y en cambio busca ponderar consideraciones e intereses opuestos, ponderación que las posiciones católicas no permiten, por lo menos no sin mucha dificultad.

Por otra parte, es importante anotar que la integridad lógica de los argumentos no es siempre parte de los criterios de decisiones de cortes y legislaturas. No es seguro que la falta de consistencia entre los marcos lógicos de los compromisos liberales y los marcos lógicos de la fe lleve a las cortes y a los legisladores a rechazar las pretensiones argumentadas por los abogados católicos. De hecho, se trata de un tema profundamente político, en el que tiene una enorme influencia la capacidad de movilización. Y a fin de cuentas lo que suceda en los años por venir será el resultado del enfrentamiento político, de la capacidad de movilización, y de la capacidad de llegar a compromisos o no entre ambos bandos en disputa.

¹ Caso N.12361 Gretel Artavia Murillo y otros (*Fecundación in vitro*) contra Costa Rica, Corte Interamericana de Derechos Humanos.

² Sentencia 2000-02306, Costa Rica, Corte Suprema de Justicia, Sala IV Constitucional.

³ Caso N.2141 *Baby Boy contra Estados Unidos*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Resolución N.23/81 de 6 de marzo de 1981.

⁴ Lemaitre Ripoll, Julieta, "Anticlericales de nuevo: la Iglesia católica como un actor ilegítimo en sexualidad y reproducción en América Latina", *Derecho y Sexualidades*, Buenos Aires, Lourdes Peroni Librería, 2010.

⁵ Huaco, Marco A., "Los dilemas de la aplicación del principio de laicidad en Iberoamérica", en Liendo, George et al. (comps.), *Fomentando el conocimiento de las libertades laicas*, Lima, Red Iberoamericana por las Libertades Laicas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Libertades Laicas-Perú, 2008.

⁶ Para una descripción de esta movilización enfocada en la presencia de la ONG Human Life International en México y Perú, véase respectivamente González Ruiz, Edgar, *Cruces y sombras, perfiles del conservadurismo en América Latina*, México, 2005, y Mújica, Jaris, *Economía política del cuerpo: La reestructuración de los grupos conservadores y el bio-poder*, Lima, Promsex, 2007.

⁷ Kirkpatrick, David, "The Conservative Christian Big Thinker", *New York Times*, 20 de diciembre de 2009, en <http://www.nytimes.com/2009/12/20/magazine/20george-t.html>

⁸ Sin embargo, Ryan no adoptó del todo la posición de la Iglesia frente al aborto, como tampoco lo hizo el vicepresidente Joe Biden, también católico. Véase Peppard, Michael, "Paul Ryan Catholic Dissident", *New York Times*, 15 de octubre de 2012.

⁹ Para la participación de los Estados Unidos en el Concilio Vaticano II y el catolicismo en los Estados Unidos véase Courtney Murray, John y Bughardt, Walter J., *We hold these truths: Catholic Reflections on the American on the American Proposition*, Nueva York, Rowman y Littlefield, 2005. Para la participación de los católicos en la derecha cristiana global véase Buss, Doris y Herman, Didi, *Globalizing Family Values the Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003. Para la presencia de la derecha cristiana global en América Latina, véase Mújica, Jaris, *op. cit.*; Blancarte, Roberto, "El porqué de un Estado laico", en Liendo, George et al. (comps.), *op. cit.*

¹⁰ La Declaración de Manhattan (2009), en <http://www.manhattydeclaration.org/the-declaration/read.aspx>

¹¹ Para un análisis detallado de sus argumentos véase Bamforth, Nicholas y Richards, David A. J., *Patriarchal Religion, Sexuality and Gender: A Critique of the New Natural Law*, U. K., Cambridge University Press, 2007.

¹² George, Robert P. et al., *Brief of Amicus Curiae in Support of Reversal and the Intervening Defendants-Appellants*, núm. 10-16696, Case: 10-16696, 09/24/2010, Page: 1 de 35, ID: 7487115 DktEntry: 58-1, en <http://www.ca9.uscourts.gov/datastore/general/2010/10/25/amicus12.pdf> Véase también George, Robert P. et al. (2010), "What is Marriage?", 34 *Harv. J. L. & Pub. Pol'y* 245 (invierno 2010). Para un debate sobre el matrimonio gay con Kenji Yoshino véase Yoshino, Kenji, "The Best Argument Against Gay Marriage y Why it Fails", en *SLATE*, 13 de diciembre de 2010, en www.slate.com/id/2277781/.

¹³ George et al., *op. cit.*, p. 247.

¹⁴ Para un debate sobre la vitalidad de la influencia religiosa en la academia legal, véase Skeel, David A., "The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship", 57 *Emory L.J.* 1471 (2008), y Caudill, David S., "On the Rhetorical Invention of a Failed Project: A Critical Response to Skeel's Assessment of Christian Legal Scholarship", 40 *Seton Hall Law Review* 971 (2010).

