

Francisca María Pou Giménez
Secretaría de Estudio y Cuenta
Suprema Corte de Justicia de la Nación
Ponencia del Ministro José Ramón Cossío Díaz

NOTA: de conformidad con las reglas establecidas en el acuerdo general de administración III/2008, de 17 de abril de 2008, del Comité de Publicaciones y Promoción Educativa de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, por el que se regula el apoyo económico para la capacitación, profesionalización y actualización de los servidores públicos de la Suprema Corte, remito el trabajo elaborado con posterioridad a la asistencia al Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política (SELA) edición 2009, para la cual recibí un apoyo de capacitación de la Suprema Corte.

El SELA 2009 se celebró en la ciudad de Asunción, Paraguay, del 11 al 14 de junio del año referido, y se centró en el tema “Derecho y sexualidad”. El documento que remito contiene mi participación como comentarista de los tres trabajos presentados en la mesa “El papel de la iglesia”, de próxima publicación en el libro que recogerá la totalidad de trabajos presentados en el seminario: *Derecho y sexualidad*. Editorial Librería, Buenos Aires [2009].

Comentario

[AA. VV, *Derecho y sexualidad*, Ed. Librería, Buenos Aires, en publicación]

Francisca Pou Giménez

El objetivo de la última mesa del SELA 2009 era desarrollar un debate en torno al rol de la iglesia en materia de sexualidad. Mario Ramos Reyes presentó un trabajo titulado “Cristianismo y modernidad: la propuesta de la Iglesia a la democracia liberal”, Julieta Lemaitre Ripoll tituló el suyo “La Iglesia Católica: ¿un actor político ilegítimo?”, e Isabel Cristina Jaramillo Sierra nos presentó sus reflexiones en “Los derechos reproductivos como escudo contra la iglesia”.

Aunque el planteamiento temático del panel hacía referencia a la iglesia/las iglesias en general, los tres expositores enfocan su análisis en la iglesia católica, y es a partir de sus conclusiones acerca del papel jugado por ésta en Latinoamérica que toman postura respecto de las tres preguntas que debían estructurar la discusión: 1) ¿Cuáles son los fundamentos de las críticas a la incursión de la iglesia en el debate público sobre sexualidad y arreglos familiares?; 2) Si se concluye que el problema es el *contenido* de las posiciones de la iglesia en esas materias ¿sería excluirla del debate público congruente con ideales liberales como el que prohíbe limitar el tipo de ideas que ingresan al mismo, o el que nos insta a proteger las minorías? ¿Crearía problemas de doble estándar rechazar las ideas de la iglesia sobre sexualidad, pero aceptar y celebrar en cambio las que tienen que ver —por ejemplo— con pobreza o pena de muerte?; y 3) ¿Cuáles son las consecuencias, a nivel de arreglos institucionales y regulaciones jurídicas más concretas, de las respuestas que se dan a las preguntas anteriores?

Lo primero que hay que destacar es que los ensayos dialogan muy bien entre sí y que los ponentes se esfuerzan por desarrollar sus posturas desde presupuestos que propician una discusión fructífera con las contrarias, haciendo incluso referencia expresa, en muchas ocasiones, a estos argumentos contrarios. La identificación de las críticas a la presencia pública de la iglesia católica, por ejemplo —el objeto de la primera pregunta— es en muchos puntos común en los trabajos de Mario y de Julieta. Ello añade interés al hecho de que lleguen a conclusiones radicalmente distintas: mientras Mario sostiene, esencialmente, que la pretensión de excluir a la iglesia —con todas sus ideas: las populares y las impopulares, las domesticables en lo privado y las que invaden lo público— sería moralmente ilegítima, por razones que le parecen finalmente muy parecidas a las que confieren legitimidad moral al sistema democrático liberal en cuyo contexto se desarrolla el debate, Julieta enfatiza que la incompatibilidad del discurso y de las prácticas católicas en materia de sexualidad con elementos centrales del liberalismo democrático —como el compromiso con la deliberación y el pluralismo, o la prohibición de discriminación— obliga a tomar en serio la posibilidad de calificar a la iglesia (al menos a la iglesia-institución) de actor político ilegítimo. Sus respuestas a la segunda pregunta —cuando la focalizamos en los temas que centran el seminario de este año— son opuestas.

