

DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil
República: a arte de “formar bons cidadãos e bons cristãos”

Matrimonio, sexualidad y bioética en el magisterio pontificio: de Pío XI a Francisco. Breves consideraciones históricas sobre una enseñanza insistente y prolífica

Pontifical Magisterium on Marriage, Sexuality and Bioethics from Pope Pius XI to Pope Francis. Some historical considerations about an insistent and prolific teaching.

Rodolfo R. de Roux [Ⓘ]

[Ⓘ] Université Toulouse - Jean Jaurès - IPEAT, Toulouse, France. rodolfoderoux@gmail.com

Resumen: Este artículo explica el porqué del interés creciente de los papas, a partir de 1930, en temas relativos al matrimonio, a la sexualidad y a la bioética. Se ponen de relieve algunos aspectos importantes de los principales documentos del magisterio pontificio en la materia, se los contextúa históricamente y se señalan las persistencias y también las evoluciones en el discurso papal.

Palabras Claves: iglesia católica, magisterio pontificio, matrimonio, sexualidad, bioética, siglo XX, siglo XXI.

Abstract: *This article explains the reasons for the increasing interest of the Papacy, since 1930, on matters related to marriage, sexuality and bioethics. It underscores some important aspects of the main pontifical documents about these subjects, presents their historical contexts and points to the variations and the continuities of the papal teachings.*

Keywords: *Catholic Church, Pontifical Magisterium, Marriage, Sexuality, Bioethics, 20th Century, 21st Century.*

Introducción

Autoproclamándose “madre y maestra” (Juan XXIII, 1961)¹, lo mismo que “experta en humanidad” (Pablo VI, 1965)², la Iglesia católica³ ejerce su magisterio *urbi et orbi* dirigido a modelar “todo el hombre y todos los hombres” de acuerdo a la consigna *Instaurare omnia in Christo* (instaurar todas las cosas en Cristo). En ese afán misionero de formar las conciencias y las inteligencias, la Santa Sede ha mostrado, en los últimos decenios, un interés constante por dar pautas sobre los temas de matrimonio, familia, sexualidad y defensa de la vida. Esas pautas buscan orientar no solo el actuar de los católicos, sino también el de la sociedad en general.

Sobra decir que la doctrina expresada por el magisterio pontificio no es vivida de manera homogénea por todos los católicos. Sociólogos e historiadores bien saben que las enseñanzas de la Iglesia no se reciben de manera pasiva, pues las personas no son tablas rasas. Cada quien puede terminar adoptando y adaptando dicha doctrina según sus necesidades, costumbres y experiencias particulares. Lo cual da lugar a una nutrida historia de cismas, herejías, anatemas, excomuniones, inquisiciones, represiones y guerras de religión. Es muy difícil, por tanto, conocer exactamente lo que muchas personas hacen de la doctrina oficial de la Iglesia, saber en qué medida la admiten, la rechazan o la transforman. De todas formas, el análisis del discurso pontificio es importante, pues, en una estructura tan jerarquizada como la de la Iglesia, el magisterio papal le confiere cierta unidad al conjunto definiendo, manteniendo y programando las creencias y prácticas de sus fieles.

Por otra parte, esa función unificadora ejercida por la figura y el magisterio del papa se viene acentuando desde la segunda mitad del siglo XIX gracias a dos motivos. El primero es el desarrollo de las tecnologías de transporte y de comunicación que han hecho posible un gobierno globalizado de la Iglesia. El segundo es un proceso de centralización del poder —la llamada *romanización* de la Iglesia—, que ha conducido a una hidrocefalia papal (De Roux, 2014),

¹ Según lo expresa la encíclica *Mater et magistra* (15-V-1961) de Juan XXIII y lo repite Juan Pablo II en *Familiaris consortio* (n° 33).

² Pablo VI, *Alocución a los Representantes de los Estados* (ONU), 4-X-1965. La expresión es retomada por Juan Pablo II en la constitución apostólica *Ex corde = Ecclesiae* (15-VIII-1990, n° 3), que se refiere a las universidades católicas.

³ De aquí en adelante, cuando escribo «Iglesia», me refiero a la Iglesia católica.

la cual el Concilio Vaticano II (1962-1965) trató de corregir, con escasos resultados hasta el momento.⁴

En cuanto a las directivas papales en materia de familia, sexualidad y bioética, no hay que olvidar que implican una biopolítica, es decir, la gestión “desde lo alto” del ámbito de la vida humana y de la intimidad familiar mediante el ejercicio de un poder sobre la vida biológica de los individuos. A la idea de biopoder — evocadora del control que un grupo o una institución ejerce sobre el cuerpo y la vida de sus miembros— está también asociada una forma de dominación de los individuos que no se realiza de manera coercitiva, sino mediante la adhesión íntima de las personas, adhesión que la Iglesia busca a través de sus enseñanzas religiosas y morales, poniendo en práctica su función de institución dadora de sentido a la existencia.

Analizar el discurso papal sobre familia, sexualidad y bioética es interesante, puesto que este no es solamente el reflejo de sí mismo o de una tradición teológica, sino también el reflejo del trasfondo sociopolítico en el que tal discurso toma forma, y es difundido y controvertido. Además, ese discurso proyecta un horizonte de intervención y de cambio social, encaminado a la construcción de un mundo conforme a las expectativas de una cúpula eclesiástica. Si los papas insisten en los temas relativos a familia, sexualidad y vida humana, es porque los consideran vitales para la perpetuación y la expansión del catolicismo. En otras palabras, la biopolítica papal no es solamente cuestión de moral, sino también de poder.

Novedad de un prolífico discurso papal.

Durante casi diecinueve siglos, los papas se ocuparon muy esporádicamente de la moral sexual y familiar, y nunca de manera continua y sistemática, como ha sido costumbre en el siglo XX y en lo que llevamos del XXI. En épocas precedentes, los pontífices, al frente de los Estados Pontificios, tenían otras muchas preocupaciones, como soberanos temporales, cabezas de dinastías familiares, comandantes militares y legisladores en materias políticas. La moral sexual

⁴ Antes de que se dieran los mencionados adelantos tecnológicos y de que se asentara el proceso de *romanización* al que hemos aludido, cada comunidad católica gozaba de mayor autonomía; el papa era una autoridad moral y jurídica respetada, pero lejana. Desde hace más de un siglo, la Santa Sede tiene la posibilidad de emprender campañas planetarias y ha mostrado su capacidad para coordinar (o someter) con éxito a los obispos, al clero y al laicado militante. Por otra parte, temas de teología moral que antes eran objeto de debate y que se dejaban a la libre discusión académica (las llamadas *questiones disputatae*) se han terminado fijando desde lo alto, convirtiendo a los teólogos en simples defensores o comentaristas de la ortodoxia papal.

era, con frecuencia, tema de intensos debates entre teólogos y confesores, pero no constituía una de las actividades principales del magisterio pontificio. El cambio se queda manifiesto cuando, en 1930, Pío XI condena la contracepción y la esterilización. De ahí en adelante, el discurso sobre familia, sexualidad y bioética se vuelve ingrediente ordinario de un magisterio pontificio tradicionalmente *intransigente e integrista* contra una combatida y temida *Modernidad*.

Debido a la necesaria brevedad de un artículo, me limito a algunas observaciones en torno a las tres encíclicas principales sobre familia, sexualidad y vida humana (*Casti connubii*, de Pío XI; *Humanae vitae*, de Pablo VI; *Evangelium vitae*, de Juan Pablo II). Analizo, además, el discurso de Pío XII a las obstetras católicas italianas. También discuro sobre las exhortaciones apostólicas *Familiaris consortio* de Juan Pablo II y *Amoris laetitia* del Papa Francisco.⁵

Pío XI y la *Casti connubii*: familia, eugenesia y neomalthusianismo.

La *Casti connubii* (1930) de Pío XI (1922-1939) reafirma la santidad e la indisolubilidad del matrimonio; expresa que los primeros deberes de los esposos deben ser la fidelidad recíproca, el amor mutuo, y la educación recta y cristiana de los hijos. El Papa Ratti se dirige no solo a los católicos, sino también “a todo el género humano” para hablarle “de la naturaleza del matrimonio cristiano, de su dignidad y de las utilidades y beneficios que de él se derivan para la familia y la misma sociedad humana” (Pío XI, *Casti connubii*, n°2).

Pío XI se apoya en la primera encíclica sobre el matrimonio cristiano, la *Arcanum divinae sapientiae* (1880), promulgada por León XIII, que invoca, desde la introducción del documento, la famosa “restauración de todas las cosas en Cristo” para oponerse a “que los gobernantes del Estado reivindicquen enérgicamente sus derechos y reglamenten a su arbitrio cuanto se refiere al matrimonio” (León XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, n° 10). A fines del siglo XIX, el problema

⁵ El texto integral de todos estos documentos papales está disponible en el sitio web oficial de la Santa Sede: www.vatican.va. Las encíclicas (del latín *litterae encyclicae*, que literalmente significa «cartas circulares») son cartas públicas y formales del papa que expresan su enseñanza en materia de gran importancia. Por definición, las cartas encíclicas tienen el valor de enseñanza dirigida a la Iglesia universal. Sin embargo, cuando tratan de cuestiones sociales, económicas o políticas, son dirigidas comúnmente no solo a los católicos, sino también a todos los hombres y mujeres de buena voluntad; esta práctica la inició Juan XXIII con su encíclica *Pacem in terris* (1963). La «Exhortación apostólica» es un documento cuya autoridad reviste menor solemnidad que la de una encíclica; es utilizada por el Papa para comunicar a la Iglesia las conclusiones a las que llegó después de considerar las recomendaciones que le hizo algún sínodo episcopal, aunque también se puede hacer una exhortación apostólica por otras razones.

para la Iglesia consiste en reafirmar su potestad en materias matrimoniales frente a gobiernos liberales que aprueban el matrimonio civil y el divorcio, cuyos «males» los denuncia León XIII. Cincuenta años después, el contexto es otro. Y, por ello, Pío XI dice retomar el tema del matrimonio “con mayor amplitud, por requerirlo así las circunstancias y exigencias de nuestro tiempo”, pues ocurre que “muchos hombres desconocen por completo la santidad excelsa del matrimonio cristiano, o la niegan descaradamente, o la conculcan, apoyándose en falsos principios de una nueva y perversa moralidad” (Pío XI, *Casti connubii*, n° 2).

