

**LA HISTORIA INTERMINABLE DE
DIGNITATIS HUMANAЕ.
UNA DISCUSIÓN DE LA CONTROVERSIA ENTRE
THOMAS PINK Y JOHN FINNIS***

Cristóbal Orrego Sánchez

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

Contacto: corregos@uc.cl

Recibido: 7 de julio de 2022

Aprobado: 16 de octubre de 2022

Para citar este artículo:

Orrego Sánchez, C. (2022). “La historia interminable de *Dignitatis humanae*. Una discusión de la controversia entre Thomas Pink y John Finnis”. *Prudentia Iuris*, N. 94, pp.241-270

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.94.2022.pp.241-270>

Resumen: Thomas Pink ha sostenido una interpretación muy restrictiva del derecho a la libertad religiosa en *Dignitatis humanae*, a saber, que el Estado no es competente para coaccionar a abrazar o mantener la fe o a retornar a ella, pero que la Iglesia sí lo es respecto de los bautizados y que puede pedir o dar licencia a los gobernantes católicos para que ejerzan en ayuda de la Iglesia su jurisdicción. Esta tesis implica que el derecho a la libertad religiosa no es uniforme, dependiendo solo de la dignidad de la persona

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación Natural Law Theories in Conflict, sobre algunas controversias recientes en torno a las teorías de la ley natural, patrocinado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Estado de Chile (ANID), dentro del programa del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico: Proyecto ANID/Fondecyt Regular N° 1181573.

humana, sino que es variable dependiendo de la jurisdicción (Estado o Iglesia) que ejerza la coacción. Este artículo analiza la respuesta de John Finnis a Pink, donde Finnis amplía algo más el alcance de la inmunidad de coacción, y concede que hay variadas formas de coacción indirecta o no intentada que son lícitas por parte del Estado y que no son propiamente “coacción” por parte de la Iglesia.

Palabras clave: Filosofía del derecho, Libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, Iglesia y Estado.

The never ending story of *Dignitatis humanae*.
A discussion of the controversy between Thomas Pink and John Finnis

Abstract: Thomas Pink has upheld a very restrictive interpretation of the right to religious freedom in *Dignitatis Humanae*, namely, that the State is not competent to coerce one to embrace or maintain the faith or to return to it, but that the Church is competent with respect to baptized and that she can request or give permission to Catholic rulers to exercise their jurisdiction in aid of the Church. This thesis implies that the right to religious freedom is not uniform, as if it were dependent only on the dignity of the human person, but that it is variable depending on the jurisdiction (State or Church) that exercises coercion. This article reviews John Finnis's response to Pink and shows that, while Finnis broadens the scope of immunity from coercion somewhat further, he finally concedes that there are various forms of indirect or unintended coercion that are lawful if exercised by the state, and that are not properly speaking "coercion" on the part of the Church.

Keywords: *Jurisprudence, Religious freedom, Dignitatis humanae, Church and State.*

La storia infinita di *Dignitatis Humanae*.
Una discussione sulla controversia tra Thomas Pink e John Finnis

Sommario: Thomas Pink ha sostenuto un'interpretazione molto restrittiva del diritto alla libertà religiosa nella *Dignitatis Humanae*, vale a dire che lo Stato non è competente a costringere uno ad abbracciare o mantenere la fede o a ritornarvi, ma che la Chiesa è competente riguardo a battezzato e che può chiedere o dare il permesso ai governanti cattolici di esercitare la loro giurisdizione in aiuto della Chiesa. Questa tesi implica che il diritto alla libertà religiosa non è uniforme, dipendente solo dalla dignità della persona umana, ma che è variabile a seconda della giurisdizione (Stato o Chiesa) che esercita la coercizione. Questo articolo esamina la risposta di John Finnis a Pink e mostra che, mentre Finnis amplia ulteriormente la portata dell'immunità dalla coercizione, alla fine ammette che esistono varie forme di coercizione indiretta o non intenzionale che sono lecite dallo Stato e che non sono propriamente "coercizione" da parte della Chiesa.

Parole chiave: Filosofia del diritto, Libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, Chiesa e Stato.

1. La perenne actualidad (y ambigüedad) de *Dignitatis humanae*

La Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (*DH*) no pierde actualidad, como muestra la multiplicación de estudios históricos cada día más detallados y de propuestas de interpretación cada vez más dispares. Esta situación se debe en parte, en nuestra opinión, a que se trata de una enseñanza autoritativa de la Iglesia católica sobre el sentido y alcance de la ley natural, en la medida en que la libertad religiosa se conceptualiza como un derecho natural¹, con todo lo que eso implica para la acción de los católicos en el ámbito político y de la Iglesia en su relación con los Estados y con otras religiones. No obstante, si la enseñanza fuese inequívoca y completa, habría probablemente muchos estudios, pero no tal dispersión de opiniones, como no la hay sobre, por ejemplo, la prohibición de la anticoncepción en *Humanae vitae*: hay disenso y oposición, pero unanimidad hermenéutica acerca de cuál es la posición real de la Iglesia sobre la materia (de ahí las presiones para que cambie su doctrina). La enseñanza sobre la libertad religiosa es, en cambio, por diseño y explícitamente *incompleta*, porque se presentó como un desarrollo solo de las enseñanzas pontificias precedentes sobre los derechos de la persona humana, aunque en continuidad y no contradicción con otras enseñanzas tradicionales. Además, la Declaración es *equivoca* porque, también expresamente, dejó para estudios teológicos posteriores la forma como se debía armonizar la nueva enseñanza sobre la libertad religiosa con la enseñanza tradicional sobre esos otros temas, no expresamente tocados, sino, a lo más, mencionados, como los deberes de la sociedad respecto de la única religión verdadera (*DH* 1), el deber de la autoridad pública de no permitir –a lo más, tolerar prudentemente– la difusión de religiones falsas (se asume que la autoridad sabe cuál es la verdadera y la reconoce), etcétera.

En ese contexto hermenéutico, que sería inútil reproducir, surge la novedosa propuesta del profesor Thomas Pink (*King's College*, Londres). La

1 Aunque la Declaración no usa esta terminología, su significado es claro en ella misma y en el Magisterio posterior: “[...] el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural” (*Dignitatis humanae*, n. 2, énfasis añadido); “[...] este derecho se funda en la naturaleza misma de la persona humana” (*Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2106); es “un derecho natural de la persona humana a la libertad civil” (*ibídem*, n. 2108).

tesis de Pink ha recibido respuestas, entre otros, de Martin Rhonheimer² y de John Finnis. Este último, en particular, estima que el trabajo de Pink “ha dado recientemente una tonalidad y un ímpetu nuevos” a la siguiente “*quaestio* académica”: “¿Cuál es el contenido histórico y presente de la enseñanza católica sobre el derecho a la libertad religiosa, esto es, a la inmunidad de coacción ‘en materias religiosas?’”³.

Nosotros no queremos terciar en una compleja, detallada, a veces intrincada discusión. Nuestro propósito es analizar la respuesta de John Finnis, porque en ella descubrimos una sorprendente propuesta *restrictiva* del derecho natural a la libertad religiosa, no tan lejana de la del mismo Pink y decididamente más coherente con la enseñanza que emerge en el *Catecismo de la Iglesia católica* ya desde 1992.

Con este modesto objeto, primero sintetizamos la propuesta de Pink (§ 2) y presentamos la respuesta general de Finnis (§ 3), para terminar sacando algunas conclusiones a partir del análisis de dicha respuesta, conclusiones que resultan sorprendentes y que lo acercan a la corriente más restrictiva del derecho a la libertad religiosa, considerado en su objeto preciso (§ 4).

Debemos advertir, sin embargo, que la ambigüedad está presente en el texto mismo de la Declaración, por lo que la defensa de una interpretación como la mejor o la correcta no se basa solo en *Dignitatis humanae*, sino en una visión sobre la autoridad docente de la Iglesia, el valor de la Tradición Apostólica y el sentido de otras fuentes del Magisterio de la Iglesia.

2. La interpretación de Thomas Pink: el poder coactivo de la Iglesia

Desde el año 2008 hasta el presente, Thomas Pink ha propuesto, en diversos seminarios y, finalmente, en una serie de artículos académicos⁴, una interpretación restrictiva del derecho a la libertad religiosa, que se articula sobre la base de las siguientes tesis⁵.

2 Sobre el intercambio Pink-Rhonheimer, véase, sobre todo, Rhonheimer, M. (2011). “Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom”. En *Nova et Vetera*. English Edition, Vol. 9, No. 4, 1029-54, y la respuesta de Pink, T. (2013). “The Interpretation of *Dignitatis Humanae*: A Reply to Martin Rhonheimer”. En *Nova et Vetera*. English Edition, Vol. 11, No. 1, 77-121. Nosotros no nos detendremos en este debate.

3 Finnis, J. (2013). “Reflections and Responses”. En J. Keown y Robert P. George (Ed.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis* (459-584). Oxford University Press, 566.

4 Los artículos son más de los que consideramos aquí, donde nos concentramos en la respuesta de Finnis.

5 Aquí seguimos la ordenación de las tesis propuesta por John Finnis, puesto que, como hemos dicho, este artículo se centra en destacar el giro restrictivo sorprendente que

A. El derecho a la libertad religiosa como “libertad normativa” se basa en “una libertad metafísica” entendida como “poder de control sobre la creencia y la conducta”⁶. La amenaza de sanción —la coacción *para creer*— no niega esta libertad, sino que se basa en ella: ayuda a comprometer la atención hacia un argumento o testimonio que ha sido ignorado voluntaria y culpablemente, de manera que, “al forzar la atención hacia el mensaje y sus fundamentos, se presiona a aquellos sujetos a la autoridad a creerlo”⁷, tal como hace hoy el Estado liberal también en relación con sus propias creencias⁸.