Isabel Cristina, por su parte, hace una aportación fundamental al debate en torno a la tercera pregunta —la de los arreglos institucionales— porque proporciona herramientas que ayudan a problematizar tanto el modelo de la “laicidad positiva” en el que desemboca la propuesta de Mario como el tentativo llamado de Julieta por un modelo

de separación iglesia-estado mucho más profundo o radical que el que constituye la regla general en Latinoamérica —con independencia de que, claramente, su trabajo comparte muchos presupuestos con el de Julieta y muy pocos con los de Mario—.

A continuación identificaré algunas de las tesis sostenidas en cada uno de los trabajos y apuntaré brevemente ideas y preguntas que pueden facilitar, quizá, su comprensión crítica.

Catolicismo y democracia liberal: fundamentos y prácticas

El ensayo de Mario Ramos parte de la idea de que la religión es algo naturalmente destinado a ser vivido en todas las esferas de la vida, no sólo en una esfera privada más o menos artificialmente delimitada, y se pregunta cuáles podrían ser las fuentes legítimas de resistencia a la bondad de esta idea. Haciendo una ordenación de las críticas que su ensayo va identificando en diversos momentos, podemos decir que éstas asocian el carácter problemático de las ideas religiosas a cuatro factores básicos: su origen (argumentos de autoridad y argumentos basados en la “verdad” o la “revelación” y no en la aprehensión racional), su contenido (defensa de tesis esencialistas sobre la naturaleza humana que, por ejemplo, conceptúan a las mujeres como seres subordinados y usufructuables por los demás), su alcance (omnicomprensividad, carácter no negociable) y sus consecuencias (imposibilidad de derivar de las mismas bases para la convivencia de los católicos con personas que albergan ideas opuestas, por ejemplo).

Mario considera que estas críticas descansan en dos errores: un entendimiento equivocado del pensamiento católico, por un lado, y un entendimiento equivocado de la democracia liberal, por otro. De conformidad con ello, su trabajo propone tanto una reconstrucción del pensamiento católico como una reconstrucción de los fundamentos normativos de la democracia liberal, con el objetivo de mostrar que, bien entendidos, los dos son compatibles e incluso complementarios. Por ejemplo, Mario observa una conexión clara entre el concepto católico de la “dignidad humana” y la idea de mínimo intocable para el proceso político introducida por la institución de los derechos fundamentales en el marco teórico de la democracia constitucional, y sugiere que la idea de innegociabilidad de ciertos valores básicos puede permitirle a esta última escapar de un “relativismo” que, a su juicio, la entrampará tarde o temprano en una dinámica de autodestrucción.

Es difícil, sin embargo, concluir que su ejercicio supera los tests que el propio ensayo identifica como condiciones de aceptabilidad de la postura que se presenta. Por ejemplo, dice Mario al principio de su trabajo que la reconstrucción de la posición de la iglesia tiene que hacerse “desde el punto de vista del participante”, en lo que me parece un guiño analógico interesante al modo de reconstrucción del derecho propio de las teorías interpretativistas del derecho *à la Dworkin*. Pero entonces, desde ese paradigma, no se entiende muy bien que su reconstrucción se concentre casi exclusivamente en los documentos emanados del Concilio Vaticano II, que constituye una auténtica excepcionalidad histórica dentro de la tradición católica y que además —como evidencian los otros dos trabajos— dista de ser el “último capítulo” en la novela del catolicismo —el último capítulo de la novela está protagonizado más bien por las tesis y los documentos que el ensayo de Julieta desmenuza—.