¿Cuáles son esas nuevas circunstancias y exigencias de las que habla Pío XI? A la lucha decimonónica contra el laicismo de los gobiernos liberales se añade el avance de ideologías políticas totalitarias con éticas muy diferentes a la católica, como el comunismo, el fascismo y el nazismo. Los procesos de industrialización, proletarización y urbanización conllevan una pérdida de la influencia de la Iglesia, que ya no controla, en muchas partes, ni la creciente clase obrera, ni el sistema educativo, ni la prensa, ni las antiguas “obras de caridad”, convertidas paulatinamente en “obras de beneficencia pública”.

La expansión demográfica y el aumento del desempleo refuerzan las tesis neomalthusianas del control de la natalidad; en ese contexto, las investigaciones de Ogino y de Knaus, entre 1920 y 1930, ofrecen un método anticonceptivo basado en los periodos infecundos de la mujer. Pío XI responde con la *Casti connubii*, en la que denuncia el neomalthusianismo y recuerda la doctrina tradicional de la Iglesia, la cual condena el aborto y cualquier intervención para evitar la procreación, considerada como uno de los fines primordiales del matrimonio. Sin embargo, Pío XI precisa que las relaciones sexuales entre cónyuges no están prohibidas durante los periodos infecundos de la esposa. Dos interpretaciones se afrontan inmediatamente: para unos, el papa autoriza discretamente el método Ogino-Knaus; para otros, no se trata, en manera alguna, de restringir las relaciones sexuales únicamente a los periodos infecundos. Como veremos más adelante, el sucesor de Pío XI abordará la cuestión nuevamente.

La *Casti connubii* enuncia por primera vez la posición vaticana de condena a la eugenesia⁶, filosofía social enraizada en el darwinismo social surgido a finales del siglo XIX (Hawkins, 1997).

⁶ La eugenesia defiende la mejora de los rasgos hereditarios humanos mediante diversas formas de intervención manipulada y métodos selectivos favorecedores de la reproducción de los mejores ejemplares humanos (eugenesia positiva) y desalentadores de manera más o menos coercitiva de la reproducción de individuos no recomendables (eugenesia negativa): criminales, alcohólicos, débiles mentales, dementes, etnias consideradas inferiores.

Los movimientos eugenésicos que buscan la «autodirección de la evolución humana»⁷ y promueven políticas de salud pública tendientes a impedir la «decadencia nacional» y a «mejorar la raza» conocen cierto auge en los países más desarrollados de la época: en 1905, se funda, en Alemania, la Deutsche Gesellschaft für Rassenhygiene⁸; en 1907, se crea la Eugenics Education Society en Inglaterra; en 1912, se celebra, en Londres, el Primer Congreso Internacional de Eugenesia; en 1913, se establece la Société française d'eugénisme; y, en 1922, se instituye la American Eugenics Society.

Aunque la eugenesia sufre un tremendo descrédito al verse asociada a la ideología y a los crímenes nazis, cuando se publica la *Casti connubii*, goza de muchos simpatizantes.⁹ Precisamente la encíclica ofrece una respuesta de autoridad a las dudas que dividen a los fieles y tiene como uno de sus objetivos restaurar la disciplina eclesiástica en materia tanto de eugenesia como de contracepción. Dentro de su condena de las políticas eugenésicas estatales, Pío XI reconoce, sin embargo, la conveniencia de disuadir del matrimonio (pero no de impedirlo) a las personas de las que se prevé que tendrán una prole defectuosa.¹⁰

El cuestionamiento que hace Pío XI de la eugenesia no es solamente un asunto moral o religioso, sino también político. Junto con los argumentos teológicos, se inserta en la encíclica un discurso hostil a la creciente intervención del Estado en sectores de la vida privada que la Iglesia considera tradicionalmente como su terreno reservado. Con la *Casti connubii*, queda claro que el cuerpo masculino y femenino se convierte en un campo de batalla. En momentos en que Estados e individuos disputan por el derecho de utilizarlo para sus propios fines, el Papa sostiene que el cuerpo pertenece a Dios, que lo ha creado, y que el magisterio pontificio, representante de Dios sobre la Tierra, tiene la autoridad de establecer cuáles son sus usos legítimos. Por eso, Pío XI no pide solamente que se acepte una doctrina moral, sino también que los fieles se comprometan a difundirla y defenderla.

⁷ “Eugenics is the self direction of human evolution” es el lema del Segundo Congreso Internacional de Eugenesia celebrado en 1921.

⁸ Sociedad alemana para la higiene racial.

⁹ Ejemplo de ello es que, en 1913, la Academia Sueca le otorga el Premio Nobel de Medicina a Charles Richet, quien, en su obra cumbre, *La sélection humaine* (Paris, 1919), dedica un capítulo a «la eliminación de los anormales». Richet fue miembro fundador de la Société française d'eugénisme, el mismo año en que recibió el Premio Nobel.

¹⁰ “Y de ninguna manera se puede permitir que a hombres de suyo capaces de matrimonio se les considere gravemente culpables si lo contraen, porque se conjetura que, aun empleando el mayor cuidado y diligencia, no han de engendrar más que hijos defectuosos; *aunque de ordinario se debe aconsejarles que no lo contraigan*” [énfasis adicionado], *Casti connubii*, n°24.

En general, las posiciones del papa sobre el movimiento eugenésico son bien recibidas por la mayoría de los católicos, que, además, aceptan como un deber derivado de la fe el engendrar una familia numerosa. Gracias a las firmes posiciones de Pío XI en la *Casti connubii* y a la actividad de divulgación y aplicación de sus consignas en el ámbito internacional, por parte de sacerdotes, laicos y médicos católicos, la Iglesia se convierte en un actor de primer plano en las batallas en torno a la vida humana y a la demografía (Turina, 2013).

Pío XII, el Discorso alle partecipanti al Congresso della Unione Cattolica Italiana Ostetriche y los métodos naturales de regulación de la natalidad.

Durante treinta y ocho años, los temas abordados por la *Casti connubii* no son objeto de una nueva encíclica; lo que no significa que la doctrina pontificia permanece inmutable. Si Pío XII (1939-1958) no concentra sus enseñanzas sobre familia, sexualidad y bioética en un solo gran documento, las distribuye en numerosos discursos (a veces con ocasión de congresos científicos celebrados en Roma). En estos, aborda problemas tales como: el recurso a los periodos infecundos del ciclo femenino como técnica de limitación de los nacimientos, la licitud de las terapias dirigidas a limitar el dolor, la legitimidad moral del trasplante de órganos y las normas que se deben seguir en la terapia de reanimación.

Me detengo en el famoso discurso del 29 de octubre de 1951 a las obstetras católicas italianas, pues, por su amplitud y por el eco que suscita, es considerado como la principal contribución de Pío XII en materia de moral matrimonial católica. En dicho discurso, la aprobación papal de los métodos naturales de regulación de la fertilidad (el llamado método del ritmo o de Ogino-Knaus) legitima, por primera vez, desde lo alto, la voluntad de las parejas de limitar la dimensión de las familias. Se interrumpe así la enseñanza tradicional católica de que la constitución de una familia numerosa es un deber derivado de la fe, de que la dimensión de la familia debe dejarse a la voluntad divina y de que todo nuevo hijo es un don de Dios al que no le faltarán medios de subsistencia gracias al auxilio de la Providencia.

El método de Ogino y Knaus era visto entonces, por la mayor parte de los teólogos, como un mal menor y como algo moralmente discutible, pues su finalidad era limitar

voluntariamente la prole. En cambio, muchos sacerdotes, confrontados en el confesionario con los problemas concretos de las parejas, veían en el método del ritmo una posibilidad moralmente lícita para distanciar el nacimiento de los hijos.¹¹ Por otra parte, numerosas parejas católicas cuestionaban la injerencia clerical en materia de contracepción, además de que iba disminuyendo la eficacia de la labor de culpabilización hecha por los clérigos conforme aumentaba la secularización de la sociedad.

Pío XII, constatando el peligro de una división interna y tal vez admitiendo implícitamente la existencia de un riesgo de sobrepoblación mundial,¹² decreta la legitimidad del principio de la regulación natural, omitiendo las razones concretas —necesidades económicas, médicas, eugenésicas, demográficas— que podrían justificarla. Es este el primer indicio de una postura diferente a la del rigorismo en materia sexual que domina en el Vaticano en la primera mitad del siglo XX. “De hecho, esta es la primera vez en la historia que un papa describe favorablemente un comportamiento destinado a prevenir la procreación” (Turina, 2013, p. 116).

La legitimación papal del método de regulación “natural” de los nacimientos puede ser considerada como un paso hacia la secularización de la moral sexual católica en cuanto admite una relativización del mandato divino de fecundidad y recurre, para ello, a un avance científico en el conocimiento de la fisiología femenina. Sin embargo, la autorización de un solo método anticonceptivo “legítimo” pone de relieve la voluntad de la Iglesia jerárquica de mantener su competencia en el campo de la moral sexual.