B. La Declaración “implica un modelo de libertad religiosa centrado en la jurisdicción más que *solamente* centrado en la persona”⁹. Según el modelo centrado en la persona, “el derecho a no ser coaccionado en materia religiosa [*religiously*] es uniforme en relación con todas las clases de autoridad”, es decir, con respecto a la Iglesia y al Estado, porque ese derecho “está basado directamente, sin la intervención de ninguna consideración jurídica, en el carácter y la dignidad de la persona humana”¹⁰. Desde una perspectiva “centrada en la jurisdicción”, en cambio, este derecho “a no ser coaccionado en materias de religión” implica ciertamente un “reconocimiento de la dignidad de la persona”, pero “el reconocimiento debido es variable, y depende de qué clase de autoridad jurídica está detrás de la coacción, y también de si la persona cae o no bajo la jurisdicción de esa autoridad”¹¹. Con esta distinción, sostiene Pink que la doctrina de *DH* no se refiere a la “jurisdicción coactiva” de la Iglesia, sino a la del Estado y otras instituciones civiles semejantes¹². El poder político y cualquier “potestad humana” (*DH 2*) no poseen “autoridad coactiva” en materia religiosa sobre ninguna persona. La Iglesia, por el contrario, posee la autoridad de “coaccionar” tanto para creer como

el mismo Finnis ofrece en su intento de rechazar la interpretación aún más restrictiva de Pink.

6 Pink, T. (2013). “The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief: A Note on Dignitatis Humanae”. En J. Keown y Robert P. George (Ed.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis* (427-442). Oxford University Press, 438. Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566.

7 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 440; Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 568.

8 Cfr. *ibídem*.

9 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 438, énfasis añadido; Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566.

10 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 438; Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566.

11 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 438; Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566.

12 Cfr. Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 437.

para practicar la religión, una autoridad que recae directamente solo en los bautizados. Esta diferencia no se basa en la dignidad de la persona, ni en su naturaleza, sino en la diferencia de los fines (temporal y espiritual) y de las respectivas jurisdicciones del Estado y de la Iglesia¹³.

C. La represión religiosa en los “Estados católicos” fue una “política eclesiástica”, que se basaba en esa autoridad coactiva que *siempre fue de la Iglesia y nunca del Estado*¹⁴. La Iglesia exigía a los gobernantes católicos o les daba licencia para que usaran la coacción estatal al servicio del ejercicio de la jurisdicción coactiva de la Iglesia sobre los herejes y los apóstatas¹⁵. Lo que ha sido abandonado –ya desde antes del Concilio Vaticano II– ha sido la *política eclesiástica*, que “no es probable que vaya a cambiar pronto”¹⁶; pero no “la doctrina sobre la autoridad coactiva” de la Iglesia sobre los bautizados.

D. *Dignitatis humanae*, que expresamente no se refiere a la libertad religiosa *ad intra*, dentro de la Iglesia, “garantiza la doctrina tradicional sobre la autoridad de la Iglesia para dirigir y coaccionar, sin decirnos cuál es esa doctrina”¹⁷; pero es una autoridad realmente coactiva, que puede imponer Ella misma mediante penas incluso temporales; una autoridad que legítimamente ha ejercido y que podría ejercer en el futuro para exigir a los líderes políticos católicos que usaran la coacción estatal –no obstante la falta de autoridad del Estado en cuanto tal sobre esas materias– como instrumento de la autoridad coactiva de la Iglesia¹⁸.

E. Uno de los argumentos de Pink es que la Iglesia ha afirmado su “autoridad para dirigir la práctica y la creencia religiosa, y para imponer sus directivas *mediante amenazas de castigo*”¹⁹; que Ella ha declarado esa verdad *de fide*, de modo irreversible (dogmático, infalible), en el Concilio de Trento, al condenar la tesis contraria de Erasmo de Rotterdam, y que, en fin, ha recogido esa doctrina en el derecho canónico hasta el presente. Esta autoridad coactiva podría imponerse incluso sobre los bautizados

13 Cfr. Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 438-441.

14 Cfr. Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 441.

15 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566; Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 427 y 437.

16 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 437.

17 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 438.

18 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566; Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 437-438.

19 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 427.

“que nunca adoptaron” la fe “mediante un acto de compromiso personal, maduro”²⁰.

Sobre esta tesis es menester detenerse un poco más, porque una definición dogmática, rectamente entendida, sería una objeción insuperable a cualquier desarrollo doctrinal –o a cualquier hermenéutica de dicho desarrollo– que pretendiera negarla.

Trento anatematiza, en el canon 14 del *Decreto sobre el Bautismo*:

“Can. 14. Si alguno dijere que tales párvulos bautizados han de ser interrogados cuando hubieren crecido, si quieren ratificar lo que al ser bautizados prometieron en su nombre los padrinos, y si respondieren que no quieren, han de ser dejados a su arbitrio y que no debe entretanto obligárseles por ninguna otra pena a la vida cristiana, sino que se les aparte de la recepción de la Eucaristía y de los otros sacramentos, hasta que se arrepientan, sea anatema”²¹.

De aquí deduce Pink que, por su jurisdicción sobre los bautizados –aun los bautizados sin un acto suyo personal–, la Iglesia posee “el derecho y la autoridad de imponer coactivamente mediante penas [*punitively to enforce*] las obligaciones bautismales de fidelidad”²². Los teólogos y canonistas entendieron ese derecho, mucho antes de Trento, como “un derecho a coaccionar no solo la práctica pública, sino también el creer [*belief*], pues existe una obligación bautismal fundamental respecto de la fe”²³.

El derecho canónico, por su parte, establece hasta el presente lo siguiente, en el canon 1311 del Código de Derecho Canónico de 1983: “La Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delitos”²⁴. Estas sanciones pueden ser “penas expiatorias, que priven a un fiel de algún bien espiritual o *temporal*”²⁵. La herejía (canon 751), aparte de la apostasía y el cisma, está entre los delitos que, cuando los comete un clérigo, pueden ser castigados incluso con penas temporales “como la restricción de movimientos y la pérdida del oficio o privilegio (ver cánones 1364 y 1336)”²⁶.

20 En expresión de Finnis: cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566.

21 Concilio de Trento. “Decreto sobre el Bautismo”, canon 14, *Denzinger* n. 870. En Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. 31ª ed. alemana (1958). Barcelona. Herder.

22 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 428.

23 *Ibidem*.

24 CIC 1983, c. 1311.

25 CIC 1983, c. 1312, § 2.

26 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 429.

En consecuencia, las “barreras a la coacción religiosa”, siempre enseñadas por la Iglesia, “no eran absolutas y uniformes”²⁷. El derecho a no ser coaccionado en materia religiosa no se refiere por igual a la autoridad de la Iglesia y a la del Estado. En relación con el Estado, todos poseen un derecho natural a no ser coaccionados en materia religiosa, como hemos visto; pero, en relación con la Iglesia, los no bautizados, por no tener ninguna obligación de fidelidad a la Iglesia, “nunca podrían ser en justicia coaccionados a la práctica o la creencia católicas”²⁸. En cambio, “los bautizados sí poseen esas obligaciones; y por eso, una vez adecuadamente instruidos, pueden ser amenazados con castigos para coaccionarlos a la fe, si su increencia se expresara alguna vez”²⁹. Según Pink, la condena *de fide* de la tesis erasmiana en Trento respalda “la seriedad con que la Iglesia quiere realmente decir lo que dice en las formulaciones de su propio derecho canónico”³⁰, que usan lenguaje claramente punitivo y coactivo referido a las amenazas de sanciones para compeler a los fieles a permanecer en la fe y a los herejes a retornar a ella.

En definitiva, el carácter parcial de *Dignitatis humanae* se concentra en la *inmunidad de coacción* de todas las personas respecto de cualquier autoridad o poder *humano* (solo respecto de autoridades humanas, no de la autoridad sobrenatural de la Iglesia); y no solo deja intacta la doctrina tradicional católica sobre los deberes de los individuos y de las sociedades respecto de la Iglesia (*DH* 1), sino que tampoco “repudia o contradice de ninguna manera la enseñanza [...] que consistentemente aprobó tal coacción, si es ejercida bajo su autoridad”³¹. La Declaración conciliar, según Pink, “*elude muy cuidadosamente* la cuestión de la autoridad coactiva propia de la Iglesia, y de la legitimidad de la coacción religiosa pasada aplicada bajo dicha autoridad”³²; pero no la niega o contradice.

Aunque Pink ha presentado sus argumentos en otros escritos, pensamos que esta síntesis es suficiente para comprender sus tesis y sus principales fundamentos. Son argumentos detallados y plausibles; pero no nos detendremos en todos los detalles porque, en este ensayo, pretendemos más

27 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 428.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*. La nota 5 en esta página se remite, además, al Concilio de Toledo del 633, el cual, a la vez que *prohíbe* coaccionar a los infieles, “exige que, cuando sea necesario, el acto de fe sea impuesto coactivamente a los bautizados”. Asimismo, se remite a la distinción entre fieles e infieles en Tomás de Aquino. *Suma Teológica* II-II, q. 10, a. 8, y a algunos autores posteriores a Trento hasta el siglo XX (acotemos que, en realidad, el Aquinate distingue entre infieles que nunca han abrazado la fe e infieles que son tales por haberse apartado de ella por la herejía o la apostasía).