Pero además, del mismo modo que para reconstruir adecuadamente el derecho bajo el paradigma de la interpretación constructivista uno debe atender no sólo a la “filosofía” sino también a la “jurisprudencia” —no sólo a principios normativos sino también a exigencias de congruencia con prácticas históricas heredadas— parece que Mario debería involucrarse no sólo en el análisis de las encíclicas papales, sino también en el de las prácticas reales y concretas de los operadores religiosos católicos: las declaraciones de los obispos sobre el aborto o el matrimonio homosexual, la presión que los ciudadanos católicos ejercen sobre las políticas educativas... la totalidad, en definitiva, de la “jurisprudencia” incómoda del catolicismo de nuestra época (destacada en los otros dos trabajos). Si uno no se hace cargo de esta segunda dimensión, parece que no hay manera clara de distinguir un ejercicio encaminado a mostrar al catolicismo “en su mejor luz” —que es el que Mario parece querer desarrollar— de un ejercicio voluntarista, parcial y fundamentalmente ilusorio, incapaz de fundamentar su apuesta final por el modelo de la “laicidad positiva”¹.

La segunda gran cuestión que plantea el ensayo de Ramos se mueve, me parece, en este último plano y tiene que ver con el salto a la pregunta tres, la que se centra en los arreglos jurídico-institucionales. En primer lugar, el trabajo no deja claro el modelo de regulación que se tiene en mente: qué implicaría un esquema de apoyo directo o abierto del Estado a la práctica religiosa —ésta es la idea rectora de la laicidad positiva— pero realizado en el marco de lo que Mario llama “régimen democrático liberal «católico»” (en oposición al “régimen democrático liberal «liberal»”) que incluyera, según apunta la sección IV del trabajo, además de las posturas de la iglesia en materia de sexualidad y reproducción, la idea de igualdad política y el respeto a los derechos humanos.

Pero sobre todo, el trabajo creo que insta a plantear cómo, o si sería posible, reclamar la instauración de medidas propias de la laicidad positiva con razones que formen parte del *overlapping consensus*. Como es sabido, una cosa es el derecho a participar en el debate público apelando a las propias concepciones comprensivas del bien y otra la pretensión de que las políticas públicas las reflejen; para que lo segundo sea posible, es necesario que estas concepciones comprensivas satisfagan además la condición de ser razonablemente aceptables por las personas que albergan concepciones del bien distintas u opuestas. En esta etapa, entonces, los católicos deben ser capaces de defender la laicidad positiva en lo que un profesor holandés llama “esperanto moral”, no en su propio idioma². Para tener derecho a ver una idea reflejada en la política pública no basta, entonces, con señalar por ejemplo que el concepto de “dignidad” es central bajo una determinada reconstrucción posible del pensamiento católico. Como muestra el trabajo de Reva Siegel publicado en este mismo libro, las articulaciones o concepciones

¹ Una colección de artículos que refleja el debate reciente sobre las nociones de “laicismo” y “laicidad” es la compilada por Rodolfo Vázquez (coord.): *Laicidad. Una asignatura pendiente* (México Distrito Federal: Ediciones Coyoacán, 2007). En *Laicismo y Constitución* (Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008), Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro Valls desarrollan una discusión más específica sobre la “laicidad positiva”. Una de las contribuciones de Ruiz Miguel en el libro citado está incluida, junto a otras que exploran puntos jurídicos relevantes en el contexto constitucional español, en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI. Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008). La noción de “laicidad positiva” aumentó exponencialmente su difusión —y se situó en el centro de una amplia polémica— cuando Nicolás Sarkozy, actual presidente de Francia, la utilizó en diciembre de 2007 en un discurso pronunciado ante Benedicto XVI en la basílica de Letrán para reivindicar —en abierta tensión con la sólida tradición secular del Estado francés— las raíces cristianas de Francia.

² Véase, Paul Cliteur, “Por qué hablan de laicismo agresivo”, en *El País* de 2 de junio de 2009. Sus ideas sobre el punto están expuestas *in extenso* en *Esperanto moral* (Barcelona: Los libros del lince, 2009).

particulares de ese concepto son muchas, y a veces opuestas, y parece que, si no se modifica sustancialmente una reconstrucción de la dignidad como la presentada por Mario, será imposible usarla para defender a la laicidad positiva como un modelo razonable de gestión de la pluralidad religiosa.