Con la significativa excepción de la aprobación de la regulación natural de los nacimientos, Pío XII mantiene las anteriores prohibiciones papales en materia de sexualidad humana. Estas son: el aborto, aun el terapéutico, es ilícito; ninguna forma de esterilización, incluida la extirpación del útero, aunque se teman riesgos graves para la madre en caso de embarazo, es permitida; las prácticas de fecundación artificial —ya sea por requerir una previa masturbación (considerada como pecado), ya sea por ser contrarias a los designios divinos que

¹¹ Lucia Pozzi (2011) relata la historia de cómo el método Ogino-Knaus terminó por convertirse en el «método católico» de control natal.

¹² En ese mismo 1951, la Organización Mundial de la Salud busca que las políticas de control del aumento de la población sean una de las prioridades del consejo de la ONU, con la perspectiva de presionar a los países del llamado Tercer Mundo para que adelanten políticas de limitación de la natalidad como remedio contra el hambre y la pobreza.

establecen que la vida humana se reproduzca solamente por medio de actos sexuales naturales entre esposos— son declaradas ilícitas.

Pablo VI, la *Humanae vitae* y la píldora anticonceptiva.

En el convulsionado año 1968, Pablo VI (1963-1978) promulga la *Humanae vitae*, también conocida como la «encíclica de la píldora». En ese documento pontificio —uno de los más controvertidos de la historia contemporánea de la Iglesia—, se reafirma que los únicos métodos lícitos de control de la natalidad son la abstinencia sexual total o periódica— con base en el cálculo del ciclo de la fecundidad femenina. Pablo VI cierra así, de manera autoritaria, un periodo de discusión sobre la contracepción, que se abre en la Iglesia en los años del *aggiornamento* promovido por el Concilio Vaticano II (Sevegrand, 2008).

Recordemos que, entre 1962 y 1964, numerosos obispos, teólogos y médicos católicos se pronuncian sobre la licitud moral de la píldora anticonceptiva, comercializada desde 1960. Si en la época de la *Casti connubii* el tema de la contracepción se aborda desde la perspectiva de los desafíos planteados por la eugenesia y por el neomalthusianismo, en esos años, bajo el influjo de la revolución cultural de la década de 1960, los grupos denominados “progresistas” dentro de la Iglesia abordan el problema de la contracepción sobre todo en términos de libertad individual, tanto de sexualidad como de conciencia.

Sobre la significación de esa revolución cultural, me parece útil hacer un paréntesis. En los siglos XVII y XVIII, se da, en lo que llamamos civilización occidental, un cambio significativo en la concepción del sujeto. Hasta entonces, lo normal era pensar al ser humano como una creatura sometida al orden establecido por Dios: su deber era someterse en todo a las normas de existencia que la divinidad había instituido. En los dichos siglos, el humano se erige en demiurgo de su propia vida, en “dios para él mismo”, según la fórmula de Thomas Hobbes.¹³

Se instaure también otra figura de Estado. El poder político estaba unido al orden natural de las cosas; de esa manera, debía transcribir en sus leyes, con el apoyo interpretativo de la

¹³ En *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Jerome B. Schneewind (1998) revisa minuciosamente la historia de la filosofía ética moderna en los siglos XVII y XVIII, y reconstruye el momento y las causas de la invención de la autonomía del sujeto, uno de los valores capitales de la Modernidad.

Iglesia, los grandes mandamientos. La ley recibía, pues, la misión de conducir a los humanos hacia la *bona vita*. Con la llamada “edad moderna”, la política es remitida a su propia inmanencia; se les da a los ciudadanos la permisión para usar sus derechos, por ejemplo el de proseguir su camino hacia la felicidad: *the pursuit of Happiness*, como reza la Constitución de los Estados Unidos de América (1776). Ese “hedonismo político” encuentra en Francia su punto de cristalización política en la Revolución de 1789.

Pero, como bien señala Philippe Portier (2013), los cambios en la esfera de la intimidad no son muchos. Si el divorcio va adquiriendo progresivamente derecho de ciudadanía, las antiguas normas religiosas persisten, secularizadas. Apoyándose en la referencia a la naturaleza y no en la referencia a Dios, a lo largo del siglo XIX y de la primera parte del siglo XX, el Estado continúa organizando las conductas sexuales como en épocas precedentes, y se mantienen la condena del aborto, la penalización de la homosexualidad, la prevalencia de la masculinidad.

A partir de los años 1960-1970, es ampliamente cuestionado ese modelo, que encierra a los humanos en roles sexuales substancialmente determinados. Dos grandes factores, estrechamente relacionados, se asocian para desacreditarlo.

Por una parte, se asiste a un debilitamiento de las lealtades confesionales. Bajo el influjo de las transformaciones sociales (urbanización creciente, desarrollo de la educación pública y de los *mass media*, ampliación del ámbito laboral de las mujeres...) la religión pierde mucho de su poder de configuración de las existencias privadas. Prácticas hasta entonces mayoritariamente condenadas socialmente —como el aborto, la homosexualidad, el divorcio y la libertad sexual— van entrando en el campo de lo legítimo, en nombre de la prevalencia de la libertad de conciencia sobre la normatividad religiosa.

Por otra parte, se da una recomposición de las evidencias axiológicas. Toda una corriente de pensamiento se dedica a cuestionar la arbitrariedad de las distinciones sexuales tradicionales y las obligaciones que les son asociadas. Con el apoyo de numeroso(a)s militantes, se difunde otro modelo de la diferencia sexual. Hasta entonces se colocaba la masculinidad y la femineidad como parte de un orden natural de las cosas. De ese momento en adelante, utilizando el concepto de «género» (*genre*), se las pasa a ver como el producto de una construcción histórica, ella misma fruto de una dominación patriarcal, religiosa o social.

Esa doble dinámica de debilitamiento de las lealtades confesionales y de la recomposición de las evidencias axiológicas no deja indemne la esfera jurídica. A partir de los años 1960-1970, al menos en muchos países del «mundo occidental», las normas del contrato político se extienden al «contrato sexual». En el terreno de la producción de la vida, de la gestión de la muerte, de la legitimidad de una sexualidad no reproductiva (matrimonio entre homosexuales) y de la concepción de la filiación, el derecho abole restricciones heredadas del período religioso y abre nuevos horizontes en el proceso de «autonomización» de los individuos. Era de esperar que esta expansión de la «democracia sexual» hiciera reaccionar al magisterio eclesiástico. Cierro el paréntesis.

En marzo de 1963, poco antes de morir, Juan XXIII crea una *Comisión Pontificia sobre Población, Familia y Natalidad* para analizar el problema del control de la natalidad y ofrecerle consejo al Papa. Después de cuatro sesiones, realizadas entre 1963 y 1966, la mayoría de los miembros de la comisión concluye que la doctrina tradicional en materia de control de los nacimientos puede ser revisada y que no es conveniente determinar autoritariamente, de una vez por todas, los procedimientos lícitos o ilícitos de contracepción para todas las parejas. Si bien se condena el egoísmo de una mentalidad contraceptiva, se estima que el objetivo de una paternidad responsable —deseada por el Concilio Vaticano II— solo se realizará admitiendo cierta flexibilidad de las normas existentes, de manera que cada pareja pueda discernir (según el principio de libertad de conciencia) la manera más correcta de realizar la voluntad de Dios, teniendo en cuenta las propias circunstancias económicas y psicológicas, y la propia salud.

Después de mucho dudarlo, Pablo VI —sucesor de Juan XXIII— hace caso omiso del parecer de la mayoría de la Comisión¹⁴ y publica la encíclica *Humanae vitae*. Señala en ella que la introducción de los anticonceptivos favorece la degradación de la moralidad y constituye un peligro para la fidelidad conyugal y para el respeto de la mujer, convertida en instrumento de goce egoísta. Subraya que el matrimonio cristiano es válido solo bajo los fundamentos de la unión, del amor, de la fidelidad y de la fecundidad. Por ello, el acto conyugal no puede separar los dos principios que lo rigen: el unitivo y el procreativo (nº 12). Pero el Papa no invoca ninguna fuente concreta de la Escritura o de la Tradición para avalar la «inseparable conexión» entre

¹⁴ Sobre la historia de la comisión pontifical, véase Kaiser (1987).

unión conyugal y procreación.¹⁵ Desde un punto de vista argumentativo, la finalidad de esta «inseparable conexión» es refutar la propuesta de aplicar a las relaciones sexuales el principio de totalidad, según el cual es la totalidad de los actos conyugales la que debe permanecer abierta a la procreación y no cada relación concreta.

Las admoniciones de Pablo VI reiteran la nueva centralidad estratégica de la sexualidad humana en el magisterio pontificio y son, además, un baldado de agua fría sobre las ilusiones conciliares de reconciliar a la Iglesia con el mundo moderno, el famoso *aggiornamento*. La publicación de la encíclica suscita, en el ámbito mundial, amplias polémicas que todavía no se han apagado¹⁶ y genera una profunda crisis de autoridad del magisterio eclesiástico entre numerosos católicos que la combaten o que, simplemente, la ignoran.

En cuanto a las razones que llevan a Pablo VI a publicar la *Humanae vitae*, se puede considerar que la encíclica es el resultado conjunto de dos variables principales: la acción del grupo de preladados curiales y teólogos conservadores que aconsejan al papa en esa circunstancia, y la razón de Estado que invita a no contradecir la enseñanza de los precedentes papas para no provocar una crisis de legitimidad del magisterio pontificio. Además, subrayar el prestigio espiritual de la continencia sexual contribuye a mantener el prestigio social de un grupo sacerdotal célibe, en una época en la que disminuye considerablemente su influjo y su atractivo como modelo de vida (Turina, 2013).