30 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 430.

31 Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 437.

32 *Ibidem*.

bien aprender una lección de la respuesta de Finnis, a la que enseguida nos abocamos.

3. La respuesta de John Finnis

John Finnis ofrece una detallada contestación a las tesis y a los argumentos de Thomas Pink. No es nuestra intención entrar en la controversia minuciosamente, aunque algo habremos de decir. Nos parece interesante destacar, más bien, que la misma respuesta de Finnis contiene una comprensión restrictiva del derecho natural a la libertad religiosa, en una aproximación que más bien se acerca a Pink y que está más en armonía con el carácter *no uniforme* (i.e., sujeto a consideraciones prudenciales de tiempo, lugar y personas) de este derecho en el *Catecismo de la Iglesia católica*³³.

Exponemos las respuestas en el orden que sigue Finnis.

3.1. Sobre la tesis A –que el fundamento de la libertad religiosa está en la libertad metafísica, que no es negada, sino reforzada, mediante la coacción para creer–, Finnis acepta que esa libertad es una premisa como condición necesaria, pero no suficiente: hace falta además alguna premisa normativa (ningún deber se sigue de un mero hecho)³⁴. Esta premisa normativa es un bien humano: “el bien básico de la religión”, entendido como búsqueda personal y adhesión a la verdad sobre Dios y como compromiso con Dios mismo, objeto y garante de esas verdades, tal como uno pueda conocerlo³⁵.

Según Finnis, este bien requiere una autenticidad incompatible con la coacción, venga esta del Estado o de la Iglesia³⁶. El proyecto que, según Pink, consiste “precisamente” en “infligir un castigo *para* provocar el acto de creer cristiano (aunque sea mediante la atención ‘forzada’ a la evidencia)”³⁷ fue “vigorosamente rechazado por Tomás de Aquino” y por el Magisterio de la Iglesia posterior³⁸. Ahora bien, el punto de Finnis es muy refinado y, en buena medida, refleja su propia teoría sobre la distinción entre lo intentado y lo colateral en la acción humana, también fina en la forma como Finnis la

33 Véase sección 4 y final de este artículo.

34 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 567. Véase esta posición sobre la relación ser-deber ser en Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford. Oxford University Press, 33-48, y Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford. Oxford University Press, 86-94.

35 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 568, con remisiones a otras obras suyas.

36 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 567-568.

37 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 568, énfasis añadido.

38 *Ibidem*.

traza³⁹. Tomás de Aquino acepta el castigo de los herejes porque “han roto su promesa”⁴⁰, pero “no hay rastro de un *propósito punitivo de inducir a creer*”⁴¹. El mismo Doctor Angélico acepta que “nadie debe ser compelido mediante castigo para que venga a la fe”⁴²; pero “el sufrimiento (*vexatio*) del castigo, como el de las inundaciones y otras penalidades o azotes semejantes, bien puede tener el efecto de inducir a comprender el mensaje de la fe”⁴³.

“El raciocinio central de *Dignitatis humanae* [...] de hecho sí que ‘impugna la coacción religiosa en cuanto tal’ (contra la tesis B)”⁴⁴. Y esto porque se rechaza cualquier *propósito de inducir a creer* (a los herejes tanto como a los infieles) mediante penas o coacción, puesto que “se llama la atención sobre un posible efecto colateral bienvenido [*potential welcome side effect*] de castigos impuestos *con otros propósitos*”⁴⁵.

La conclusión de Finnis es lo que más interesa para nuestra reflexión: Pink estaría tomando “un efecto colateral *legítimamente bienvenido*”⁴⁶ y proponiéndolo, en cambio, “como un *propósito* legítimo”⁴⁷.

La distinción es relevante, en nuestra opinión, porque los efectos colaterales buenos *legítimamente bienvenidos* de las políticas públicas (de la legislación, el gobierno, etc.) también han de entrar como factores importantes en la deliberación de un gobernante católico que siga *Dignitatis humanae*, según la interpretación de Finnis (no de Pink). Así que ese gobernante podría y hasta debería favorecer la reflexión de los ciudadanos o de algunos de ellos acerca de la verdadera fe, con el posible buen efecto colateral de que muchos la aceptaran a la luz de los argumentos.

Este tipo de acción política está ciertamente muy lejos de la interpretación liberal y neutral de la libertad religiosa y de la hermenéutica de la ruptura del Concilio Vaticano II con el Magisterio precedente, compartida

39 Véase, sobre la distinción entre intentado/colateral, entre muchos lugares, Finnis, J. (2011). *Natural Law...* Ob. cit., 33-48, y Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford. Oxford University Press, 86-94; y los ensayos 10 y 13, entre otros, en Finnis, J. (2011). *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford. Oxford University Press.

40 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 569. Finnis cree que el Aquinate se equivoca en esto, porque no todos los herejes han realmente realizado esa promesa (como en la hipótesis de Erasmo). Cfr. *ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Cfr. *ibidem*, donde se remite al sermón de Santo Tomás, *Homo Quidam Cenam Magnam Fecit*.

43 *Ibidem*.

44 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 569.

45 *Ibidem*, énfasis añadido.

46 *Ibidem*, énfasis añadido.

47 *Ibidem*, énfasis añadido.

también por el pensamiento tradicionalista, no sin sólidos argumentos⁴⁸. Pero, entonces, parece que el Estado –no solamente la Iglesia– posee esta potestad para ejercer una *coacción indirecta*, que ciertamente sería rechazada por cualquier interpretación liberal –o neutral o laica-laicista– de la libertad religiosa.

3.2. El mismo Finnis confirma la aceptación de lo que denominamos *coacción indirecta* cuando responde a la tesis de Suárez, presentada por Pink, según la cual “puede ser permisible y apropiado, al menos para la Iglesia en relación con sus propios miembros, usar la coacción precisamente con vistas a inducir una conformidad no irreflexiva, irresponsable o hipócrita, sino una creencia basada en la evidencia, una evidencia que sería ignorada por algunas personas a menos que sean sometidas a la coacción o a una amenaza seria de usarla”⁴⁹.

Finnis rechaza esta tesis, pero, nuevamente, con una sutileza que concede bastante a la acción coactiva del Estado.

Primero distingue claramente entre (i) “forzar [*compel*] a algunas personas [...] a asistir a sermones o a conferencias o a otras formas de presentar las doctrinas y las evidencias a favor de una religión”⁵⁰, personas como pueden ser, por ejemplo, “los encarcelados o los reclutas en el ejército”⁵¹, y (ii) exigir o “presionar” mediante la amenaza de una pena, a esas personas, para que, “al final”⁵² –entendemos que se refiere al final del proceso de ser expuestos *forzadamente* a la evidencia– “profesen o sostengan esas doctrinas o cualquiera de ellas”⁵³. Esto último es, según Finnis, “una cosa bastante diferente”⁵⁴.

Finnis reprocha a Pink que esta distinción se pierde en la frase “obligar a creer”⁵⁵, que es “equivoca”, porque podría referirse a cualquiera de esas dos acciones *bastante diferentes*, y, a la vez, “ofensiva de piadosos oídos”⁵⁶.

Ahora bien, usando la distinción, Finnis sostiene que “cualquier cosa que podría conseguirse *legítimamente* exigiendo la profesión de fe puede conseguirse exigiendo la asistencia a conferencias y cosas semejantes; más

48 Véase la detallada historia de lo que el autor estima una *ruptura* en Alvear Téllez, J. (2013). *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid. Marcial Pons.

49 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 570.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

que eso sería una humillación ilegítima, una mentira e hipocresía escandalosamente promovidas, y cosas semejantes”⁵⁷.

Finnis no quiere decir aquí, nos parece, que en algún caso *sería legítimo conseguir algo exigiendo la profesión de fe* directamente (coacción directa, intrínsecamente mala), pero que, de hecho, lo mismo puede lograrse mediante las otras imposiciones mencionadas, y que, por este hecho, sería preferible lo segundo. Tal sería una tesis meramente fáctica y una sugerencia, a lo más, de conseguir los mismos efectos mediante medios lícitos (asumiendo la ilicitud de la coacción directa, ya argumentada). Lo que Finnis quiere decir, a nuestro modo de ver, es que, aunque *de facto* podría conseguirse la adhesión *no auténtica* de muchas personas a la fe, mediante una exigencia coactiva, esto nunca es legítimo, porque solo es legítima la *adhesión voluntaria y no forzada* que pueda conseguirse, a lo más, mediante esos medios obligatorios indirectos, como las conferencias o películas a las que se pueda obligar a asistir a algunas personas, especialmente a aquellas sujetas más directamente a la autoridad (presos, soldados, etc.). No obstante, atendido el argumento, nada impide que sea legítimo usar esos medios coactivos indirectos respecto de todas las personas o ciudadanos del Estado, a través, por ejemplo, de medios de comunicación masivos, programas de estudio escolares, políticas comunicacionales, etc. Se trata de una tesis *normativa*, de acuerdo con la cual solo esto último es legítimo: coaccionar para fines *distintos* de la adhesión a la fe, aceptando las previsibles adhesiones a la fe como *efectos colaterales*, aun cuando lo que se consiga sea menor en cantidad de personas que lleguen a creer o en la aparente eficacia externa medida de otras maneras (*v. gr.*, práctica de la fe, doctrinas asimiladas y aceptadas, etc.).