Llegados a este punto, en conclusión, el interesante ensayo de Mario invita a formular una pregunta muy concreta: incluso si la presentación de las posiciones de la iglesia católica en materia de sexualidad, familia y reproducción emergieran de una reconstrucción completa del acervo católico ¿sería posible defenderlas en esperanto moral, a los efectos de exigir su inclusión en la ley y en la política pública?

La exclusión de la iglesia en materia de sexualidad: ideas y acciones

Los grandes interrogantes que a mi entender plantea el ensayo de Julieta Lemaitre también tienen que ver con la manera en que se hace el paso de las dos primeras preguntas a la pregunta tres, esto es, con el transitar desde la defensa de ciertas tesis normativas al plano el que se analizan sus posibles traducciones institucionales.

Julieta basa su invitación a considerar la posibilidad de que la iglesia católica sea un actor político ilegítimo en el debate sobre sexualidad y reproducción en Latinoamérica (y la posibilidad de que los ciudadanos puedan exigirle al Estado que limite o excluya dicha participación) en tres argumentos: primero, su falta de compromiso con la deliberación y su falta de aceptación del vasto pluralismo ideológico propio de las sociedades actuales —puntales básicos de la administración de las cuestiones colectivas en las democracias de hoy—; segundo, el carácter radicalmente discriminatorio, sexista y homofóbico de sus posiciones en materia de sexualidad y reproducción; y tercero, las consecuencias del inmenso poder político y económico de la iglesia como institución para la normal gestión de los asuntos públicos en las democracias latinoamericanas.

Mi impresión, sin embargo, es que existe una abierta desconexión entre lo que de hecho —materialmente— el ensayo de Julieta argumenta y el modo en que identifica o “etiqueta”, tanto al principio como al final del trabajo, su propuesta concreta. Me parece que todos los argumentos y observaciones que va desarrollando son agudos y ampliamente persuasivos, pero no justifican la propuesta de excluir la iglesia como “actor político legítimo” en el debate sobre sexualidad en Latinoamérica. Y creo que la idea de exclusión crea una confusión grande en la argumentación y hace al trabajo pasible de un montón de críticas difíciles de superar, que se evitarían simple y sencillamente si Julieta cambiara la nomenclatura de su propuesta concreta por exactamente la contraria y dijera que está defendiendo una propuesta basada en la *inclusión*, no en la exclusión. Trataré de explicarme.

La idea de “actor político ilegítimo” parece complicada de defender desde las premisas que la autora toma por base al principio de su ensayo. Es difícil, me parece, justificar la idea de “barrera de entrada” al debate público (así se restrinja, como se hace en el tercer apartado del trabajo, a la iglesia católica como institución y no a las ideas religiosas como tales) si se parte de una concepción de la razón pública como la que Julieta acoge —y que, por lo demás, me parece que es ampliamente compartida por Mario Ramos—: una razón pública incluyente, que se hace cargo de la crítica habermasiana al primer Rawls, y que por tanto rechaza la idea de que los ciudadanos deban arribar al debate

público despojados de sus concepciones comprensivas del bien, armados sólo por razones seculares.

Si el problema, como destaca el primer apartado del trabajo, es el integrismo de la iglesia, su alergia al pluralismo, y la intransigencia con la que intenta imponer a todos sus ideas, de nuevo me parece muy difícil ver en ello una razón para calificarla de actor político ilegítimo. Si el problema *no* es ya que los católicos apelen de entrada a razones no seculares —pues ello es perfectamente legítimo desde el paradigma de la razón pública incluyente— sino que radica en que la iglesia católica no cumple el “deber de civilidad”, esto es, no asume que, por mucho que pueda incorporar al debate público sus razones privadas, la ley y las políticas públicas sólo podrán imponer lo que sea justificable a la luz de razones que todos podrían razonablemente aceptar, ello de todas maneras no justifica una exclusión total de la iglesia desde el principio (evocada por la noción de “actor político ilegítimo”) y parece dar más un motivo para criticar *al Estado* (en el caso de que adopte una ley basándose exclusivamente en las ideas de la iglesia y no en las que hagan parte del consenso superpuesto) que para criticar a la iglesia misma.