A largo plazo, la *Humanae vitae* tiene consecuencias importantes para la misma estructura institucional de la Iglesia. Durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) —consejero decisivo de Pablo VI para la redacción de la encíclica¹⁷—, la fidelidad a la *Humanae vitae* se convierte en requisito para enseñar en las facultades de teología o en los seminarios. Aumenta la importancia doctrinal y disciplinar del magisterio pontificio sobre sexualidad y bioética. Disentir de la línea vaticana en esas materias se considera un intolerable desafío y se excluye del

¹⁵ Lo paradójico es que existe un abismo entre el discurso papal que hace indisociable sexualidad y procreación, y la Sagrada Familia —modelo de familia cristiana—, que consagra la disociación perfecta de la sexualidad y de la procreación. El dogma de María virgen —antes, durante y después del parto— hace también de la Sagrada Familia un ejemplo paradigmático de procreación «artificial», pues Jesús es concebido sin mediar una relación sexual (*Lucas* 1, 26-38; *Mateo* 1, 18).

¹⁶ El lector puede darse una idea de esas polémicas leyendo la reseña de 123 documentos y artículos importantes publicados solamente en los cinco meses posteriores a la proclamación de la encíclica (Santagada, 1969) o la tesis doctoral de Juza (2010).

¹⁷ Ver la biografía de George Weigel (1999).

nombramiento episcopal “a cualquiera que se haya expresado en favor del cambio en temas como la contracepción, la homosexualidad o la ordenación de las mujeres” (Curran 2006, p. 218).

Dado el largo periodo de 27 años de pontificado de Juan Pablo II, casi todos los obispos en ejercicio a principios del siglo XXI han sido nombrados por él, lográndose así en materia de moral sexual una unidad casi sin fisuras (o que no se atreve a expresarlas) en el vértice de la jerarquía católica. Para la masa de los creyentes, moral sexual, bioética y autoridad papal aparecen íntimamente unidas. De esa manera, aprobar ese magisterio pontificio significa apoyar al poder central de la Iglesia y viceversa.

Juan Pablo II: de la defensa de la familia (*Familiaris consortio*) a la defensa de la vida (*Evangelium vitae*).

A partir de septiembre de 1979, un año después de su elección, Juan Pablo II (JP II) inicia una serie de catequesis semanales dedicadas a la teología del cuerpo, pero de hecho focalizadas sobre el matrimonio y la sexualidad. Dichas charlas se prolongan, con intervalos, durante un quinquenio. A la palabra, siguen las iniciativas: el sínodo de obispos de 1980 se dedica a la familia. Al año siguiente, se crea el Consejo pontificio para la familia¹⁸ y JP II promulga la *Familiaris consortio*¹⁹ (22-XI-1981), extensa exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual.

¹⁸ El Consejo “promueve y coordina los esfuerzos pastorales relacionados con el problema de la procreación responsable, y anima, sostiene y coordina las iniciativas en defensa de la vida humana en todos los estadios de su existencia, desde la concepción hasta la muerte natural. ... Otros argumentos de los que se ocupa son: educación sexual, demografía, anticoncepción y aborto; esterilización, ingeniería genética y diagnóstico prenatal; homosexualidad, y problemas éticos y pastorales relacionados con el SIDA y otros problemas de bioética; legislación sobre el matrimonio, la familia, las políticas familiares y la protección de la vida humana”. Retirado el 20 de junio de 2015, de www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_pro_20051996_sp.html. El Consejo fue presidido por el muy conservador cardenal colombiano Alfonso López Trujillo desde 1990 hasta la muerte de este, en 2008. López Trujillo se señaló como opositor acerbo y tenaz de la Teología de la liberación.

¹⁹ FC.

Karol Wojtyła se convierte así en el gran artífice de una teología de la familia²⁰ que deja de lado la tradicional concepción del matrimonio como *remedium concupiscentiae* y resalta el valor de la sexualidad como don divino y la unión carnal de los esposos como “imagen y símbolo de la Alianza que une a Dios con su pueblo” (Familiars consortio, n° 12). Esta revalorización de la sexualidad no es, en manera alguna, una concesión a la liberalización de las costumbres que se da en los años 1960 y 1970. Todo lo contrario. La positividad juanpauliniana de la sexualidad está subordinada a condiciones muy restrictivas —que son, de hecho, una fuerte crítica a la “decadencia” moral de las sociedades secularizadas— y no modifica para nada las tradicionales condenas a la masturbación, a la fornicación, a las relaciones prematrimoniales, a la contracepción, al adulterio y al divorcio.²¹

Familiaris consortio (n° 11) estipula que las relaciones sexuales solo son legítimas en cuanto expresión de un don total al otro, siendo el matrimonio el lugar exclusivo donde es posible ese don total. Y no es cualquier matrimonio, sino aquel que cumple con tres compromisos esenciales: exclusividad, fidelidad e indisolubilidad (FC, n° 19, 20). En otras palabras, se trata del matrimonio católico. Únicamente ese tipo de matrimonio permite que las relaciones sexuales sean aceptables. Más aún, estas pierden su significación de “donación recíproca y total de los esposos” si recurren a los métodos anticonceptivos artificiales (FC, n° 32)²². Se subraya, además, que solo son legítimos los métodos naturales de regulación de la fertilidad femenina, porque reposan enteramente en el dominio del instinto sexual, en el diálogo, en la atención al otro cónyuge y en la superación del egoísmo (FC, n° 33).

El discurso de JP II sobre el cuerpo, la sexualidad, el amor y la familia utiliza categorías de la filosofía personalista (autenticidad, diálogo, don de sí mismo al otro...) y toma prestados argumentos de la psicología y de la antropología para llegar mejor al hombre moderno, no para hacerle concesiones. Se trata de adaptarse, pero para resistir mejor a la “decadencia” moral, para reafirmar mejor la ley divina, para señalar mejor el ámbito de lo pecaminoso (Carnac, 2013). Durante el reinado del Papa Wojtyła, se confirma la condena de los actos homosexuales como

²⁰ Se trata de una teología creada en gran parte en el siglo XX. A principios de dicho siglo, el famoso *Dictionnaire de théologie catholique* no incluye la entrada «familia»; los problemas relativos a ella se tratan en la voz «matrimonio». Sobre otros diccionarios y enciclopedias católicas, ver Melloni (2008). Debo la referencia a Turina (2013, p. 173).

²¹ Véase el *Catecismo de la Iglesia católica* (promulgado por Juan Pablo II en 1992), artículo 6: El sexto mandamiento (n° 2331-2400). Existe un *Compendio*, promulgado por Benedicto XVI en 2005, que es una síntesis oficial del *Catecismo de la Iglesia católica*. Tanto el *Catecismo* como su *Compendio* pueden consultarse en el sitio web: www.vatican.va

²² FC reafirma explícita y repetidamente la doctrina de la *Humanae vitae* sobre los métodos anticonceptivos.

“intrínsecamente desordenados” (Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales), ya que la actividad homosexual “cierra el acto sexual al don de la vida” (Catecismo de la Iglesia católica, n° 2.357). Si quieren “renunciar al mal”, “las personas homosexuales están llamadas a la castidad” (Catecismo de la Iglesia católica, n° 2.359).

Según JP II, la familia es, por su naturaleza, guardiana de la vida humana, llamada a ocuparse tanto de la concepción antes del nacimiento cuanto de los ancianos en el umbral de la muerte. Señala el Papa que es en el seno de la familia donde casi siempre se toman las decisiones sobre la fecundación, el aborto y la eutanasia. Por ello, familia y bioética forman un binomio indisoluble. De ese binomio, el Papa Wojtyła subraya el tema de la familia durante los primeros años de su pontificado. A partir de la mitad de la década de 1990, pone el énfasis en la defensa del carácter inviolable de la vida humana contra una “cultura de la muerte” (*Evangelium vitae*, n° 12). En 1994, muestra su preocupación por las orientaciones preparatorias de la V Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo²³; funda, el 11 de febrero, la *Pontificia academia para la vida*, dedicada a alimentar la reflexión bioética y a dar a conocer las posiciones del Vaticano en la materia, sobre todo entre las élites intelectuales y políticas²⁴; y promueve, desde el Vaticano, cursos de actualización para obispos de todo el mundo sobre las cuestiones de moral familiar y sexual, y sobre la manipulación de la vida humana. Al año siguiente, 1995, JP II sintetiza, en la extensa encíclica *Evangelium vitae* (EV), las posiciones católicas en materia de bioética (anticoncepción, esterilización, aborto, fecundación asistida, estatuto del embrión, eutanasia...).

EV elogia la “grandeza y el valor de la vida humana en su fase temporal” como sustrato imprescindible de la «ultraterrenal» (n° 2), lo que muestra la capacidad de adaptación del discurso católico pos-Vaticano II al contexto histórico contemporáneo. Pero no hay que olvidar que la tradicional lógica católica de la prioridad de la *vida eterna* pregonaba que en ciertos casos —la herejía, por ejemplo— se puede suprimir deliberadamente la vida de los herejes para salvar el alma de los fieles o suprimir la vida de los malhechores y de los agresores (teoría de la guerra justa) para salvar el orden social. Por otra parte, no hay que confundir la defensa a ultranza que hace EV de *la vida* humana (así, en singular) como “realidad sagrada” (EV n° 2) y entidad

²³ Que se celebra entre el 5 y el 13 de septiembre en El Cairo, bajo el auspicio de las Naciones Unidas.

²⁴ Se pueden consultar una serie de documentos producidos por esta pontificia academia en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/index_sp.htm

abstracta, y la preocupación secularizada por la defensa de *vidas* humanas individuales, plurales y concretas.