Lo interesante es que Finnis admite la *coacción indirecta*, gracias a su refinada teoría de la acción. Una anécdota personal corrobora su aceptación de la legitimidad de estos medios que se dirigen a otros fines (lo *intentado*), a los que pueden acompañar como efectos secundarios (lo colateral o indirecto) las futuras adhesiones a la fe verdadera. Vale la pena transcribir esta anécdota:

“Durante el ‘entrenamiento básico’ en el Ejército australiano en 1960, yo fui presionado (no precisamente, si la memoria no me falla, forzado [*compelled*]) a asistir a una o dos películas que exhibían atractivamente el ‘argumento a partir del diseño’ [*argument from design*] a favor de la existencia de un

57 *Ibidem*, énfasis en el original. “Whatever could *legitimate* be achieved by requiring profession of faith can be achieved by requiring attendance at lectures and so forth; the rest would be illegitimate humiliation, scandalously encouraged lying and hypocrisy, and so forth”.

Creador trascendente. La presión del Ejército y mi resentimiento por eso (ausente cuando la coacción o la presión se refería a asuntos *militares*) solamente exacerbó mi resistencia y mi repudio de un argumento que ahora pienso que es esencialmente sólido. No pienso que la reacción bloqueadora de la atención, en contra de la presión, haya surgido primariamente del pensamiento de que el Ejército estaba actuando más allá de los límites de su jurisdicción”⁵⁸.

Esta acotación destaca dos fenómenos compatibles: (i) la reacción de resentimiento, que, cabe presumir, se daría con mayor razón si la coacción fuera directa, ordenada a, con el propósito de, forzarlo a uno a abrazar la fe, y (ii) el *simultáneo reconocimiento de que la autoridad (¡la autoridad estatal!) actuaba dentro de su jurisdicción*, legítimamente. La *coacción indirecta* no se realiza con el propósito de forzar a la fe, sino con el propósito más modesto de exponer a la persona a una forma de entretención o de información que, por la elección del tema o de su contenido, *indirectamente* facilite o posibilite el contacto con los argumentos que pueden acercar a alguien a la fe. Nuevamente, este buen propósito *no consiste en forzar coactivamente* a convertirse o a volver a la fe verdadera o a permanecer en ella, por lo cual sí que puede lícitamente ser el propósito que guíe la acción de la autoridad eclesiástica; pero, y he aquí lo más interesante, también puede ser el propósito que guíe al fiel católico que sirva un cargo como autoridad civil, sin por ello violar el derecho a la libertad religiosa así estrictamente definido como nuda inmunidad de coacción, al parecer, infligida directamente (intentada) para forzar a la fe.

En segundo lugar, Finnis, quien naturalmente acepta que la Iglesia “tiene autoridad para imponer penas a sus miembros”⁵⁹, recuerda que “el propósito justificador del castigo [...] solo puede ser restaurar el orden de la justicia perturbado por un delito culpable”⁶⁰, el “orden jurídico social” necesario para “el bien común eclesial”⁶¹. La disuasión de los demás y la reforma del delincuente mismo, separadas del fin propio retributivo, son injustos, como el mismo Suárez afirma: “[...] él deja claro que la justicia [*rightness*] (tal como él la ve) de la *coactio* (que mira a un resultado futuro bueno, el

58 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 570, nota 368. ¡Oh, Australia, quién te ha visto y quién te ve!

59 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 570.

60 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 571.

61 *Ibidem*. Las dos últimas expresiones están tomadas del *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico* de Marzoa *et al.*, de la Universidad de Navarra, en su versión inglesa, IV.1, 225 (comentario al canon 1311).

retorno a la fe) depende de la justicia retributiva, etc., del castigo (*punitio*) y del *previo* merecimiento de ese castigo”⁶².

Al parecer, entonces, Finnis y Suárez/Pink exigen que el fin del castigo sea expiatorio, retributivo, restaurar el orden justo, etc.; y la diferencia entre ellos es que Suárez/Pink concibe el efecto reformador (*i.e.*, en este caso, adherir a la fe o volver a ella, pues el fin retributivo no tiene cabida respecto de los infieles, que no estaban obligados) como una finalidad *ulterior*, que la Iglesia y su derecho pueden proponerse como objeto, mientras que Finnis solo lo admite como efecto colateral.

Mas he aquí que otra vez juega un rol importante la teoría de la acción de John Finnis, que distingue con tanta finura entre el objeto preciso de los actos y sus efectos colaterales. En efecto, según Finnis, sería un “abuso de esa autoridad” y una “violación del derecho de la persona” llegar a “*imponer o incrementar* una pena *precisamente* para inducir a prestar atención a la evidencia de la verdad de las pretensiones de la Iglesia”⁶³. En cambio, el castigo “puede tener el *efecto colateral* benéfico de reformar al delincuente”⁶⁴, entendiendo por “reformar” solo “alentar a prestar atención a las realidades, las consecuencias naturales, pruebas, etc., una atención que *podría* llevar a un cambio de mente y de corazón”⁶⁵. El efecto colateral se divide, entonces, en dos efectos sucesivos posibles: (i) en que se preste atención a determinadas realidades y (ii) en que, después, indirectamente, pueda producirse una adhesión posterior a la fe (se entiende que es una adhesión libre, no coaccionada). La injusticia no está, al parecer, en proponerse algo que pueda tener esos efectos secundarios, sino en *incrementar la pena* para conseguir esos efectos secundarios o más bien “pseudosecundarios” o “falsamente colaterales”. Parece lógico, porque, si el incremento de la pena es necesario solo *para* obtener esos efectos secundarios, es evidente que se quiere ese incremento *para* producir esos efectos, que ya son, por eso mismo, intentados y no colaterales.

La distinción entre lo intentado y lo colateral –entre el objeto preciso del castigo y sus efectos secundarios bienvenidos– se torna tenue. Finnis no deja de darse cuenta, porque añade que “pueden –y donde sea posible *deben*– adaptarse modalidades de castigo, *sin incremento en la pena*, para provocar tales efectos apropiados (en cuyo caso estos siguen siendo bajo un aspecto efectos secundarios –no ‘el propósito’– y bajo otro aspecto intentados)”⁶⁶. La tesis de Finnis, entonces, se acerca bastante a la de Suárez-Pink, en este

62 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 570, nota 370.

63 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 570, énfasis añadido.

64 *Ibidem*, énfasis añadido.

65 *Ibidem*, énfasis añadido.

66 *Ibidem*, énfasis en el original.

aspecto, porque reformar al hereje (su adhesión a la fe), aunque eventual, sí puede ser un fin secundario –en cierto aspecto, es algo *intentado*– y no solamente un efecto colateral bienvenido. Solo esa intencionalidad explica que, aun sin incrementar la pena ni violentar la proporción del castigo retributivo, se delibere acerca de *adaptar* las modalidades de la pena *para provocar* “tales efectos apropiados”⁶⁷ (la preposición “para” –como en inglés “to”– significa la ordenación a un fin, es decir, la intención de un fin, sea inmediato o ulterior).

Si vinculamos esta conclusión con la anterior, nuevamente llegamos a que un príncipe católico (un alcalde, legislador o presidente) sí que tiene potestad para *modular* sus decisiones acerca de cómo castigar –pero no acerca de cuánto, a quiénes, por qué– *para* que se facilite el efecto colateral ulterior de la adhesión a la fe, efecto que será, pues, en parte colateral y en parte intentado remotamente. Solo que, no siendo relevante aquí la distinción “basada en la jurisdicción”, sino solo tratar con justicia a la persona conforme a su derecho a la libertad religiosa, esta posibilidad de modulación de la acción política se puede dirigir también *a la reforma de los infieles*.

Finalmente, en relación con el argumento de esta sección, Finnis propone una tercera consideración, a saber, que “las sanciones penales de la Iglesia a sus miembros son coactivas solo en un sentido relativamente débil, amplio”⁶⁸. Esta tesis es, en nuestra opinión, sumamente restrictiva de la *inmunidad de coacción* en que consiste la libertad religiosa, tanto ante la Iglesia (si es aplicable, como cree Finnis y niega Pink) como ante el Estado y cualquier autoridad humana. Para advertirlo, reproducimos más ampliamente el argumento de Finnis con sus fuentes.

Finnis llama la atención sobre una propuesta de enmienda al n. 14 de *Dignitatis humanae*. Este número decía (y dice: no fue reformado) lo siguiente:

“Por su parte, los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”⁶⁹.

67 *Ibidem*.

68 Finnis, J. “Reflections and Responses”. *Ob. cit.*, 571.

69 *Dignitatis humanae*, n. 14. El original latino dice: “Christifideles autem in sua efformanda conscientia diligenter attendere debent ad sacram certamque Ecclesiae doctrinam [...]. Christi enim voluntate Ecclesia catholica magistra est veritatis, eiusque munus est, ut Veritatem quae Christus est enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis moralis, ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declaret atque confirmet”.