Además, el integrismo y el rechazo al pluralismo son problemas que la iglesia católica comparte con muchos otros actores civiles y políticos —con lo cual parece que justificaría la exclusión del debate de un exagerado número de participantes— y tienen un punto contingente difícil de asir: ¿Cómo medir la intransigencia? ¿En qué punto o grado de recuperación del espíritu de la deliberación y el pluralismo merecería la iglesia ser reincorporada? ¿Estaría justificado excluirla del debate, por su dogmatismo e integrismo, incluso cuando defiende posturas que sí parecen formar parte del consenso superpuesto?

Las sucesivas calificaciones del alcance del argumento que Julieta va haciendo a lo largo del trabajo (“exclusión, si no de las ideas, de la iglesia como institución”, “retornar al anticlericalismo y excluirla del foro público cuando esgrime argumentos que no son seculares, o por lo menos cuando sus argumentos religiosos se basan en la subordinación de las mujeres y en la repugnancia frente a los actos homosexuales”) son de algún modo indicativas de que la tesis del “actor ilegítimo” es demasiado amplia y no queda adecuadamente justificada por la argumentación.

Quizá haya maneras más directas de identificar el problema y de encontrarle solución. El problema, a mi juicio y como la propia Julieta subraya en reiteradas ocasiones, es lo que queda brillantemente expuesto en el segundo apartado de su trabajo: las prácticas y las ideas de la iglesia en materia de sexualidad y reproducción. El problema lo crean las posturas de la iglesia en estas áreas específicas, no las que impulsa en otras áreas, no las muchas cosas buenas que la iglesia también hace. Y la solución es lo que Julieta sugiere en el apartado tercero de su ensayo, sólo que eso —lo que en realidad propone el apartado tercero— parece ser, como veremos inmediatamente, fundamentalmente distinto a la idea de excluir a la iglesia del debate público sobre sexualidad.

Julieta contrapone en el apartado tercero el modelo de la “neutralidad” estatal frente a las religiones —el modelo de *non-establishment* propio de la tradición estadounidense— con el modelo de la “separación”, en cuyo contexto el Estado se desmarca o desvincula claramente de la cuestión religiosa, en lugar de sólo preocuparse por no favorecer a unas religiones sobre otras. Este segundo modelo es el que ella apoya.

Sin embargo, la expresión “separación iglesia-Estado” es ambigua y puede significar dos cosas muy distintas que nuestro debate parece importante distinguir: separación como abstención y separación como intervención. La primera, la idea de separación iglesia-estado como *abstención* —la que normalmente la gente tiene en mente— creo que en Latinoamérica, y contra lo que podría pensarse, no lleva a muchos lados, por los motivos que la propia Julieta destaca al invocar la experiencia mexicana o al llamar a la iglesia católica una “multinacional” de la moral (y por los motivos, además, desarrollados en el trabajo de Isabel Cristina Jaramillo). Uno podría pensar que lo que la experiencia mexicana enseña, precisamente, es que cuando el Estado se tapa los ojos ante ese actor político llamado iglesia católica, no hace sino aumentar su poder, y que lo único que resulta razonablemente efectivo ante el mismo es la *intervención*: la regulación decidida del Estado sobre la iglesia y, en general, sobre el amplio abanico de cuestiones que conforman la fenomenología del catolicismo latinoamericano.