A propósito de familia, sexualidad y vida humana, JP II orquesta una resistencia internacional contra las políticas bioéticas y familiares opuestas a los dictados de la Iglesia. Ante los embates de una “religión de la subjetividad”, aparentemente dispuesta a aceptarlo todo de la autonomía humana (de la contracepción al aborto y de la homosexualidad a la eutanasia), el Papa Wojtyla reafirma que la salvación del mundo viene del cristianismo, más aún, del cristianismo tal como es propuesto por la doctrina de verdad que enuncia el magisterio papal.²⁵

El minucioso análisis de Philippe Portier (2006, p. 220) concluye que el pensamiento de JP II se desarrolla a partir de una doble perspectiva de totalización. Por una parte, hay la perspectiva de totalización de la existencia social, pues él pretende volver a poner la integralidad de los sectores de la vida bajo el dominio de las significaciones cristianas, desde la familia hasta la escuela, desde las relaciones económicas hasta las relaciones internacionales, desde la actividad sexual hasta la producción artística. Por otra parte, hay una perspectiva de totalización de la existencia cristiana, porque el papa busca enrolar a todos los católicos definiendo las reglas de su militancia. Ambas perspectivas se unen alrededor de una intención central: “restaurar todas las cosas en Cristo” (*omnia instaurare in Christo*) bajo la guía del magisterio pontificio, tal como predicaban con insistencia los papas en su prolongada batalla contra la *Modernidad*.²⁶

Benedicto XVI: la “cuestión homosexual” y la ley natural.

En los últimos años del pontificado de JP II y, más aún, de su sucesor Benedicto XVI, se opera un desplazamiento del centro de atención de las autoridades eclesiásticas hacia el tema de la diferencia sexual y de la homosexualidad. Eso se debe a la importancia social que adquiere

²⁵ Sigue en esto lo que ya afirmara Pío X en su encíclica *Notre charge apostolique* (25-VIII-1910): “...no se edificará la ciudad de modo distinto si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos... no, la civilización no está por inventar ni la 'ciudad' nueva por edificarse en las nubes. Ha existido y existe... es la civilización cristiana, es la 'ciudad' católica”. (nº 11).

²⁶ Pío X (1903-1914), adalid del *antimodernismo*, hizo del *Instaurare omnia in Christo* el lema de su pontificado.

la “cuestión homosexual” y al combate de la Iglesia en varios países contra la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y contra la adopción homoparental.²⁷

En la lucha contra las reivindicaciones homosexuales de la igualdad jurídica con las parejas heterosexuales en el terreno matrimonial y de las adopciones de niños, el discurso de la jerarquía católica no teme recurrir —cuando le conviene— a la autoridad del derecho positivo, a través de la referencia a convenciones internacionales sobre la familia o sobre los derechos del niño, o invocar, de manera selectiva, nociones provenientes de la antropología, del psicoanálisis, de la biología y de la sociología. Más que argumentos teológicos, se esgrimen entonces argumentos racionales y sociales —como la condena del «ultraindividualismo», la defensa de los intereses del niño²⁸ o la necesidad de preservar un orden social que supuestamente reposa sobre la familia de tipo tradicional.²⁹ El discurso se desconfesionaliza para hacerlo más universal y lograr apoyos en el ámbito de los no creyentes, pues la Iglesia ya no logra influir con argumentos exclusivamente religiosos en las decisiones civiles ni en el comportamiento ciudadano.³⁰ Paradójicamente esa desconfesionalización del discurso favorece la tendencia a una «secularización interna del cristianismo» que ya señalaba F.-A. Isambert en la época inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II (Isambert, 1976).

De todas formas, no hay que perder de vista que el fundamento último de la oposición de la Iglesia a las uniones matrimoniales homosexuales y a las adopciones homoparentales radica en la condenación inapelable de las prácticas homosexuales como contrarias a la «ley moral

²⁷ Para el caso de Francia, véase Rochefort (2014).

²⁸ “Como demuestra la experiencia, la ausencia de la bipolaridad sexual crea obstáculos al desarrollo normal de los niños eventualmente integrados en estas uniones. A éstos les falta la experiencia de la maternidad o de la paternidad. La integración de niños en las uniones homosexuales a través de la adopción significa someterlos de hecho a violencias de distintos órdenes, aprovechándose de la débil condición de los pequeños, para introducirlos en ambientes que no favorecen su pleno desarrollo humano. Ciertamente tal práctica sería gravemente inmoral y se pondría en abierta contradicción con el principio, reconocido también por la Convención Internacional de la ONU sobre los Derechos del Niño, según el cual el interés superior que en todo caso hay que proteger es el del infante, la parte más débil e indefensa” (Congregación para la doctrina de la fe, 2003).

²⁹ “La sociedad debe su supervivencia a la familia fundada sobre el matrimonio. ... Si desde el punto de vista legal, el casamiento entre dos personas de sexo diferente fuese sólo considerado como uno de los matrimonios posibles, el concepto de matrimonio sufriría un cambio radical, con grave detrimento del bien común.” Congregación para la doctrina de la fe, Consideraciones acerca de los proyectos (Congregación para la doctrina de la fe, 2003, n° 8).

³⁰ Véase al respecto el análisis de R. Carnac (2014) sobre las posiciones de las autoridades eclesiásticas católicas en el álgido debate que se ha dado en Francia a propósito del reconocimiento legal de las uniones homosexuales.

natural», como lo expresa, en 2003, la Congregación para la doctrina de la fe, presidida por el cardenal Ratzinger, futuro Benedicto XVI:

No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. (n° 4) ... Toda ley propuesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto es conforme con la ley moral natural, reconocida por la recta razón, y respeta los derechos inalienables de cada persona. Las legislaciones favorables a las uniones homosexuales son contrarias a la recta razón porque confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial a la unión entre personas del mismo sexo. (Congregación para la doctrina de la fe, n° 6)

El discurso bioético católico está impregnado por la categoría de «naturaleza» y por los conceptos correlativos de ley natural y derecho natural, es decir, fundados en la naturaleza humana y cognoscibles por medio de la razón. La afirmación, hecha en el Nuevo Testamento, de que todos los hombres tienen una “ley escrita en sus corazones” (*Romanos* 2, 13-16) se interpreta como una ley natural dada por Dios, que se manifiesta como una moralidad innata que permite a las personas discernir el bien y el mal. El *Catecismo de la Iglesia católica*, exposición oficial de sus enseñanzas fundamentales, también afirma eso: “La ley natural es universal e inmutable, y pone la base de los deberes y derechos de la persona, de la comunidad humana y de la misma ley civil” (Congregación para la doctrina de la fe, n° 1.954).

A la luz de una más que bimilenaria e inconclusa discusión teórica sobre los contenidos de la ley natural,³¹ lo menos que podemos decir es que esta no parece ser tan «universal» ni tan «innata». Y, si lo fuera, ¿qué necesidad habría de que el magisterio de la Iglesia católica se atribuya la «auténtica» interpretación de la ley moral natural?³²

No solo la universalidad de la ley natural es discutible, también lo es su supuesta inmutabilidad. El mismo magisterio católico, tan tajante en sus afirmaciones y condenas de los actos «contra natura», ha modificado, a lo largo de la historia, algunas de sus posiciones en la materia (Noonan, 2005). Por ejemplo, el préstamo a interés fue sistemáticamente condenado

³¹ Sobre la compleja historia del concepto de ley natural en el pensamiento ético, véase Murphy, 2011.

³² “Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como tantas veces han declarado nuestros predecesores— que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse [énfasis adicionados]” Pablo VI, encíclica *Humanae vitae*, n° 4.

durante siglos por la mayoría de los teólogos como contrario a la ley natural (no es natural que el dinero engendre dinero), contrario a las leyes de la Iglesia (así lo afirmaron tres concilios ecuménicos y varios papas) y contrario a la ley del Evangelio (Jesús dice que hay que dar sin esperar nada a cambio). Esa fue la posición oficial de la Iglesia, por lo menos desde 1150 hasta 1550. Lo mismo puede decirse de la esclavitud. Actualmente, ningún papa se atrevería a decir que la esclavitud es algo «natural», pero todavía en 1886 el Santo Oficio (actual Congregación para la doctrina de la fe) declaró que comprar y vender esclavos no era contrario a la ley natural³³ (Noonan, 1999, p. 53).

No es, pues, de extrañar que la creencia en la sujeción de los seres humanos a una inmutable y universal ley natural haya sufrido rudos golpes, en el mundo moderno, por parte del historicismo, del materialismo histórico, del utilitarismo, de la ciencia experimental, del positivismo jurídico y del relativismo cultural. A la base misma de las resistencias al discurso bioético católico, encontramos ese cuestionamiento a la voluntad papal de normar, absolutizar y naturalizar unas categorías que las ciencias sociales «historizan» y «destruyen», lo que permite relativizar las significaciones sociales y simbólicas de lo supuestamente «natural, universal e inmutable».

Precisamente en esa dinámica de cuestionamiento de una ley natural universal e inmutable se inscriben los actuales y debatidos «estudios de género» (*gender studies*) que subrayan que las diferencias y desigualdades entre sexos son el resultado de una construcción social y no de una situación «natural».³⁴ Eso genera, a su vez, el rechazo de estos estudios por parte del magisterio pontificio, que tradicionalmente ha insistido en un orden natural sexual. Ese orden «natural», de hecho, ha favorecido relaciones de dominación masculina y dependencia femenina.

³³ El papa Gregorio XVI ya había condenado la trata negrera en su Carta apostólica *In supremo* (3-XII-1839) con las siguientes palabras: “Prohibimos y vetamos a cualquier eclesiástico o laico defender como lícito el tráfico de negros.” (Nº 4). Pero, como puede leerse, se trata de un problema de licitud, no de un asunto condenado por ir «contra natura».

