

# NOTAS SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA Y DERECHO NATURAL

**Dr. Guido SOAJE RAMOS**

*Nuestros «Cuadernos de La Reja» se honran publicando en sus páginas estas “Notas” de quien es desde hace largos años Director (padre y madre) del «Instituto de Filosofía Práctica» de Buenos Aires, y amigo entrañable del Seminario. No quisiéramos que la modestia del título que se le ha dado al presente artículo pudiera esconder el valor del mismo. Quienes conocemos la trayectoria del Dr. Soaje Ramos en el tomismo en general y en la filosofía práctica en particular, y el rigor con que siempre ha expresado su pensamiento, sabemos que éstas no son simples «anotaciones» sino «la nota»: la calificación definitiva de un maestro en la materia. De este riguroso examen, la «Libertad religiosa» del Concilio Vaticano II ha salido aplazada.*

## INDICE

PRÓLOGO .....	4
Advertencia Preliminar .....	4
<b>Primera parte</b>	
<b>Derecho y derecho natural - aserciones básicas sobre las nociones de derecho y de derecho natural.....</b>	<b>6</b>
1° El «derecho» en su tercera acepción.....	7
2° Breve análisis de la noción de poder jurídico .....	7
3° Algunas divisiones del poder jurídico .....	8
4° Poder jurídico y derecho natural.....	9
<b>Segunda parte</b>	
<b>Los conceptos de bien común (político) y de orden público .....</b>	<b>12</b>
I. El bien común (político) .....	12
1° El bien común, en general.....	12
2° El bien común político.....	12
II. El orden público.....	15
1° El orden político.....	15
2° El orden público .....	15
<b>Tercera parte</b>	
<b>La libertad religiosa, declarada por el Conc. Vaticano II,</b>	
<b>¿puede ser reputada, según la doctrina católica tradicional, un derecho natural?.....</b>	<b>17</b>
Primera Sección	
La definición conciliar de la «libertad religiosa» como derecho natural	
Calificación teológica de tal definición – Los límites de la libertad religiosa .....	17
I. La definición conciliar de la «libertad religiosa » como derecho natural.....	17

II. Los límites de la libertad religiosa.....	20
III. Conclusiones hermeneúicas del examen de la Declaración Conciliar.....	20
Segunda Sección	
Examen de la Declaración Conciliar en sede crítica.....	21
Conclusión.....	23
<b>Apéndice I</b>	
<b>Dos libros del P. de Broglie.....</b>	<b>25</b>
Exposición del primer libro.....	25
Exposición del segundo libro.....	30
Examen crítico de ambas obras.....	32
<b>Apéndice II</b>	
<b>Un libro sobre el orden público.....</b>	<b>36</b>

## PRÓLOGO

Estas notas se expondrán en tres partes : en la **primera** se enunciarán algunas aseeraciones básicas sobre las nociones de *derecho* y de *derecho natural*; en la **segunda**, y como complemento indispensable de la primera, se analizará la noción de *orden público*, diferenciándola de la noción clásica y tradicional de *bien común político*; en la **tercera** se planteará la cuestión principal, a la que intentan responder estas Notas, a saber : ¿la «*libertad religiosa*» del Concilio Vaticano II puede ser reputada, de acuerdo con la doctrina católica tradicional, un *derecho natural*?

Desde luego, el problema mencionado es de índole teológica, pero como quiera que en la respectiva Declaración Conciliar, en un ámbito teológico-pastoral, se *asumen* nociones y tesis, que deben ser en tal ámbito discernidas y enjuiciadas, pero que de suyo conciernen a la filosofía del derecho y a la filosofía política, parece estrictamente necesario hacer preceder el doble examen – hermenéutico y crítico – de dicha Declaración por las dos partes que se acaban de indicar.

Por último, si bien estas Notas no son breves, con todo, se las reduce al minimum posible sin dejar en ningún momento de tener en cuenta que el asunto en ellas abordado, requeriría más bien un libro, para responder a obvias exigencias de rigor intelectual. Con todo, quizá ellas puedan resultar, en alguna medida, útiles para quien, en el futuro, resolviere emprender esa obra de más aliento.

### Advertencia Preliminar

En este trabajo no se aducen directa y expresamente documentos del Magisterio Eclesiástico anteriores al Concilio Vaticano II, que conciernen en alguna medida al mismo tema de la Declaración Conciliar «*Dignitatis humanae personae*», no porque se los estime irrelevantes, ni mucho menos, sino porque se ha querido examinar solamente lo que corresponde al *derecho*, en general y al *derecho natural*, en particular <sup>1</sup>, en una consideración *iusfilosófica*, que, por cierto, debe ser *asumida* (y ya lo ha sido durante siglos) por la Teología de la Fe. Ello así, porque cabe estimar que tanto en la Declaración aludida misma, como en la extensa bibliografía que ésta ha suscitado, la cuestión de la libertad religiosa como derecho natural ha sido abordada, en general, con muy pocas excepciones, sin las suficientes precisiones *iusfilosóficas*, que habrían sido oportunas y necesarias.