¹⁵ Sobre la presencia del cristianismo en la Corte Suprema de Estados Unidos, véase Shulman, Alex, "Kulturkampf y Spite the Rehnquist Court y American Theoc conservatism", 22 *Law y Literature* 48 (primavera 2010). Sobre la discriminación a los católicos véase McKinley Brennan, Patrick, *Are Catholics Unreliable from a Democratic point of view?*, Villanova University School of Law School, Law Working Paper Series, Paper 150 (2010.)

¹⁶ Siegel, Reva, "Dignity and the Politics of Protection: Abortion Restrictions Under Casey/Carhart," 117 *Yale L. J.* 1694-1800 (2008) y Siegel, Reva "The Right's Reasons: Constitutional Conflict y the Spread of Woman-Protective Antiabortion Argument", 57 *Duke L. J.* 1641 (2008.)

¹⁷ Esher, Neil, "Spotted History Aside Opus Dei Forges Close Campus Presence", *The Daily Princetonian*, 22 de marzo de 2005.

¹⁸ Ordóñez, Alejandro, *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2003.

¹⁹ Sentencia 355 de 2006, Colombia, Corte Constitucional. Procuraduría General de la Nación, *Informe de Vigilancia de la Sentencia 355-06*, Colombia, 15 de agosto de 2010. Véase también Sentencia T-627, Colombia, Corte Constitucional, 10 de agosto de 2012, donde la Corte le ordena a la Procuraduría retractarse de esta y otras posiciones.

²⁰ Colombia, Procuraduría General de la Nación, Concepto ante la Corte Constitucional 4876 de 2010 y Concepto ante la Corte Constitucional 5110 de 2011.

²¹ *El tiempo.com*, "Procurador instruye a funcionarios a que respeten el derecho de los médicos de oponerse al aborto", 14 de mayo de 2009. *El tiempo.com*, "Exige vigilar si se está respetando el derecho a la objeción de conciencia; Procurador pide más vías de control para la práctica del aborto", 15 de mayo de 2009.

²² En 2001 el demandante, Carlos Humberto Gómez, había instaurado sin éxito una demanda de inconstitucionalidad contra el artículo del Código Penal que permitía al juez suspender la sentencia por aborto. Véase Sentencia C-647 de 2001, Colombia, Corte Constitucional.

²³ Colombia, Consejo de Estado, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sección Primera, 5 de junio de 2008, Radicación núm. 11001 0324 000 2002 00251 01.

²⁴ Decreto 444 de 2006, Colombia, Ministerio de la Protección Social.

²⁵ Auto provisional ordenando la suspensión del Decreto 44 de 2006, Colombia, Consejo de Estado, 15 de octubre de 2009, expediente 2008 00256 00.

²⁶ Informe de vigilancia de la sentencia 355-06, Colombia, Procuraduría General de la Nación, 15 de agosto de 2010.

²⁷ Informe de Seguimiento Sentencia C-355 de 2006, Colombia, Procuraduría General de la Nación, 15 de agosto de 2010, en <http://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/INFORME%20A%20LA%20SENTENCIA%20C-355%20%28ebook%29.pdf> Véase también Sentencia T-627, Colombia, Corte Constitucional, 10 de agosto de 2012, donde la Corte le ordena a la Procuraduría retractarse de esta y otras posiciones.

²⁸ Proyecto de Ley Estatutaria presentada por la Procuraduría General de la Nación de Colombia para reglamentar la objeción de conciencia con exposición de motivos- Proyecto de ley por medio de la cual se reglamenta el artículo 18 de la Constitución Política, Colombia, Procuraduría General de la Nación, en <http://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/Proyecto%20Ley%20Objecion%20de%20Conciencia%20con%20Exposici%C3%B3n%20de%20Motivos.pdf>

²⁹ *Ibidem*, at 7.

³⁰ Blancarte Roberto, "The Changing Face of Religion in the Democratization of Mexico", en Hagopian, Frances (ed.), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame University Press, 2009; Blancarte, Roberto, "Churches, Believers, and the State in Mexico", en Verle, Andrew y Peschard, Jacqueline, *Mexico's Democratic Challenges*, Stanford University Press, Palo Alto, 2010.

³¹ Constitución Política de los Estados Mexicanos, artículo 130, artículo 3o. (educación laica), artículo 24 (libertad de creencias religiosas) y artículo 27 (limitación de derechos de propiedad para la Iglesia).

³² Delgado, Álvaro, *El Yunque: la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003.