La propuesta de enmienda consistía en añadir, después de la palabra “*confirmet*” con que termina el texto latino de este pasaje, lo siguiente:

“Además la Iglesia tiene no solo el derecho, sino también el deber, de *imponer su doctrina y su disciplina a quienes están libremente sujetos a ella, en virtud de su autoridad y mediante sanciones*. Esta coacción no se opone en lo más mínimo a la genuina libertad, sino que más bien la favorece; en efecto, así obraba Cristo, cuando una y otra vez reprendía duramente, por no creer, a quienes debían reconocer la verdad: ‘Quien no creyere se condenará’ (*Mc. 16, 16*)”⁷⁰.

La negativa de la comisión redactora a introducir esa enmienda afirma: “No se admite, ya que aquí no se trata sobre el deber, sino sobre el derecho de la Iglesia, ni tampoco de la cuestión de la libertad en la Iglesia misma. Además, la acción de la Iglesia así descrita *no debe llamarse coacción*”⁷¹.

Finnis aduce, complementariamente, otra observación de la comisión redactora. Se había propuesto una enmienda al n. 10 de *DH*, sobre la libertad del acto de fe. Este número, en lo pertinente, decía (y dice):

“Es uno de los más importantes principios de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y enseñado constantemente por los Padres, que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre, redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a la filiación adoptiva, no puede adherirse a Dios que se revela a sí mismo, a menos que, atraído por el Padre, rinda a Dios el obsequio racional y libre de la fe. Está por consiguiente en total acuerdo con la índole de la fe que, en materia religiosa, se excluya cualquier género de coacción [*coercitionis*] por parte de los hombres”⁷².

70 Gil Hellín, F. (2008). *Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae*. Roma. EDUSC, 175, énfasis añadido. El texto latino reza así: “Insuper non solum ius, sed etiam officium habet Ecclesia iis qui ei libere subiecti sunt doctrinam suam et disciplinam imponere vi auctoritatis et cum sanctionibus. Haec coactio genuine libertati minimi opponitur, potius favet; ita enim agebat Christus, dum saepe saepius dure reprehendebat, quod non crederent, eos qui debebant veritatem agnoscere: ‘Qui vero non crediderit condemnabitur’ (*Mc. 16, 16*)”.

71 Gil Hellín, F. *Declaratio de Libertate...* Ob. cit., 175, énfasis añadido. El texto latino es el siguiente: “Non admittitur, cum hic non agatur de officio, sed de iure Ecclesiae neque de quaestione libertatis in ipsa Ecclesia. Praeterea actio descripta Ecclesiae non est vocanda coactio”.

72 *Dignitatis humanae*, n. 10. El original latino dice: “Caput est ex praecipuis doctrinae catholicae, in verbo Dei contentum et a Patribus constanter praedicatum [...], hominem debere Deo voluntarie respondere credendo; invitum proinde neminem esse cogendum ad amplectendam fidem [...]. Etenim actus fidei ipsa sua natura voluntarius est, cum homo, a Christo Salvatore redemptus et in adoptionem filiorum per Iesum Christum vocatus [...], Deo Sese

La enmienda proponía, en lo pertinente a nuestro argumento, que, al final de la frase, en lugar de decirse “que, en materia religiosa, se excluya cualquier género de coacción por parte de los hombres”, se dijera “que, en materia religiosa, cada uno, *immune* de cualquier coacción injusta, siga el dictamen de su conciencia”⁷³. La comisión redactora respondió, al rechazar la propuesta, que la frase puede adolecer de ambigüedad “porque en este n. 10 se trata sobre el ingreso en la fe y no directamente sobre su ejercicio”⁷⁴; es decir, no se trata de los herejes o apóstatas, sino de los infieles. Y continúa la respuesta así:

“Además la coacción respecto de los adultos, en la sociedad y en la comunidad política (*civitate*), en materia religiosa, en el sentido expresado en la primera parte de esta Declaración, es de suyo injusta (*de se iniusta est*). Las penas eclesiásticas que sancionan un acto delictivo son expresión de la potestad coactiva de la Iglesia sobre sus miembros, pero no son coacción (*non sunt coactio*)”⁷⁵.

La última oración de la respuesta sí que se refiere, a diferencia de *DH* 10, a los fieles que incurren en delito canónico (herejía, apostasía o cualquier otro), solo para afirmar que, aunque *DH* no se refiere al punto, los castigos canónicos no pueden considerarse como *coacción*. Finnis sostiene que las dos respuestas (sobre *DH* 14 y *DH* 10) intentan recordar la “significación fundamental” de que los miembros de la Iglesia se adhieren a ella “libremente”: “La Iglesia es una asociación voluntaria”⁷⁶. En consecuencia, las penas por herejía y apostasía y por otros delitos canónicos “son simplemente lo que uno esperaría: la privación de los beneficios de membresía (excomuniación, privación del oficio eclesiástico, y cosas semejantes)”⁷⁷. Por esta libertad para adherir a la fe y para ingresar en la Iglesia, y para permanecer en ella, el tipo de sanciones eclesiásticas no constituyen *coacción* en sentido propio, de aquella que es “intrínsecamente mala”⁷⁸. Estas penas “son justifi-

revelanti adhaerere non possit, nisi Patre eum trahente [...] rationabile liberumque Deo praestiterit fidei obsequium. Indoli ergo fidei plene consonum est ut, in re religiosa, quodvis genus coercionis ex parte hominum excludatur”.

⁷³ Gil Hellín, F. *Declaratio de Libertate*... Ob. cit., 131. El texto latino dice: “Indoli [...] religiosa, unusquisque quavis iniusta coactione immunis, suae conscientiae dictamen sequatur”.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 571.

⁷⁷ Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 572.

⁷⁸ Así traduce Finnis “*de se iniusta*”, que hemos traducido como “de suyo injusta”.

cables no como intentadas para presionar al acto de fe, sino como intentadas para proteger el hogar y para vindicar su debido orden”⁷⁹.

Si se analiza este argumento, se ve que el mismo tipo de acción *física-mente considerada* (v. gr., como recalca Pink⁸⁰: privar a alguien de su oficio, de su trabajo) será considerada como coacción intrínsecamente mala, si la realiza el Estado o cualquier poder humano sobre cualquier ser humano con la intención de “coaccionar a creer” en materia religiosa; y también si la realiza la Iglesia sobre un infiel con esa misma intención. En cambio, porque se asume que la Iglesia es una “asociación voluntaria” y que los fieles son libres de adherir a ella, de incorporarse a ella y de permanecer o no en ella, esas mismas privaciones de bienes, impuestas como sanciones canónicas, no son coacción “intrínsecamente mala”, sino solo en un sentido débil o amplio, porque, en cuanto penas canónicas no tienen la intención de “forzar a creer”, sino solo de proteger el bien común eclesial contra la amenaza de la herejía.

El argumento, entonces, refuerza la tesis de Pink de que la coacción lícita no es uniforme o, dicho de otra manera, que la inmunidad de coacción en que la libertad de conciencia consiste no es uniforme en relación con la jurisdicción de que se trata, la de la Iglesia o la del Estado. En efecto, la misma privación de un bien contra la voluntad del ofensor —quien, por tanto, valora ese bien y sufre por verse privado de él— es o no calificada moralmente como coacción según que la ejerza la Iglesia sobre sus fieles o sobre los infieles o el Estado sobre cualquier persona.

Además, puede haber una *petitio principii* al considerar que la Iglesia es una “asociación voluntaria”, y que, por ende, las sanciones contra los herejes o apóstatas no son coactivas porque se basan en su previa adhesión voluntaria o su presente permanencia voluntaria en la Iglesia. En efecto, aquí parece presuponerse lo que se discute, a saber, si existe o no la obligación de seguir adhiriendo a la fe y si la Iglesia posee o no potestad coactiva para penalizar el incumplimiento de esta obligación. Aquella obligación puede existir —de hecho, existe— por el solo hecho del bautismo, aun recibido sin uso de razón en la infancia. Esto no se discute, por lo que el carácter “voluntario” de la asociación es dudoso. Lo que se discute es si la Iglesia posee o no la potestad coactiva para forzar a cumplir esa obligación moral respecto de la fe: si la posee, la membresía en la Iglesia no es voluntaria (solo lo es la incorporación mediante el bautismo de personas con uso de razón, pero no la permanencia); si no la posee, entonces son voluntarias la permanencia y la incorporación, salvo los casos del bautismo de infantes *en la fe de la Iglesia*.

79 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 572.

80 Cfr. Pink, T. “The Right to Religious Liberty...”. Ob. cit., 430.

Por otra parte, si se asume que la fe, aunque sea libre como acto humano, una vez abrazada conlleva la convicción certísima sobre la verdad de los bienes que ofrece la Iglesia –nada menos que la salvación eterna de un alma inmortal, que, de otro modo, se condenaría eternamente a sufrimientos insoportables–, entonces la amenaza de privar de alguno de estos bienes espirituales es más terrible que la amenaza de una multa o la cárcel o la privación de oficio. Pero, además, la Iglesia puede privar de bienes temporales, como hemos visto que establecen los cánones 1311 y 1312.

Los textos que aduce Finnis, por lo demás, especialmente las respuestas que rechazaron las enmiendas a *DH* 14 y *DH* 10, afirman la libertad de los infieles respecto de la Iglesia, pero confirman la tesis de Pink de que *Dignitatis humanae* no se refiere a la libertad dentro de la Iglesia y que, puesto que no se refiere a eso, solamente se declara como coacción propiamente dicha e intrínsecamente mala la que ejercen los poderes humanos: la que ejerce la Iglesia respecto de sus fieles no es propiamente coacción y, por ende, no puede ser intrínsecamente mala.