³⁴ El pensamiento feminista, hijo de la mentalidad moderna, sigue una lógica binaria que opone naturaleza y cultura. La *philosophía perennis* católica adopta una lógica ternaria, en la que tanto naturaleza como cultura están sometidas a una autoridad sobrenatural. El énfasis actual de la Iglesia en la dimensión biológica del ser humano cree en la idea de que natural y sobrenatural están estrechamente ligados y que, por tanto, ciertas intervenciones en el nivel de la cultura constituyen no solo una distorsión de la realidad biológica, sino también de la sobrenatural. Se alega, entonces, que determinadas estructuras del orden natural, en cuanto creadas por Dios, están al amparo de los artificios humanos. Pero otros consideran legítima una transformación de ese «orden natural» con base en la misión divina de dominar la Tierra (*Génesis* 1, 28). El magisterio eclesiástico católico, al abrogarse el derecho de establecer qué realidades naturales entran en la categoría de lo que se puede o no transformar, pretende establecer las modalidades y los límites de una técnica moralmente lícita.

Es lo que señala con fuerza una teología feminista que cuestiona las estructuras patriarcales de las iglesias cristianas, la dominación de teólogos varones en la elaboración teológica y las interpretaciones masculinas de textos y figuras bíblicas.³⁵

Es justo reconocer que algunos ámbitos del mundo católico han sido un espacio de expresión, de afirmación y aun de relativa autonomía para las mujeres³⁶. Pero es incuestionable que el clero, masculino, acumula, de manera casi exclusiva, dentro de la Iglesia, las funciones que tienen que ver con el poder político, intelectual y simbólico, o, si se prefiere, jerárquico, simbólico y sacramental. Hacer evolucionar esa situación tomará tiempo, pues las teologías cristianas son herederas de culturas semitas fuertemente patriarcales y de una tradición de elaboraciones filosófico-teológicas básicamente masculinas.³⁷ Vaya un ejemplo. Es cierto que ya no se afirma públicamente en la Iglesia el «estado natural de sumisión servil» de la mujer «en virtud del cual debe someterse al marido», como reza el importantísimo *Decreto de Graciano*, que recoge una batería de textos anteriores a él.³⁸ Dicho «estado natural de sumisión» servía para

³⁵ Para muchas feministas católicas (como Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schüssler-Fiorenza, Mary Daly y Catherine Halkes), el nacimiento de una nueva conciencia feminista coincide con el *aggiornamento* impulsado por el Concilio Vaticano II, que suscita la esperanza de que las injusticias infligidas a las mujeres a lo largo de siglos serían sustituidas por relaciones estructurales justas entre hombres y mujeres en el seno de la Iglesia. La desilusión no tardará en llegar. Para un panorama de las tres primeras décadas de la teología feminista católica, véase Grey, 2000. Para un panorama de la «Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina» véase Saranyana, 2002, pp. 505-568.

³⁶ Como ha mostrado Claude Langlois para la Francia del siglo XIX, la extraordinaria multiplicación de congregaciones religiosas femeninas se explica, en gran parte, porque estas les ofrecieron a las mujeres espacios de emancipación, de autonomía, de responsabilidad y de acción legítima dentro de la sociedad, en particular dentro del campo educativo, de la asistencia social y de la salud (Langlois, 1984). Esos espacios de autonomía y de responsabilidad también se han dado y se siguen dando en otros países.

³⁷ Es significativo que de los treinta y seis doctores de la Iglesia que existen actualmente (octubre de 2017), solamente cuatro son mujeres. Recordemos que doctor/a de la Iglesia es un título otorgado por un papa o un concilio ecuménico para reconocer oficialmente a ciertos santos como maestros de la fe. Hubo que esperar casi dos mil años de cristianismo para que Pablo VI proclamara en 1970 a Teresa de Avila como primera doctora de la Iglesia; las otras tres son Catalina de Siena (1970), Teresa de Lisieux (1997) e Hildegarda de Bingen (2012). En 1923, Pío XI rechazó la petición del obispo de Avila y de las carmelitas de que se proclamara doctora de la Iglesia a Teresa de Avila. La razón invocada para dicha negativa —*obstat sexus* (lo impide el sexo)— fue la misma que se invocó en 1933, cuando cierto número de personalidades católicas pidió la proclamación de Teresa de Lisieux como doctora de la Iglesia. Es posible albergar, pues, la esperanza de futuras evoluciones en lo que se refiere a ese «obstáculo del sexo».

³⁸ El texto latino dice así: “*Est ordo naturalis in hominibus, ut feminae serviant viris, et filii parentibus; quia in illis hec iustitia est, ut maiori serviat minor.*” (causa 33, quaestio 5, capitulum 12; énfasis adicionados). El Decreto de Graciano (en latín *Concordia discordantium canonum*, «Concordia de los cánones discordantes», más conocido como *Decretum Gratiani*) es una obra fundamental del derecho canónico. Fue redactada entre 1140 y 1150 y reúne más de 3.800 documentos, los cuales incluyen: cánones apostólicos, textos patristicos, decretales pontificias, decretos conciliares, leyes romanas y francas, etc. El Decreto de Graciano fue autoridad indiscutible hasta la promulgación del *Código de derecho canónico* de 1917. Las *Decretales* de Gregorio IX (1243) completaron las prescripciones para la mujer contenidas en el Decreto de Graciano, especificando las prohibiciones de predicar, oír confesiones y ejercer funciones

explicar la incapacidad de la mujer para el sacerdocio, como afirma Santo Tomás de Aquino (1224-1274), ilustrísimo doctor de la Iglesia, en su *Summa Theologiae*, monumento del pensamiento cristiano medieval: “El sexo femenino no puede significar eminencia alguna de grado porque la mujer tiene un estado de sumisión (*status subiectionis*); por ello no puede recibir el sacramento del orden”.³⁹

Otra es la argumentación que da, en 1977, la Congregación para la doctrina de la fe en su *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*, aprobada por Pablo VI. Pero la frase programática de la *Declaración* confirma la estructura patriarcal eclesial: “la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal” (*Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*, 1977).

Si en la teología de la Iglesia antigua y de la Iglesia medieval el estatuto de la mujer venía dado por su pretendido menor valor y «estado de sujeción»,⁴⁰ la *Declaración* de 1977 ya no habla en esos términos y enfatiza, en cambio, la igualdad de hombres y mujeres, aunque advierte que “igualdad no significa identidad ... ; los papeles (del hombre y de la mujer) son diversos y no deben ser confundidos”, razón por la cual se le niega a la mujer el acceso al sacerdocio. (*Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*, 1977). A la luz de la historia de la Iglesia, es difícil no pensar que la atribución de estos «papeles diversos» carezca de relación con una milenaria tradición que afirma el menor valor de la mujer y su *status subiectionis*.

Renovación de expectativas con el Papa Francisco.

Desde el inicio de su pontificado, el 13 de marzo de 2013, el Papa Francisco ha suscitado muchas esperanzas de cambio dentro de la Iglesia. Desde la «periferia católica», vuelven a

ministeriales en el recinto del altar. Véase una interesante recopilación de textos sobre las mujeres, publicados en el *Decretum Gratiani*, en: <http://www.womenpriests.org/theology/gratian.asp#subject>

³⁹ “*Cum igitur in sexu foemineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere*” [énfasis adicionado].

⁴⁰ Para darse cuenta de ello, basta leer textos ampliamente utilizados del Nuevo Testamento, como 1 *Corintios* 11, 3-9 y 14, 34-35, o 1 *Timoteo* 2, 11-14: “La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar”.

expresarse abiertamente posiciones largo tiempo acalladas por el «centro» sobre asuntos de bioética y de sexualidad humana. En 2014, Hans Küng, perito oficial del Concilio Vaticano II caído en desgracia en la época de Juan Pablo II, se pronuncia en favor de la eutanasia y del suicidio asistido.⁴¹ Y, poco después de la elección de Francisco, Benjamín Forcano, conocido teólogo moralista español⁴², plantea en la revista teológica *Alternativas* (2013) —una de las más importantes de Centroamérica— algunos retos que se le presentan al papa en asuntos de moral sexual y de bioética, en particular sobre la homosexualidad y el aborto (Forcano, 2013).

Sobre la homosexualidad, Forcano (2013) —apoyándose en el controvertido libro del historiador John Boswell, *Las bodas de la semejanza*⁴³— pone de relieve que esta ha recibido en Occidente una valoración muy variada y que, incluso en la Iglesia católica del siglo VI al XII, existía como normal la celebración litúrgica de parejas homosexuales, según ritos y oraciones propias, presidida por un sacerdote. Añade Forcano que “es también muy común la opinión de que se elaboró una construcción bíblico-teológica moral justificatoria de la gravedad de este pecado, hoy demostrada como precientífica y opuesta al contexto y sentido de los textos bíblicos” (p.171). Y, dándole la vuelta al argumento de la ley «natural», utilizado para condenar la homosexualidad como «antinatural», anota que “Desde la perspectiva teológica, es bien fundada la posición de quienes sostienen que la sexualidad humana no tiene como modelo

⁴¹ En su libro *Glücklich sterben?* (2014) declara: “Yo, teólogo católico, quiero decidir cuándo y cómo he de morir”, argumentando, por una parte, que el principio de la dignidad humana incluye la dignidad en la última etapa, la muerte, y, por otra parte, que si la vida humana es un regalo de Dios deberíamos aceptar la posibilidad de devolvérselo con agradecimiento y generosidad.