México es ciertamente un campo de reflexión interesante porque representa el caso de separación más radical entre iglesia y Estado que se ha intentado en la región y, sin embargo, la actuación actual de la iglesia católica en materia de sexualidad y familia no es distinta, o es directamente peor, que en los demás países del área. ¿Se debe esto solamente al conocido abismo entre norma y realidad, a la desobediencia generalizada al derecho de la que hablamos en el SELA de Puerto Rico (*Derecho y cultura*)? ¿Se debe, en otras palabras a que el modelo de separación estricta estaba sólo en los libros de la ley, pero no se cumplía? ¿Se debe a que las reformas del ex presidente Carlos Salinas lo debilitaron? ¿O se debe a problemas reales del modelo? Creo que esta última opción no puede ser descartada. La ausencia de conflictos con el Estado asociada al modelo de separación podría muy bien haber reforzado, en lugar de debilitar, a la iglesia católica mexicana. En cualquier caso, fijémonos que las medidas anticlericales mexicanas que llaman la atención de Julieta son medidas intervencionistas, reguladoras, invasivas de la religión.

Experiencias como la española o la italiana pueden ser vistas bajo el mismo prisma. En su contexto suele señalarse, por ejemplo, que las subvenciones estatales masivas a las escuelas católicas, los efectos civiles automáticos del matrimonio católico o la existencia de un sistema que permite a la iglesia recibir un porcentaje de los impuestos ciudadanos, son restos de confesionalismo, signos de secularización inconclusa. ¿En qué medida, sin embargo, podríamos ver los contactos y negociaciones entre iglesias y Estado exigidas por estas medidas como vías que han permitido al segundo obligar a las religiones a moderarse? ¿Habrán ayudado en alguna medida a que lo que se enseña en las escuelas religiosas españolas subvencionadas sea esencialmente congruente con los valores liberal-democráticos, lo cual no es claro que ocurra en las escuelas confesionales mexicanas que no tienen que dar muchas explicaciones al Estado porque operan con sus propios recursos? ¿En qué medida el hecho de que en Estados Unidos los argumentos religiosos estén incluidos en el foro democrático ha contribuido a moderar sus secuelas institucionales? Si las personas saben que pueden verse en la necesidad de discutir sus ideas —religiosamente inspiradas— sobre el matrimonio homosexual, el celibato o la eutanasia, en un recinto cívico, ante personas que no las comparten, quizá no piensen o digan lo mismo que si sus argumentos no son nunca sometidos a los estándares de la discusión pública.

Parece, entonces, que la idea rectora de la propuesta institucional de Julieta podría ser más gráficamente capturada con la noción de *separación como intervención*, que aludiría a un modelo construido sobre la idea de inclusión de la iglesia, no de exclusión —sobre la idea de regulación de la iglesia, no de abstención estatal respecto de ella—. Quizá ello permitiría, además, dar cuenta (de mejor modo que a partir la idea de actor político ilegítimo) de algo que Julieta subraya a lo largo del trabajo y que me parece esencial: lo muy distinta que es la discusión catolicismo-sexualidad en América Latina y en Europa o Estados Unidos. Lo que hay que habría que hacer entonces es regular, desde el Estado, para limitar el poder político y económico de la iglesia en Latinoamérica, que aquí es distinto y es usado para cosas muy distintas que en otras partes del mundo, donde una iglesia católica menos homofóbica, menos machista y más dialogante debería recibir, parece, un trato estatal bastante distinto.

Los límites del derecho liberal frente a la religión: reglas y excepciones

Todo esto tiene mucho que ver, claro está, con el tipo de cuestiones que el ensayo de Isabel Cristina Jaramillo pone sobre la mesa.

Isabel Cristina destaca, precisamente, que la separación entre la iglesia y el Estado y la consagración constitucional de la libertad religiosa ha conducido a resultados contrarios a los esperados: ha reforzado a la iglesia y ha multiplicado sus posibilidades de incidir en la política pública y el contenido de las leyes. En su opinión, ello es así porque no nos hemos percatado suficientemente del margen de maniobra que los artefactos conceptuales y argumentales propios de las democracias liberales dejan para el avance de la perspectiva católica. Nos centramos en la reforma del contenido de las reglas existentes (particularmente las represivas) pero no nos damos cuenta del modo en que los rasgos estructurales de esas reglas construyen ya parte del fondo de la discusión e imponen cargas argumentativas muy altas a la contraparte laica.