³³ Mújica, *op. cit.* y González Ruiz, *op. cit.* Véase también Plácido, Elizabeth *Challenging Religious Fundamentalisms in Mexico: The Separation of Church and State and the Reaffirmation of Women's Reproductive Rights*, Washington, AWID and Catholics for a Free Choice, 2010.

³⁴ Mújica, *op. cit.*; González Ruiz, *op. cit.*, Plácido, *op. cit.*, Delgado, *op. cit.*

³⁵ Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, engrose, promoventes: Comisión Nacional de los Derechos Humanos y Procuraduría General, ponente: ministro Sergio Salvador Aguirre Anguiano, encargado del engrose: ministro José Ramón Cossío Díaz, México, Distrito Federal, 28 de agosto de 2008. Véase también Alcántara, Liliana, "Los virajes de Soberanes", *El Universal*, México, 3 de junio de 2007, en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/151489.html>.

³⁶ El investigador Alvaro Delgado ha ligado a Chávez al El Yunque, la supuesta organización secreta cuyo objetivo es reposicionar al catolicismo como fuerza política en México. Véase Vega, Arturo, "Yunque, la organización secreta", *El Universal*, 9 de enero de 2011, en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/735945.html> Véase *supra* nota 31.

³⁷ Acción de inconstitucionalidad 2 de 2010, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

³⁸ Plácido, *op. cit.* Véase también Vela, Estefania, *Current Abortion Legislation in Mexico*, CIDE, 2010, en <http://www.cide.edu/publicaciones/status/dts/DTEJ%2050.pdf>

³⁹ Döring, Federico, "Propuesta que reforma el primer párrafo y deroga el párrafo tercero del artículo 24 de la Constitución Política de los Estados

Unidos Mexicanos", *Gaceta Parlamentaria* 1918, 4 de enero de 2006, en <http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/59/2006/ene/20060104.html>

⁴⁰ Para otra iniciativa similar, del senador del PAN, Alejandro Zapata, véase "Iniciativa del Senador Alejro Zapata", *Gaceta del Senado* 230, México, Senado de la República, 17 de marzo, en <http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=7793&lg=61>

⁴¹ Becerril, Andrea, "Enfrenta a senadores panistas el tema de libertad religiosa y laicidad del Estado", *La Jornada*, 31 de enero de 2012, en <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/31/politica/016n1pol>

⁴² Correa, Sonia, "Brasil, abortion at the front line," en http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2010/10/correa_brazil_abortion.pdf

⁴³ Rodrigues, Kauara et al., *Religious and Political Fundamentalisms as a Threat to Women's Rights: Challenges in the Legislature in Brazil*, Awid y CFEMEA - Feminist Centre for Studies y Advisory Services, 2010.

⁴⁴ *Idem*; Correa, op. cit.

⁴⁵ Para la entrevista en Marie Claire, véase Gullo, Carla y Neves, Maria Laura, *A Mulher do Presidente*, Marie Claire, abril de 2009, núm. 217, en <http://revistamarieclaire.globo.com/Marieclaire/0,6993,EML1697826-1739,00.html>. Para su posición como candidata, ver el debate en la televisión en el cual dice estar contra el aborto, en <http://noticias.uol.com.br/ultnot/multi/2010/08/18/0402193668E49913C6.jhtm?debate-folhauol-nao-ha-mulher-a-favor-do-aborto-diz-dilma-0402193668E49913C6>

⁴⁶ Estado.com.br, "Dilma barra fantasma do aborto e pede que ministra siga só ordens de governo", 17 de febrero de 2012, <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,dilma-barra-fantasma-do-aborto-e-pede-que-ministra-siga-so-ordens-de-governo--,834332,0.htm>

⁴⁷ Castilhos, Washington, *La visita del papa a Brasil, contexto y efectos*, SPW Working Papers núm. 5, julio de 2008, en http://www.sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/2009/04/wp_2008_esp-final.pdf. En 2007, además este activismo mostró su cara más dura con la investigación criminal de más de 900 mujeres acusadas de haber abortado (Rodrigues et al., op. cit., p. 4).

⁴⁸ Brasil, Proyecto Legislativo (PL) 478 de 2007 establece también que el aborto es un crimen de lesa humanidad, sin excepciones; PL 489 de 2007 elimina la excepción de violación de la criminalización del aborto y crea becas para mujeres violadas que decidan tener el hijo fruto de la violación.

⁴⁹ Acao Directa de Inconstitucionalidade, nr. 3510, Brasil, Supremo Tribunal Federal, 15 de mayo de 2005.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Idem*. El cubrimiento de prensa de esto es reproducido y analizado por Aparecido de Oliveira, Jose, *Zeus versus Prometeu o embate discursivo nos artigos opinativos favoráveis e contrários a pesquisa com células tronco embrionárias*, Universidade Methodist do Brasil, tesis de maestría, febrero de 2008, pp. 19-25, en http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1246

⁵² *Libertatis conscientiae*, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la fe, 22 de marzo de 1986.