Por eso, Finnis se hace cargo de las otras tesis de Pink, como veremos enseguida.

3.3. La tesis C es doble: (i) que la Iglesia ha abandonado una multiseccular *política* de coaccionar a herejes y apóstatas, pero que la *doctrina* que sustentaba esa política no ha cambiado; y (ii) que la Iglesia es la que *siempre* ha tenido esa potestad, nunca el Estado, solo que aquella daba licencia o mandato a los gobernantes católicos para que ejercieran ese poder coactivo a favor de la fe y, aun más concretamente, *para forzar a la fe y a la práctica de la fe*.

Finnis comienza su discusión de este punto recordando el Concilio de Toledo, citado por Pink. Este Concilio preceptuó que “los no creyentes (judíos) no han de ser convertidos mediante la fuerza [...], sino solo por persuasión”⁸¹; pronunciamiento citado por *Dignitatis humanae*, en cuanto que refleja la exigencia de inmunidad de coacción. Ahora bien, la gente que de hecho había sido “convertida *ad Christianitatem* by *coactio*”, según el mismo Concilio “debía ser forzada (*cogantur*) [...] a mantenerse en la fe con la que se habían comprometido y en cuyos sacramentos habían participado”⁸². Según el Cardenal Charles Journet, esa *crístiandad* “era un orden *temporal* y *político*”⁸³, creado por gobernantes seculares con el apoyo entusiasta de

81 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 572.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*. La “crístiandad sacra” de esos tiempos se ha de distinguir de la “crístiandad secular” o “profana”, que es el orden temporal de las relaciones entre la Iglesia y el Estado al que los cristianos pueden aspirar en el mundo moderno. Asimismo, la crístiandad (sacra o pro-

las autoridades eclesiásticas. Este orden introdujo “penas verdaderamente coactivas para la herejía y la apostasía”⁸⁴, como la quema de herejes, para asistir a la Iglesia porque los herejes “pueden excitar y agitar [al pueblo] a la sedición y la insurrección, y producir gran lucha y división entre el pueblo”⁸⁵. Puesto que las penas eclesiásticas son ignoradas y ridiculizadas por los herejes, es justo, por el honor y la prosperidad del reino, “acceder a la petición de asistencia estatal por las autoridades de la Iglesia”, que se concreta en “quemar públicamente a quienes la Iglesia ha hallado culpables de persistir en la herejía”, para así extirpar la herejía del reino, concebido como parte de la cristiandad⁸⁶.

Según Finnis, el fundamento racional de esta construcción política, la cristiandad, “no era diferente en lo fundamental del que Mill consideró, *sin desaprobarlo*, para las ciudades-estado griegas [...]: la creencia de que la comunidad política no podría sobrevivir a sus enemigos externos o a los subversivos internos sin la unanimidad sobre asuntos fundamentales”⁸⁷, posible, en el caso de la cristiandad, mediante la adhesión compartida (a nivel nacional) a una sola fe⁸⁸. Según Journet, los documentos históricos no permiten estar siempre seguros de si los protagonistas o los gobernantes (i) “concebían su represión extremadamente coactiva de la herejía y de la apostasía como el ejercicio de una jurisdicción estatal eminentemente secular” para reprimir a quienes perturban “la ideología unificante, políticamente necesaria y honorable, de la comunidad política (*christianitas*)”, o bien, (ii) “como agentes de la misión, autoridad y misión de la Iglesia” (la tesis de Pink/Suárez). Journet y Finnis concluyen a favor de (i), por lo que “en razón de los valores espirituales de los que está imbuido el bien común temporal en un régimen sacro, era este bien común temporal mismo lo que la Iglesia exigía que fuera defendido, mediante medios temporales usados de acuerdo con sus propias leyes”⁸⁹.

Por eso, Finnis duda mucho de la tesis C. Nos atrevemos a añadir que, de lo que afirma Finnis más que de lo que sostiene Pink, se sigue que el

fana) “se ha de distinguir del cristianismo o catolicismo, la (comunidad de) fe misma, en la que la distinción entre lo sacro (espiritual, eclesiástico, la Iglesia) y lo secular (temporal, político, civil, el Estado) es fundamental y permanente” (ibídem, nota 382).

84 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 573.

85 Ibídem. Finnis cita la ley *De Haeretico Comburendo* (1401), aplicada hasta 1612.

86 Cfr. ibídem.

87 Ibídem, énfasis añadido. Nótese que J. S. Mill es uno de los principales paladines del liberalismo decimonónico. Sin embargo, puede entender que, en determinadas condiciones, la república necesite imponer coactivamente una unanimidad de creencia sobre asuntos fundamentales (como era la fe religiosa en la cristiandad sacra).

88 Cfr. ibídem.

89 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 573, citando a Journet.

derecho natural a la libertad religiosa no es tan uniforme ni tan extenso como puede parecer. En efecto, en un régimen político posible –tan posible que existió durante siglos– el Estado tiene jurisdicción para usar la coacción contra herejes y apóstatas, no ya con la intención precisa de moverlos a creer por su propio bien (coacción directa para creer), sino con un fin de bien común: preservar la unidad ideológica del reino, precaver la subversión interna contra los valores fundamentales de la patria (que son los de la fe) y la división violenta en el pueblo, “extirpar la herejía” como objetivo político. Entonces resulta que efectivamente la libertad religiosa, como inmunidad de coacción en materia religiosa, es compatible con la máxima represión de la herejía y de la apostasía, pero también de las religiones no cristianas (in-fieles). Más aún: se afirma que el Estado, a causa de que esos valores religiosos están indisolublemente unidos a la identidad de la comunidad política y a su bien común *temporal*, sí posee competencia o jurisdicción en materia religiosa, al menos para impedir coactivamente la actividad religiosa contraria a la religión que permea la cultura. Podría decirse que, en un régimen así, como la cristiandad sacra, el límite a la inmunidad de coacción que *DH* denomina “orden público” (*DH* 7 y 2-4) incluye la exigencia de unanimidad en la fe y la moral católica. En efecto, si se trata de defender un bien común temporal de fuerte identidad cristiana contra amenazas objetivas de desintegración ideológica, mediante la fuerza y bajo la jurisdicción del Estado, entonces la jurisdicción de la Iglesia –solo sobre los fieles y no sobre los in-fieles– es irrelevante. La tesis de Finnis restringe tanto el derecho natural a la libertad religiosa que lo hace compatible con la represión de la herejía y, en realidad, de cualquier religión falsa, por parte de la autoridad política católica, con tal de que el objeto no sea directamente forzar a esas personas a creer.

Finnis evita esta conclusión apelando a la experiencia de muchos siglos –como hace *DH* 9–, que ha hecho más patentes cada vez a la razón humana las exigencias de la dignidad de la persona⁹⁰. Según esta experiencia, “ese grado de unidad ideológica es muy raramente, si acaso alguna vez lo es, tan necesario que deba tener prioridad sobre los bienes religiosos y humanos”⁹¹ que son dañados o puestos en peligro por la coacción religiosa⁹². Entre otras cosas, según Finnis, “la perspectiva amenazante de sufrir dolor y pérdidas”, si uno no da a las cuestiones fundamentales una respuesta con el contenido exigido, “estorba y distrae” a una persona en su acercamiento a las grandes cuestiones religiosas⁹³. Esta afirmación nos parece correcta; pero no se ve

90 Cfr. *DH* 9.

91 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 573-574.

92 Cfr. *ibídem*.

93 Cfr. Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 574.

cómo es compatible con la “coacción”, incluso en sentido débil, que la Iglesia ejerce mediante las penas canónicas, porque para quien realmente tiene fe en la vida eterna –como hemos dicho más arriba– la amenaza de privación de los medios que llevan a ella es, seguramente, una “perspectiva amenazante de sufrir dolor y pérdidas” mucho mayor que las penas infligidas por el Estado.

Por otra parte, quizás la experiencia de siglos no favorece el balance *contra* la necesidad de unidad “ideológica” y a favor de los bienes humanos y religiosos de las personas, cuando estas no adhieren a la verdad unificadora de una identidad patria, si se trata efectivamente de la verdad religiosa (como la reconocida por *Dignitatis humanae* en la Iglesia católica). Lo que los Estados liberales muestran, por ejemplo, no es la renuncia a una ideología unificadora, sino la sustitución de la “ideología” unificadora antigua –la fe cristiana– por las ideologías unificadoras nuevas (*v. gr.*, la “dictadura del relativismo”, como la llamó Benedicto XVI, o las ideologías abortistas y de género). Al parecer, más que renunciar a la imposición de una cierta unidad ideológica, lo que la experiencia enseña es que, para evitar la desintegración de una comunidad a manos de subversivos con ideologías radicales opuestas, se debe luchar por una unidad basada en la verdad católica.

3.4. Para refutar la tesis E (*i.e.*, que es verdad irreformable *de fide* que la Iglesia posee la potestad para coaccionar a creer la fe católica, mediante penas impuestas a los fieles sujetos a su jurisdicción por ella misma o usando el poder estatal), Finnis ofrece un análisis histórico-dogmático que estudiamos a continuación⁹⁴.