Su ensayo ejemplifica estos puntos al describir el debate en torno a la despenalización del aborto en Colombia, una batalla librada por ciudadanos católicos, atomizados, por medios absolutamente estándar en el contexto de la acción política y jurídica ordinaria en una democracia liberal, que acabaron invisibilizando su acción, legitimándola y reforzándola significativamente frente a la de los que pensaban distinto.

A mi juicio la vertiente metodológica del trabajo de Isabel Cristina, en particular el modo en que muestra la necesidad de enriquecer la perspectiva de análisis tradicional sobre la regulación de lo religioso, es extremadamente sugerente. El cambio de perspectiva que nos sugiere evidencia los límites de los modelos tradicionales basados en la estructuración de las relaciones entre las iglesias-instituciones y el Estado, que son además muy abstractos y bastante imprecisos (“Estado laico”, “Estado multireligioso”, “laicidad positiva” “aconfesionalidad”...) y nos ayuda a ver que el utillaje característico de las democracias liberales actuales (derechos fundamentales, lenguaje de la autonomía, idea de derechos ponderables con otros, distinción público/privado) deja obsoletas muchas de las técnicas clásicas de la regulación de lo religioso, en particular las que presuponen un sujeto claramente identificable, representador y unificador de lo religioso: las iglesias-institución.

Me gusta, entonces, la metodología, pero entiendo menos el tono, el pesimismo, el pequeño punto de *queja* que se desliza en su ensayo. Entiendo que el objetivo de Isabel

Cristina es, fundamentalmente, describir cómo son realmente las cosas, y no tanto proponer qué se sigue del hecho de que las cosas sean así, o desarrollar su propuesta acerca de cómo deberían ser, pero claramente su trabajo contiene un juicio sobre lo que está haciendo la iglesia católica actual que lo presenta como un problema. Es un problema, dice Isabel Cristina, que no nos demos cuenta de los límites de la distinción entre lo público y lo privado y que la iglesia, actuando exclusivamente como un “agente privado”, consiga hacer valer con gran efectividad (para alivio de Mario) sus ideas. Es un problema, por ejemplo, que los católicos usen el lenguaje de los derechos fundamentales (como el derecho a la vida) para imponer a sus contrapartes una determinada agenda de discusión ante los tribunales.

Sin embargo, quizá no sea adecuado presentar esto como un “problema”. Quizá no haya en realidad motivo alguno para lamentar que la iglesia actúe ahora de modo tal que resulte inevitable “aplicarle las reglas generales”, que haga difícil “defender reglas particulares para la religión”, como se apunta al final del segundo apartado. La derecha religiosa se ha vuelto hábil e imaginativa, y ahora usa con desenvoltura las técnicas del “derecho de interés público” para sus fines privados. Pero es difícil ver con qué argumentos podríamos decir que eso está mal, o con cuáles podríamos no celebrar, más bien, que el catolicismo colombiano use ahora medios —el derecho— que al menos apelan al debate racional y no otros que consisten esencialmente en explotar la irracionalidad y la pobreza de la gente —como sigue haciendo, por ejemplo, y en tantas ocasiones, la mexicana—.

Quizá nuestra reacción a la sorpresiva sofisticación argumental de la iglesia debería ser no la queja, ni siquiera el llamado a dismantelar las herramientas jurídicas que tenemos ahora, por ser ya inservibles. Nuestra reacción natural debería ser sofisticar y recombinar su uso o, mucho más sencillamente, *comprometernos con su uso*: usarlas, por fin, para regular lo religioso. Propongo, incursionando un poco en el plano de lo deberíamos hacer —el cual, como he dicho, es distinto al plano básico que Isabel Cristina selecciona para situar su análisis— que la idea de “aplicar las reglas generales” a la iglesia no debería ser vista como el gran problema, sino como el principio de la gran solución. La solución es que nos atrevamos a dejar de tratarla como una excepción.