⁵³ El Opus Dei publica poco sobre sí mismo fuera de documentos apologeticos de doctrina cristiana. En Colombia tiene un website bastante claro: www.opusdei.org.co, y la Prelatura tiene un órgano de comunicación en español: es.romana.org

⁵⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre de 2002; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3 de junio de 2003.

⁵⁵ Para la información oficial sobre las Academias, además de sus actividades, véase http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/index_sp.htm

⁵⁶ Según la posición de Rawls, John, *Political Liberalism*, 2a. ed., Nueva York, Columbia University Press, 2005.

⁵⁷ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *The Dialectics of Secularization*, Ignatius Press, 2007.

⁵⁸ Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, 1a2ae, 91.2.

⁵⁹ Para un planteamiento contemporáneo de la tensión entre fe y razón véase Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 15 de septiembre de 1998 y la encíclica de Papa Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 8 de junio de 1993.

⁶⁰ McCrudden, Christopher, "Catholicism, Human Rights y the Public Sphere", *International Journal of Public Theology* 5 (2011): 331–351, y McCrudden, Christopher, "Legal y Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence y Dialogue?", *Oxford Journal of Law y Religion* (2012): 1–17.

⁶¹ *Idem*; Finniss, John, *Natural Law and Natural Rights*, 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁶² Vaggione, Juan Marco, "Evangelium Vitae today: how conservative forces are using 1995 Papal Encíclica to reshape Public Policy in Latin America", *Conscience* 31 (3)(2010), Washington, 23-30.

⁶³ Prieto, Vicente *Relaciones Iglesia-Estado: la perspectiva del derecho canónico*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 2005.

⁶⁴ Moyne, Samuel, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

⁶⁵ Juan XXII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963.

⁶⁶ Pablo VI, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965.

⁶⁷ Estos son los derechos del derecho canónico. Véase por ejemplo el canon 747, que establece que la Iglesia tiene el derecho y el deber, independientemente de cualquier autoridad humana, de predicar el Evangelio a todas las personas y de proclamar los principios morales, incluso aquellos que se refieren a asuntos temporales, y de juzgar los asuntos humanos si así lo requieren los derechos humanos o la salvación de las almas.

⁶⁸ Sentencia C-355, Colombia, Corte Constitucional, 2006.

⁶⁹ Para este tema en el Concilio Vaticano II véase la encíclica de Pablo VI, *Apostolicam Actuositatem*, 18 de noviembre de 1965, www.vatican.va/.../vat-ii_decrees_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html

⁷⁰ Dar al César lo que es del César: Mateo 22,21; Marcos 12,17; Lucas 20,25. Sobre la obediencia a las autoridades políticas: Romanos 13, 1-7 ("no hay autoridad que no venga de Dios") y 1 Pedro 2, 13.14: "Sed humildes por cuenta del Señor".

⁷¹ Hechos de los Apóstoles 5, 29: "obedeced a Dios antes que a los hombres". Sobre la Teología de la liberación véase Congregación para la Doctrina de la fe, *Libertatis conscientiae*, 22 de marzo de 1986. Comparar con Congregación para la Doctrina de la fe, *Nota doctrinal...*, cit. Véase también Congregación para la Doctrina de la fe, *Consideraciones acerca de los proyectos...*, cit.

⁷² Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem* (encíclica), 15 de agosto de 1998; véase también Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, 25 de diciembre de 2005.

⁷³ En el mismo sentido véase Juan Pablo II, *Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres*, 29 de junio de 1995.

⁷⁴ Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995.

⁷⁵ Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, cit.

⁷⁶ Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, cit. Véase también *Deus caritas est*, cit.

⁷⁷ Congregación para la Doctrina de la fe, *Sobre la colaboración entre hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo*, 31 de julio de 2004.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Proponiendo una declaración de derechos de la familia, véase Consejo Pontificio para la Familia, *La familia y los derechos humanos*, 21 de noviembre de 2000.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, cit.

⁸² Catecismo Católico, CEC 2357-2359; Congregación para la Doctrina de la fe, *Carta sobre el cuidado pastoral de personas homosexuales*, 1o. de octubre de 1986. Congregación para la Doctrina de la fe, *Consideraciones...*, cit.

⁸³ Congregación para la Doctrina de la fe, *Nota sobre el compromiso de los católicos...*, cit.

⁸⁴ En términos kantianos, el constitucionalismo liberal puede ser trascendental; es decir, utilizar categorías independientes de la experiencia, pero no es trascendente; es decir, no tiene una existencia más allá de lo físico. Y el derecho natural católico, en cambio, a pesar de su defensa de la razón, es trascendente porque tiene una existencia divina.

Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad, núm. 6, Laicidad y resistencia, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 14 de marzo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).