Lo primero que se debe notar es el modo de plantear la pregunta: “¿Está la Iglesia impedida por sus propios compromisos doctrinales irreversibles de sostener ahora que a la ley y al gobierno estatal no se les puede con justicia invitar a, o permitir, que amenacen con o apliquen coacción *con el propósito* (objeto) de promover o de proteger los intereses de la Iglesia y de la fe verdaderas o el bien espiritual objetivo de la persona en cuestión que falta a la fidelidad debida [*unfaithful*], en cuanto se distingue del propósito de proteger el orden público (*i.e.*, los derechos de los demás, la paz pública o la moralidad pública)?”⁹⁵.

La formulación es, en cierto aspecto, demasiado amplia, porque no se discute el deber del Estado de usar la coacción para (*i.e.*, con el propósito

94 Este análisis ha sido refutado por Thomas Pink: Pink, T. *John Finnis’s alternative history of Trent (pro manuscripto)*. Nosotros, como hemos dicho ya, queremos destacar cómo incluso la postura de Finnis es más restrictiva de la libertad religiosa de lo que pudiera parecer a primera vista. Sin embargo, en este punto lleva razón Pink, como veremos.

95 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 574.

de, con el objeto moral de) “promover o proteger los intereses de la Iglesia y de la fe verdaderas”; al contrario, este deber es afirmado por la doctrina tradicional católica que *DH* 1 “deja intacta”. Tampoco se discute que el Estado *no* posee jurisdicción o potestad coactiva para forzar directamente a la fe, ni a los bautizados ni a los infieles; pero Finnis afirma que el Estado sí posee, como hemos visto, la potestad coactiva para proteger la fe —e incluso extirpar la herejía— en un régimen de cristiandad sacra.

Lo que se discute es (i) si es *de fide* que la Iglesia posee esa potestad coactiva sobre los bautizados, y (ii) si puede delegar en el Estado su ejercicio con el objeto de que efectivamente fuerce a la fe (a la fidelidad) a los herejes y apóstatas, no a los infieles. A estas últimas dos cuestiones Finnis responde con la negativa y Pink con la afirmativa.

Finnis argumenta contraponiendo lo que Erasmo efectivamente propuso y lo que el Concilio de Trento efectivamente condenó. Erasmo sugirió que si los niños, al llegar a la pubertad, rehúsan ratificar la fe asumida en su representación por los padrinos, en el bautismo, entonces no deben ser “forzados por” ninguna “pena” aparte de la “privación de los sacramentos”⁹⁶. La condena del Concilio, en cambio, no compromete a la Iglesia más que con lo siguiente, según Finnis:

“Existe al menos una promesa bautismal sobre la vida cristiana cuyo cumplimiento podría ser requerido al menos a algunos adolescentes (de aquellos que rehúsan comprometerse a cumplirla), amenazándolos con, y si es necesario imponiéndoles, algún castigo (aparte de la privación de los sacramentos) por no cumplirla”⁹⁷.

Según Finnis, el canon 14 en su forma final había “removido cuidadosamente” las palabras de Erasmo que hacían referencia a un asunto de fe o de “forzar a la fe mediante penas”. Ahora era un asunto de reafirmar todas las promesas bautismales y de “ser forzado a [...] ‘vivir una vida cristiana’”⁹⁸; puesto que el bautismo crea una obligación no solamente respecto de “la sola fe” sino también de “observar toda la ley de Cristo”, como enseña el canon 7 del mismo Decreto conciliar⁹⁹. Ya que la mayor parte de esa “vida cristiana”, objeto de las promesas bautismales que van más allá de la profesión de fe, consiste en obedecer la ley natural recogida en los Diez Mandamientos, Finnis concluye que “castigar a los niños por sus malas obras contra la justicia, la

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*. Véase el texto del canon 14 más arriba.

98 Finnis, J. “Reflections and Responses”. *Ob. cit.*, 575.

99 Cfr. Concilio de Trento. “Decreto sobre el Bautismo”, canon 7, *Denzinger* n. 863; y Finnis, J. “Reflections and Responses”. *Ob. cit.*, 575.

caridad, la castidad, el respeto a sí mismos, etc., es algo que está muy lejos de forzar, o presionar, a la fe¹⁰⁰. Finnis refuerza su argumento mostrando que esta distinción (*i.e.*, entre forzar a la fe y forzar a la vida cristiana bajo otros aspectos) fue intentada por los redactores del canon 14, especialmente por Jerome Seripando, quien en realidad *defendió* la tesis estricta de Erasmo, diciendo que, atendiendo a las palabras realmente usadas por Erasmo, “[...] él no dijo que ellos [los adolescentes recalcitrantes] deberían quedar libres, sino que no deberían ser forzados por ningún castigo aparte de la excomunión”¹⁰¹. Cuando Erasmo había sido acusado de “querer dejar a los adolescentes libres para no profesar ‘la religión cristiana’”¹⁰², él había replicado cambiando ligeramente la orientación del debate desde “la religión cristiana” a la cuestión de “dejar libre” la conducta moral de los jóvenes en cuestión, cosa que Erasmo niega: “[...] la ley secular puede encargarse de sus hurtos, blasfemias, disturbios, etc.”¹⁰³. En el mismo sentido, Seripando, que quedó a cargo de redactar los cánones sobre el bautismo, al redactar el canon 14 hizo que fuera “excluida toda referencia a la fe”¹⁰⁴. Aunque se retiene la referencia al Concilio de Toledo a “obligar” (forzar, compeler), ahora el objeto no es “a creer”, sino “a la vida cristiana”; y, aunque un “maximalista español” podría interpretarlo como “compulsión a manter la fe”, en realidad, según la lógica de la negación bien comprendida por todos los teólogos a los que concernía este asunto, “el compromiso de la autoridad magisterial de la Iglesia [...] no se refiere a nada que contradiga la revulsión erasmiana contra *esa* forma, ese propósito, de la compulsión”¹⁰⁵ (*i.e.*, el objeto preciso de *forzar a creer*, como distinto de *forzar a la vida cristiana* en sus elementos de ley natural).

En relación con este asunto, nos parece que la alternativa de pensar que las penas a las que se refiere el canon 14 de Trento son las penas que la Iglesia puede imponer lícitamente, sin que se puedan considerar “coacción” en sentido propio, es más lógica que la deducción restrictiva que hace John Finnis acerca de lo que ha quedado definido por Trento. En efecto, el canon anatematiza al que sotenga que “no debe obligarse a la vida cristiana”, mediante “otra pena” distinta de la exclusión de los sacramentos, a los bautizados que “respondieren que no quieren” *precisamente* “ratificar lo que al ser bautizados prometieron en su nombre los padrinos”¹⁰⁶.

100 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 575.

101 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 576, citando a Seripando.

102 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 575, nota 392.

103 *Ibidem*.

104 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 576.

105 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 576.

106 Véanse más arriba las formulaciones del canon 14 de Trento y de su reducción minimalista por Finnis.

La interpretación de Finnis introduce restricciones no justificadas. Nuestra interpretación es menos restrictiva que la de Finnis, pero más restrictiva, al parecer, que la de un posible “maximalista español” apegado a la coacción penal permitida y aun exigida por el Concilio de Toledo. Ahora bien, la interpretación de Finnis sobre la licitud de imponer *al menos a algunos* fieles el cumplimiento de *al menos algunas promesas* bautismales es *tan restrictiva* que podría pensarse que la Iglesia se comprometió de modo irreversible, *de fide* (aparentemente), con algo que nadie nunca ha negado: la competencia del Estado –actuando o no a nombre de la Iglesia– y de la Iglesia –obrando con su potestad punitiva para el bien común eclesial, que no es coacción– para imponer coactivamente las exigencias más básicas de la justicia, que también son parte de la vida cristiana.

Es inverosímil que un Concilio ecuménico, dogmático y solemne anatematice al que niegue algo que *nadie ha negado nunca*, como si no estuviera en discusión precisamente la tesis de Erasmo¹⁰⁷. En nuestra opinión, en realidad, lo que hace el Concilio es *ensanchar la condena*, para que abarque no solamente la tesis de Erasmo, que queda también incluida, sino incluso *cualquier tesis más amplia que la suya*. En la licitud de reprimir la negativa de los jóvenes a ratificar sus promesas bautismales y de obligarlos mediante penas de variados tipos “a la vida cristiana” *se incluye*, no se excluye, la licitud de obligarlos a cumplir también su promesa de profesar la fe verdadera. Esto no implica forzar la fe como acto interior, pero sí forzar la profesión de la fe como acto necesario para pertenecer a la comunidad de fe que es la Iglesia.

Tiene razón Finnis en que este uso de las sanciones no equivale a coaccionar la fe en sí misma, pero la cuestión jurisdiccional aparece, entonces, como clave, porque la Iglesia puede imponer sanciones que *no son coacción en sentido estricto* solo a sus fieles, no a los infieles. Con otras palabras, si las mismas sanciones de tipo temporal –materiales: privación de un oficio, cárcel, multa, etc.– fuesen impuestas por la Iglesia a los infieles, que no están bajo su jurisdicción, todos afirmarían que se trata de una coacción propiamente dicha. Como hemos dicho, la especie moral del acto mismo de coacción y, por tanto, el alcance de la inmunidad de coacción, cambian dependiendo de la jurisdicción.