⁴² En 1983, la Congregación para la doctrina de la fe abrió contra Forcano un proceso extraordinario por los contenidos «erróneos y peligrosos» de su libro *Nueva ética sexual* (1981), en el cual se mostraba tolerante con el uso de los anticonceptivos. Entre los numerosos procesos de la Congregación para la doctrina de la fe contra teólogos moralistas, se destacan los que se hicieron contra el redentorista alemán Bernhard Häring, el sacerdote estadounidense Charles Curran y el redentorista español Marciano Vidal. Häring es considerado como el más grande teólogo moralista católico del siglo XX. Su tesis fundamental es que, en materia de moral, prevalece siempre la conciencia sobre la ley. Para él, la sexualidad debe verse como «diálogo de amor» entre las personas humanas y no como simple instrumento de la procreación. Nunca estuvo de acuerdo con el concepto de que «todo acto sexual debe estar abierto a la procreación». Se enfrentó con la vieja moral que prohibía la inseminación artificial y el cambio de sexo, y condenaba la homosexualidad como algo pecaminoso. Estuvo abierto a conceder los sacramentos a quienes, tras divorciarse, habían vuelto a contraer matrimonio civil y, sobre todo, no aceptó el principio católico de condena de los métodos anticonceptivos que no sean abortivos, defendiendo la «paternidad responsable». Charles Curran, en su época considerado como el mejor especialista católico de teología moral en los EE. UU., fue declarado, en 1986, por la Congregación para la doctrina de la fe, “ni apto ni elegible para enseñar la teología católica” por defender posiciones diferentes a las del Vaticano en temas como el homosexualismo, el divorcio, las relaciones prematrimoniales y la masturbación. Marciano Vidal, uno de los teólogos más prolíficos de España, fue obligado, en el 2001, a retractarse y reescribir algunos de sus libros, en particular *Moral de actitudes, que desde hacía 25 años se utilizaba como manual de teología moral en facultades y seminarios, y que había sido traducido a varios idiomas*.

⁴³ Título original *The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard Books, 1994.

natural exclusivo la heterosexualidad - ese es un presupuesto no probado - sino que se da también la homosexualidad como una variante natural legítima⁴⁴, minoritaria” (p.172).⁴⁵

En cuanto al aborto, Forcano (2013) sostiene —junto con muchos otros moralistas— que defender el derecho a la vida no tiene que identificarse con la defensa del proceso embrionario desde su comienzo. Saber en qué momento nos hallamos frente a una vida humana constituida es una cuestión abierta, que hay que dirimir con ayuda de las ciencias y que no debe convertirse en dogma de fe. Sobre el particular, siempre existieron teorías diferentes en la tradición cristiana. Y, desde el punto de vista científico actual, la hipótesis más generalizada considera que el embrión no es propiamente un ser humano hasta después de algunas semanas. Como decían los antiguos escolásticos, el embrión es un humano en potencia, pero no en acto.⁴⁶ Por ello, “la interrupción del embrión antes de la octava semana no puede ser considerada como atentado contra la vida humana, ni pueden considerarse abortivos aquellos métodos anticonceptivos que impiden el desarrollo embrionario antes de esa fecha.” (p.174). De todas maneras, remacha Forcano (2013), citando la clásica obra *La ley de Cristo* de Bernhard Häring: “No está en el ámbito del Magisterio de la Iglesia el resolver el problema del momento preciso después del cual nos encontramos frente a un ser humano en el pleno sentido de la palabra” (p.172).

El asunto es que, si bien es cierto que la moral católica sobre familia, sexualidad y vida humana constituye un conjunto dinámico de elementos que inevitablemente se renuevan y se modifican, el magisterio pontificio ya ha decidido demasiado en los últimos decenios. El principio de no contradicción del magisterio papal,⁴⁷ las oposiciones internas en la cúpula

⁴⁴ ¿Estaría pensando en ello Francisco cuando dijo: “Si una persona es *gay* y busca al Señor, y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para criticarlo?” La frase está en la respuesta a la última pregunta hecha en la *Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma* (28-VII-2013).

⁴⁵ Ya hace más de veinte años que el famoso teólogo belga, católico y dominico, Edward Schillebeeckx, cuyo pensamiento influyó en el concilio Vaticano II, afirmó: “En lo que respecta a la homosexualidad, no existe una ética cristiana. Es un problema humano, que debe ser resuelto de forma humana. No hay normas específicamente cristianas para juzgar la homosexualidad” (Schillebeeckx, 1944).

⁴⁶ Para Tomás de Aquino, cuyas enseñanzas han tenido un fuerte influjo en la Iglesia durante siglos, Dios introduce el alma racional solo cuando el feto adquiere, gradualmente, primero el alma vegetativa y luego el alma sensitiva. Solo en este momento, en un cuerpo ya formado, se crea el alma racional (*Summa Theologiae*, I, 90). El embrión tiene únicamente alma sensitiva (*Summa Theologiae*, I, 76, 2 y I, 118, 2). En la *Summa contra gentiles* (II, 89), Tomás repite que hay un orden, una graduación en la generación, “a causa de las formas intermedias de las que está dotado el feto desde el inicio hasta su forma final”. En el Suplemento de la *Summa Theologiae* (80, 4), se dice que los embriones no participarán en la resurrección de la carne, a menos que antes sea infundida en ellos el alma racional.

⁴⁷ Un papa se cuida mucho de no desautorizar a sus predecesores, so pena de zapar su propia autoridad. Por eso, ya es significativo el simple hecho de que no insista sobre ciertos temas.

eclesiástica (Guénois, 2014; Politi, 2014) y la enorme diversidad cultural, ideológica y espiritual en el interior mismo de la Iglesia católica⁴⁸ hacen muy difícil, por no decir imposible, que Francisco pueda satisfacer a todos. Situación a la que él mismo alude en su reciente exhortación apostólica *Amoris laetitia*, del 19 de marzo de 2016, dedicada a la familia en el mundo actual, cuando se refiere a debates que se dan entre quienes tienen “el deseo irreprimible de cambiarlo todo sin una reflexión suficiente o sin fundamento” y los que pretenden “resolverlo todo aplicando normas generales o sacando conclusiones excesivas a partir de ciertas reflexiones teológicas” (*Amoris laetitia*, n° 2).

Entre esos dos extremos, Francisco adopta una línea intermedia. Por una parte (lo que defraudará a algunos), ratifica la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre el matrimonio (un hombre y una mujer unidos de por vida y abiertos a la procreación), sobre el aborto, sobre la eutanasia, sobre el suicidio asistido y sobre la homosexualidad. No obstante, por otra parte (que molestará a otros), insiste en que esa doctrina señala un ideal al que no se debe renunciar, pero que no todos pueden realizar, y aclara que lo más importante es “acompañar con misericordia y paciencia” (*Amoris laetitia*⁴⁹, n° 308) a las personas reales en “situación irregular”, “discernir e integrar la fragilidad”⁵⁰ y dejarse interpelar por la complejidad de las situaciones humanas con “nuestra conciencia del peso de las circunstancias atenuantes - psicológicas, históricas e incluso biológicas -...” (*Amoris laetitia*, n° 308).

⁴⁸ Diversidad que, sin duda, le debe plantear al papa un problema de «rentabilidad pastoral»: ¿hay que darles satisfacción, en temas de moral sexual y de bioética, a las reivindicaciones de ciertas corrientes de las Iglesias occidentales donde el catolicismo está decayendo, con el riesgo de alienarse el favor de Iglesias más jóvenes y dinámicas, como las africanas, que no están solicitando esos cambios, o al menos todavía no?

⁴⁹ El tema de la misericordia es central en la *Amoris laetitia*; los numerales 307 a 312 están dedicados a “La lógica de la misericordia pastoral”. Ya en su libro *El nombre de Dios es misericordia*, Francisco (2016) insiste en que el mensaje más importante de Jesús es la misericordia de Dios y que, por lo tanto, la misericordia ha sido eje fundamental de su fe y lo es ahora de su pontificado.

⁵⁰ El octavo capítulo de la *Amoris laetitia* aborda extensamente el “Discernimiento de las situaciones llamadas ‘irregulares’” (n° 296-300) y los “condicionamientos y circunstancias atenuantes” que pueden disminuir o aun suprimir la responsabilidad de las personas en situación “irregular” (n° 301-303).

Amoris laetitia: de la rigidez doctrinal a la misericordia y al discernimiento pastorales.

La alegría del amor es un extenso escrito —9 capítulos y 325 párrafos—, fruto de dos ciclos de consultas y de dos tensos sínodos episcopales celebrados en Roma en octubre de 2014 y en octubre de 2015. Con un estilo claro y directo, en el que utiliza muchas veces la primera persona del singular, Francisco pide menos rigidez doctrinal⁵¹, más discernimiento y escucha, y mucha misericordia. La novedad del documento no está en cambios doctrinales, sino en la manera de plantear la moral sexual y familiar católica. He aquí algunos elementos.

El tono no es de condenación inapelable del «mundo decadente», sino de proposición de unos ideales, sin pretender imponerlos a los no católicos en forma de leyes sociales.⁵² Lejos estamos, pues, del «instaurar todas las cosas en Cristo» con una mentalidad de cruzados de una Nueva Cristiandad.

Al hacer un panorama bastante realista de la situación de la familia en el mundo contemporáneo (nº 31-57), Francisco realiza igualmente una autocrítica, cosa poco frecuente en los papas. Reconoce que se ha fallado en la forma de tratar a las personas (nº 36), que muchas veces la Iglesia se ha quedado en “una denuncia retórica de los males actuales”, que “tampoco sirve pretender imponer normas por la fuerza de la autoridad” y que “nos cabe un esfuerzo más responsable y generoso, que consiste en presentar las razones y las motivaciones para optar por el matrimonio y la familia...” (Amoris laetitia, nº 35). Añade el Papa que “a veces nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas” (Amoris laetitia, nº 310). Podríamos ver en esas afirmaciones la autoconciencia de que, en la actualidad, a las autoridades eclesásticas se les reconoce el derecho de proponer valores, pero, cada vez menos, el derecho de dictar reglas detalladas de comportamiento sexual.