Aplicar las reglas generales a la iglesia exige, de entrada, usar la perspectiva metodológica sugerida por Isabel Cristina para poder detectar cosas que ahora no vemos. Por ejemplo: habría que romper inmediatamente la tendencia a asimilar todo lo que hace la iglesia con “discurso” o “ideas”. El análisis jurídico de casi todo lo religioso bajo los parámetros de la libertad de expresión y la libertad ideológica pone a la regulación estatal bajo el tinte de las regulaciones de “contenido” —las más sospechosas, siempre presuntamente ilegítimas— y le da por consiguiente a la iglesia un blindaje totalmente inmerecido. ¿Y por qué no vemos el celibato, por ejemplo, simple y sencillamente como un régimen de regulación laboral? Un régimen laboral abusivo desde la perspectiva de los empleados y —dada la correlación estadística con casos de abusos sexuales a menores documentada en los informes estadounidenses e irlandeses por todos conocidos— un régimen laboral con consecuencias dañinas inmensas para terceros ¿No son acaso reglas laborales que el Estado regularía o directamente prohibiría en cualquier otro caso? ¿Por qué exceptuamos a la iglesia y le tenemos una deferencia injustificada? Otro ejemplo: ¿por qué no vemos ciertas acciones de la iglesia en el campo de los derechos sexuales y reproductivos simplemente como “amenazas”? Las personas tienen derecho a denunciar la recepción de mensajes amenazantes. Ante

ciertos discursos religiosos, sin embargo, y a pesar de que para muchas personas en Latinoamérica la amenaza de ir al infierno, o incluso de ser excomulgado, es más grave que otras a las que un juez penal daría trámite, no hacemos nada. ¿Y por qué si la iglesia o los católicos actúan como agentes privados no nos atrevemos a ver parte de lo que hacen como “comercio” o como “publicidad”, por ejemplo? ¿Por qué no prohibimos, sobre la base de nuestro rechazo reconfirmado a la idea de “separados pero iguales”, las escuelas católicas segregadas por sexos?

¿Por qué, incluso si decidimos tratar ciertas cosas como “expresión”, no asimilamos ciertas instancias de discurso religioso con algo parecido al discurso comercial y no — como solemos— con el discurso político súper protegido? En cualquier otro caso calificaríamos un discurso de subordinación y denigración de mujeres y homosexuales como el que maneja la iglesia de *low-value speech*, de discurso de baja calidad. Sin embargo en este caso le damos una calificación privilegiada que en sus términos no merece y le reconocemos un “derecho a la integridad” que no reconocemos a nadie más. No nos sentimos obligados a respetar la integridad de la “filosofía nutricional” de las cadenas de comida chatarra cuando les prohibimos vender productos hiper-calóricos para proteger la salud de los consumidores, ni la integridad del “ideario” de una empresa televisiva que desea pasar programas de adultos a las seis de la tarde ¿Por qué tienen que ser diferentes las religiones? ¿Por qué no les dejamos esparcir libremente sus ideas sobre el contenido del deber de solidaridad humana, o sus conclusiones acerca de si Dios es uno o trino, pero las regulamos estrechamente cuando defienden ideas como las que defienden materia de sexualidad y reproducción, o cuando usan métodos ilegítimos para propagarlas, como sucede tan frecuentemente en Latinoamérica (no tanto en Europa o en Estados Unidos)?

Con este cambio de perspectiva, en el espíritu de Isabel Cristina, podríamos justificar no barreras de entrada, pero sí una amplia plataforma de regulación preventiva y estructural de las iglesias, orientada a contener las nefastas consecuencias de sus acciones en materia de sexualidad, familia y reproducción, protegiendo así a la gente de ataques a sus derechos fundamentales pero minimizando el recurso a los controles directos sobre el contenido del mensaje religioso.