3.5. Justamente Finnis termina su respuesta a Pink refiriéndose a la contraposición entre una comprensión de la libertad religiosa “centrada en la jurisdicción” y aquella otra “centrada en la persona” (tesis B), y luego a la

¹⁰⁷ Este punto lo señala y lo refuerza Pink, T. *John Finnis's alternative history...* Ob. cit., 13-14.

oposición entre la *política eclesiástica* de usar la coacción estatal (abandonada hoy) y la *doctrina* que afirma la existencia, como algo constitutivo y permanente, de la autoridad legítima y del derecho de la Iglesia a pedir e incluso a imponer a los gobernantes católicos que ejerzan la coacción estatal *bajo la autoridad de la Iglesia* (tesis D), a pesar de la libertad metafísica de todos y de que el Estado carezca de “autoridad *inherente* en esas materias”¹⁰⁸.

Respecto de la tesis B, Finnis reconoce que *Dignitatis humanae* a propósito no dice nada sobre la libertad y la autoridad dentro de la Iglesia, lo cual deja abierta la posibilidad lógica de que tenga jurisdicción sobre sus fieles para “coaccionar la fe”. Pero, como hemos visto, parece que la Iglesia nunca ha pretendido *de manera definitiva* poseer una jurisdicción de este tipo “así propiamente descrita”¹⁰⁹.

Además, el contraste entre un modelo de libertad religiosa “centrado en la jurisdicción” y otro “centrado en la persona” no es absoluto. De hecho, el enfoque de Santo Tomás no niega la relevancia de la jurisdicción, que es precisamente lo que le permite un tratamiento de los infieles diferenciado respecto de los herejes y apóstatas. Los infieles “*de ninguna manera* deben ser forzados a creer”¹¹⁰, por razones que, según Finnis, son “centradas en la persona”: porque “creer es acto de la voluntad”¹¹¹; pero en el caso de los herejes y apóstatas, “deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron”¹¹².

Con otras palabras, no es una cuestión esencialmente de jurisdicción, ni tampoco de forzar a creer en cuanto tal, sino de obligar a cumplir una obligación basada en una promesa. Sin embargo, Finnis piensa que, en esto último, Tomás de Aquino yerra. *Dignitatis humanae*, en cambio, “generaliza [...] este argumento indiferente o trascendente respecto de la jurisdicción”¹¹³, al extenderlo desde solo los infieles a toda persona humana. En efecto, el mismo bien humano de la religión (descrito más arriba: dignidad, responsabilidad, autenticidad en la búsqueda y compromiso en materia religiosa), “que excluye incondicionalmente tratar de coaccionar a alguien para que crea [*coerce... into faith*], excluye igualmente tratar de coaccionar a alguien para que *retorne a la fe* [*coerce... back to faith*]”¹¹⁴. Es verdad que las conclusiones de *Dignitatis humanae* “alcanzan solamente al Estado [...] y otros cuerpos

108 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 566, énfasis en el original.

109 Ibidem, énfasis en el original.

110 *Suma Teológica*, II-II, q. 10, a. 8c.

111 Ibidem.

112 Ibidem.

113 Finnis, J. “Reflections and Responses”. Ob. cit., 577.

114 Ibidem.

sociales”¹¹⁵; pero la premisa de donde fluyen esas conclusiones “alcanza a la Iglesia y al Estado por igual, unidos o por separado”¹¹⁶. No existe diferencia entre que el intento de “coaccionar la fe” sea llevado a cabo “por la Iglesia (u otra agrupación religiosa) o por el gobierno o la ley del Estado en interés del Estado o en interés de la Iglesia (o, a sugerencia de la Iglesia, en interés de la persona en cuestión)”¹¹⁷. En cambio, si la acción de la Iglesia en respuesta a la herejía o a la apostasía de un católico es “llevada a cabo apropiadamente por las autoridades de la Iglesia, no es ni *intentada* ni *justificada* como coacción de la fe [*coercive of belief*]”¹¹⁸. En efecto, como hemos visto, aunque se las llame “penas” o “coacción” en el derecho canónico, “no tienen el objeto preciso o la intención ulterior de coaccionar a esa persona para que retorne a la fe, y no podría tener ese objeto o intención de manera consistente con la premisa de principio enseñada por *DH*”¹¹⁹. Se trata más bien, como hemos visto, de “señalar la incompatibilidad de la increencia externamente manifestada con la pertenencia a la Iglesia y de proteger a la comunidad eclesial de los efectos de esa incompatibilidad”¹²⁰.

Como se ve, la cuestión jurisdiccional sí juega un papel en la elaboración de Finnis: convierte las penas canónicas, impuestas por la Iglesia a sus fieles, en actos *no coactivos*, sino de simple orden interno de una asociación voluntaria. Nótese, con todo, que su licitud también depende de que no intentan *de suyo* “coaccionar la fe”, convertir, traer de vuelta a la fe, al hereje o apóstata, sino que, a lo más, esto último puede ser un efecto colateral bienvenido.

4. Conclusión: la restricción prudencial de un derecho natural a la libertad religiosa

De los análisis precedentes podemos sacar en limpio, entre otras cosas de las mencionadas, lo siguiente:

- 1º Que el derecho natural a la libertad de conciencia entendido como *inmunidad de coacción en materia religiosa* no es uniforme, a diferencia de como lo son otros derechos naturales correspondientes a algún absoluto moral.

115 *Ibidem*.

116 *Ibidem*.

117 *Ibidem*.

118 *Ibidem*.

119 *Ibidem*.

120 *Ibidem*.

- 2º Que ese derecho, concebido de manera muy restrictiva por Finnis (y más por Pink), es compatible con que la Iglesia ejerza una potestad punitiva sobre sus fieles (aunque no se llame coacción o precisamente por eso), no directamente ordenada a convertirlos o a traerlos de vuelta a la fe, sino a proteger el orden eclesial y las condiciones de pertenencia a la Iglesia.
- 3º Que ese derecho es compatible con un régimen de cristiandad sacra, porque, en ese caso, el Estado ejerce sobre los ciudadanos –no es relevante si son o no bautizados– una potestad propia (no delegada por la Iglesia, como piensa Pink) de coaccionarlos para proteger la verdadera fe en cuanto elemento esencial del bien común temporal en un régimen de cristiandad sacra; en tal caso, el poder estatal sí es competente en materia religiosa, aunque indirectamente: en cuanto que la religión –análogamente a la ideología liberal en los Estados modernos– es constitutiva de la identidad de un pueblo y de su bien común temporal.
- 4º Que ese derecho es compatible con que los gobernantes católicos adapten la imposición de castigos por un delito –independientemente justificados por su fin retributivo, sin aumentar la penalidad– a alguna modalidad que facilite, indirectamente, que los castigados reflexionen sobre la verdad de la fe católica y, como efecto secundario, lleguen a abrazar la fe o a retornar a ella; en tal caso, la coacción indirecta o colateral, compatible con *DH* y apoyada en Trento, es parte de la potestad civil y se puede ejercer también sobre católicos y no católicos.
- 5º Que, asimismo, las autoridades civiles pueden imponer coactivamente la participación en actividades que faciliten a los ciudadanos (*v. gr.*, presos o soldados) verse expuestos a los argumentos de la fe, como conferencias o películas o programas de televisión o textos escolares, con la esperanza de que se produzca en algunos el efecto colateral de su adhesión libre a la fe; naturalmente, para este efecto es esencial que los gobernantes sean católicos.
- 6º El *Catecismo de la Iglesia católica* ha confirmado el carácter *no uniforme* del derecho a la libertad religiosa, porque: (i) reafirma el deber social de la religión, es decir, de la sociedad respecto de la verdadera religión¹²¹; (ii) expresamente señala que “no es ni la permisión moral de adherirse al error [...] ni un supuesto derecho al error [...], sino un derecho natural de la persona humana a la libertad civil, es decir, a la *inmunidad de coacción exterior*, en los justos límites, en materia

121 *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2104-2109.

religiosa por parte del poder político”¹²², donde se advierte el criterio jurisdiccional (no se refiere a la Iglesia); y, finalmente, (iii) está sometido a “justos límites” que “deben ser determinados para cada situación social por la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil según ‘normas jurídicas, conforme con el orden objetivo moral’”¹²³. Con otras palabras, hasta dónde llega la *inmunidad de coacción* es algo que no depende solo de la dignidad de la persona humana –como sucede con el derecho invariable a no ser asesinado–, que no tiene una exigencia y unos límites uniformes, sino que depende de la situación concreta, apreciada prudencialmente por las autoridades.

Bibliografía

- Alvear Téllez, J. (2013). *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid. Marcial Pons.
- Concilio de Trento. “Decreto sobre el Bautismo”. En Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. 31ª ed. alemana (1958). Barcelona. Herder.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011). *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2013). “Reflections and Responses”. En J. Keown y Robert P. George (Ed.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis (459-584)*. Oxford University Press.
- Gil Hellín, F. (2008). *Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae*. Roma. EDUSC.
- Pink, T. (2013). “The Interpretation of Dignitatis Humanae: A Reply to Martin Rhonheimer”. En *Nova et Vetera*. English Edition, Vol. 11, No. 1, 77-121.
- Pink, T. (2013). “The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief: A Note on Dignitatis Humanae”. En J. Keown y Robert P. George (Ed.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis (427-442)*. Oxford University Press.
- Pink, T. *John Finnis’s alternative history of Trent* (pro manuscripto).
- Rhonheimer, M. (2011). “Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom”. En *Nova et Vetera*. English Edition, Vol. 9, No. 4, 1029-54.

122 *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2108, énfasis añadido.

123 *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2109, énfasis añadido.