A lo largo del documento, el Papa opone «la realidad concreta» a la abstracción y lamenta que la Iglesia haya presentado a veces “un ideal teológico del matrimonio demasiado abstracto,

⁵¹ “No existen recetas sencillas” (Amoris laetitia, nº 298). “... no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales” (Amoris laetitia, nº 3).

⁵² “Muchas veces hemos actuado a la defensiva, y gastamos las energías pastorales redoblando el ataque al mundo decadente, con poca capacidad proactiva para mostrar caminos de felicidad” (Amoris laetitia, nº 38)

casi artificialmente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales” (Amoris laetitia, n° 36). Como buen jesuita, Francisco otorga un lugar importante al discernimiento tanto pastoral (por parte de los sacerdotes)⁵³ como individual (por parte de los fieles), en particular en lo que se refiere a las situaciones llamadas «irregulares»; y apela a la libertad de conciencia de los matrimonios y de las personas, que deben discernir y decidir, ante Dios, lo que pueden hacer en sus vidas (n° 296-300, y 303), pues “nosotros (es decir, el magisterio eclesiástico) estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas” (Amoris laetitia, n° 37).

En cuanto a la ley natural que tanto invocaban sus predecesores de manera rígida y absoluta, Francisco se muestra bastante más flexible. Retomando el parecer de la Comisión teológica internacional, afirma que “la ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión” (Amoris laetitia, n° 305).

Como ya hemos visto anteriormente, los papas hablan en contextos históricos precisos. Francisco se refiere numerosas veces a la «sociedad de consumo», en la que la esfera comercial lo abarca todo y hasta el amor es pensado y vivido en forma de costo-beneficio; y critica una «cultura de lo provisorio», en la que «todo es desechable» y efímero, incluidas las relaciones afectivas. No estamos lejos de los análisis de Zygmunt Bauman sobre el «amor líquido» (2003) de una «modernidad líquida» (2000). En nuestro mundo globalizado, sometido a cambios culturales acelerados, Francisco se hace el vocero de un «amor sólido» y de un “Evangelio no licuado” (n° 311). Prolonga así, en el terreno de la moral sexual y matrimonial, el viejo enfrentamiento entre Iglesia católica y Modernidad. Pero el tono ha cambiado y la misericordia prima.

⁵³ “...un pastor no puede sentirse satisfecho sólo aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones «irregulares», como si fueran rocas que se lanzan sobre la vida de las personas. Es el caso de los corazones cerrados, que suelen esconderse aun detrás de las enseñanzas de la Iglesia «para sentarse en la cátedra de Moisés y juzgar, a veces con superioridad y superficialidad, los casos difíciles y las familias heridas»” (Amoris laetitia, n° 305).

Referencias

Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*.

Alternativas (2013, julio/diciembre).46.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (2003). *Liquid love: on the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity.

Carnac, R.(2013). S'adapter pour mieux resister: la théologie de la sexualité de Jean-Paul II. In F. Rochefort, & M. E. Sanna (Orgs.), *Normes religieuses et genre* (pp.97-108). Paris: Armand Colin.

Carnac, R. (2014). Les autorités catholiques dans le débat français sur la reconnaissance légale des unions homosexuelles (1992-2013). In M. Brejon de Lavergnée, & M. Della Sudda (Orgs.), *Genre et chistianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée* (pp.375-409). Paris: Beauchesne.

Congregación para la doctrina de la fe. (1977). *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*. Recuperado el 26 de junio de 2015, de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html

Congregación para la doctrina de la fe. (2003, junio). *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*. Recuperado 27 de junio de 2015 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html

Curran, C. E. (2006). *Loyal Dissent. Memoirs of a Catholic Theologian*. Washington: Georgetown University Press.

De Roux, R.(2014, jan./abr.) La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, 25(1), 31-54.

Forcano, B. (2013, julio/diciembre). El papa Francisco ante el reto de algunos temas de la moral sexual y de la bioética. *Alternativas*, año 20, 46, 167-184.

Francisco (2013). *Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma*. Recuperado el 29 de junio de 2015, de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

Francisco. (2016). *Amoris laetitia. Exhortación apostólica sobre el amor en la familia*.

Francisco. (2016). *El nombre de Dios es misericordia*. New York: Random House.

Graciano. *Decretum Gratiani o Concordia discordantium canonum*.

Gregorio XVI. (1839). *In Supremo*. Carta apostólica.

Grey, M.(2000). Teología feminista: una teología de la liberación crítica. In C. Rowland (Ed.), *La teología de la liberación*. Madrid: Cambridge University Press.

Guénois, J.-M.(2014). *Jusqu'où ira François? Divorcés-remariés, réforme du Vatican, anticapitalisme... Ses défis, ses ennemis*. Paris: JCLattès.

Hawkins, M.(1997). *Social Darwinism in European and American thought, 1860–1945: Nature as model and nature as threat*. Cambridge: Cambridge University Press.

Isambert, F.-A. (1976, octubre/décembre). La sécularisation interne du christianisme, *Revue française de sociologie*, 17(4), 573-589.

Juan Pablo II (1981). *Familiaris consortio*. Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual.

Juan Pablo II. (1986). Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales. Congregación para la doctrina de la fe. Recuperado el 20 de junio de 2017, de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html.

Juan Pablo II. (1992). Catecismo de la Iglesia Católica. Constitución Apostólica fidei depositum para la publicación del catecismo de la Iglesia católica, redactado después del Concilio Ecuménico Vaticano II.

Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Carta encíclica sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana.

- Juza, L. (2010). *La recepción de la encíclica Humanae vitae en las revistas teológicas del ámbito alemán*. Pamplona: Universidad de Navarra, URI = Recuperado el 20 de junio de 2017, de www.unav.edu/Matrimonioyfamilia/.../Ludwig_56_Humanae-vitae.pdf
- Kaiser, R. B. (1987). *The Encyclical that never was. The story of the Pontifical Commission on population, family and birth, 1964-66*. London: Sheed and Ward,
- Küng, H. (2014). *Glücklich sterben?* (Traducción castellana, Una muerte feliz). Madrid: Trotta.
- Langlois, C. (1984). *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris: Éd. Du Cerf.
- Melloni, A. (2008). Quando I cattolici dicono “famiglia”. Rimbalzi storiche e metamorfosi semantiche nel Novecento. *Parolechiave*, 39, 193-212. Recuperado el 28 de junio de 2017, de http://www.carocci.it/index.php?option=com_carocci&task=schedafascicolo&id_fascicolo=366&Itemid=257
- Murphy, M. (2011, Winter). The natural law tradition in ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 23 de junio de 2017, de <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.
- León XIII. (1880). *Arcanum divinae sapientiae*. Carta encíclica del Sumo Pontífice sobre la familia.
- Noonan, J.T. Jr. (1999). Experience and development of moral doctrine. In: *Catholic Theological Society of America: Proceedings 54 Annual Convention*, 43.
- Noonan, J. T. Jr. (2005). *A church that can and cannot change. The development of catholic moral teaching*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pablo VI. (1968). *Humanae vitae*. Carta encíclica sobre la regulación de la natalidad.
- Pío X. (1910). *Notre charge apostolique*. Carta Encíclica. Retirado el 18 de junio de 2017, de <http://www.statveritas.com.ar/MagisteriodelaIglesia>.
- Pío XI. (1930). *Casti connubii*. Carta encíclica sobre el matrimonio cristiano.
- Pío XII (1951). *Discorso alle partecipanti al Congresso della Unione Cattolica Italiana Ostetriche*.
- Portier, P.(2006). *Le pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.

- Portier, P. (2013). La construction religieuse du genre. Remarques sur un processus ambivalent. In F. Rochefort, & M. E. Sanna (Orgs.), *Normes religieuses et genre* (pp. 303-310). Paris: Armand Colin.
- Politi, M. (2014). *Francesco tra i lupi*. Roma: Laterza.
- Pozzi, L.(2011, novembre). Vaticano e controllo delle nascite. L'evoluzione della famiglia negli Stati Uniti degli anni Trenta. *Storia e futuro*, 27. Recuperado el 22 de junio de 2017, de = <http://storiaefuturo.eu/vaticano-e-controllo-delle-nascite-levoluzione-della-famiglia-negli-stati-uniti-degli-anni-trenta/>”
- Rochefort, F.(2014). “Mariage pour tous”: genre, religions et sécularisation. In L. Laufer, & F. Rochefort (pp.213-230). *Qu'est-ce que le genre?*. Paris: Payot & Rivages.
- Saranyana, J.-I. (Dir.). (2002). *Teología en América Latina* (vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)). Madrid: Iberoamericana.
- Santagada, O. (1969). Humanae vitae. Aporte para una bibliografía señalada de documentos y artículos publicados con ocasión de la encíclica de Pablo VI (25.VII.1968) hasta fines de 1968. *Teología*, 7, 77-127.
- Sevegrand, M.(2002). *Jean-Paul II et la sexualité*. In J. Maître, & G. Michelat, Guy (Orgs.), *Religion et sexualité* (pp.218-227). Paris: L'Harmattan.
- Schillebeeckx, E. (1994). *Soy un teólogo feliz*. Madrid: Sociedad de educación Atenas.
- Schneewind, J. B. (1998) *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press.
- Sevegrand, M. (2008). *L'affaire Humanae vitae. L'Église catholique et la contraception*. Paris: Khartala.
- Turina, I. (2013). *Chiesa e biopolitica*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- Weigel, G. (1999). *John Paul II. Witness to hope*. New York: Cliff Street Books.

Sometido a evaluación el 16 de septiembre de 2016; aprobado para publicación el 22 de noviembre de 2016.