Por otra parte, en el examen de este documento conciliar es preciso tener en cuenta que no se está ante un contenido coherente en sus tesis más relevantes y que incluso una interpretación netamente benévola del mismo chocará con dificultades invencibles para poder dejar a salvo una coherencia fundamental entre ciertas tesis. No es la presente advertencia, por cierto, el momento oportuno para señalar algunas oposiciones en ese contenido, pero, sin embargo, es necesario dejar anotados dos puntos para ser tenidos en cuenta en la lectura de este trabajo : a) Si bien el documento conciliar expresa que todo lo declarado debe ser entendido según la doctrina tradicional de la Iglesia, resulta evidente, ante una simple lectura detenida de su texto completo, que esa doctrina tradicional ha si-

<sup>1</sup> En ambos casos atendiendo directamente a la acepción de derecho como «poder jurídico» y en su relación con el campo religioso.

do abandonada y sustituida por *otra* muy distinta. b) Un aspecto muy decisivo para una exégesis seria, responsable y cuidadosa de la Declaración Conciliar, son los pensamientos y las tesis que se hallan expresados en los documentos elaborados en el seno de la Comisión respectiva, presidida por Mons. De Smedt, y que no aparecen suficientemente explicitados en la Declaración misma <sup>1</sup>. Desde luego, no tienen ni pueden tener el mismo valor doctrinal los textos preparados y fundados por dicha Comisión (y las tesis allí vertidas, en particular, por su Presidente, ya mencionado) que la Declaración misma, pero es imposible desconocer que todo aquello es sumamente útil y, por lo menos, casi indispensable, para discernir el sentido y el alcance de ésta.

Por último, se hace notar que las citas de la Declaración Conciliar están tomadas de la edición española «Documentos del Vaticano II», Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1973, pp. 574-578; pero se ha tenido en cuenta también el texto latino – en sus sucesivas redacciones –, publicado por Fray Dr. Victorino Rodríguez O.P. en su “Estudio histórico-doctrinal de la Declaración Conciliar «Dignitatis humanae personae»” en *La Ciencia Tomista*, Salamanca 1966, n. 93, pp. 193 y sgtes. Asimismo se han consultado, en lo que concierne a dicha Declaración, las “Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II”, Cura et Studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis.

\*\*\*

Al texto del presente estudio se añadirán dos apéndices, que por su extensión no pueden ser agregados como meras notas de pie de página : el primero examinará, en lo que sea pertinente, dos libros del P. Guy de Broglie S.J., en cuanto se han ocupado temáticamente del derecho conciliar a la libertad religiosa; el segundo, el libro de John Hacket sobre el concepto de «orden público».

---

<sup>1</sup> Es asimismo conveniente prestar atención a las distintas redacciones preparadas por la Comisión, la primera de las cuales insertaba el tema de la libertad religiosa dentro de un proyecto de declaración sobre el *ecumenismo*. No obstante la importancia de este dato, no es posible incluir en el presente estudio una referencia explícita a tal asunto.

## PRIMERA PARTE

## DERECHO Y DERECHO NATURAL

## ASERCIONES BÁSICAS SOBRE LAS NOCIONES DE DERECHO Y DE DERECHO NATURAL

En primer lugar, se van a exponer algunas precisiones sobre los conceptos de derecho y de derecho natural, según la doctrina del Aquinate, Doctor Común de la Iglesia Católica, tal como el autor de estas Notas la interpreta y desarrolla.

1. Es indispensable, ante todo, disipar ciertas ambigüedades sobre la palabra «derecho», que ciertamente no es unívoca, sino *análoga*.

«Derecho» tiene una multiplicidad de acepciones, entre las cuales las principales son :

- a) «Derecho» como *norma* jurídica;
- b) «Derecho» como *conducta* jurídica;
- c) «Derecho» como *poder* jurídico (o *derecho subjetivo*).

A su vez, de esas tres acepciones la *principalísima* es la indicada en b); ello así, porque es en la conducta jurídica (sobre todo en la *debida*, cf. n. 3), donde se da *real y principalmente* la juridicidad.

2. Si bien se han empleado *supra* el adjetivo «jurídico» y el sustantivo «juridicidad», podría preguntarse qué significa el primer término, del que obviamente deriva «juridicidad». Aquí también hay una ambigüedad fundamental, pues ese adjetivo puede usarse como contrapuesto a otros dos adjetivos :

- a) A «ajurídico» : en este caso se hablará del sentido 1º del adjetivo «jurídico».
- b) A «antijurídico» : en este caso se hablará de sentido 2º del adjetivo «jurídico».

En cuanto opuesto a (a), «jurídico» califica un *campo objetivo*, precisamente el *jurídico*, en el cual se dan *agentes* jurídicos, *conductas humanas* jurídicas (y *conductas humanas* antijurídicas), *bienes* jurídicos («cosas» y «no-cosas»), *hechos naturales* jurídicos, *signos* jurídicos, *conocimientos* jurídicos (de uno u otro tipo), *normas* jurídicas, *poderes* jurídicos, *tratados y/o libros*, en general, jurídicos, etc.— Todo esto, que se halla en el campo jurídico, es calificado como «jurídico» (en el sentido 1º), aunque no siempre del mismo modo. Puede evocarse ahora lo que ocurre con las significaciones del término análogo «sano», utilizado como ejemplo clásico de la así llamada analogía de atribución, en uno de sus modos. Por último, adviértase que dentro del campo jurídico han sido mencionadas las conductas humanas jurídicas y las antijurídicas : unas y otras son «jurídicas» en el sentido 1º, aunque no lo sean ambas en el sentido 2º, pues, como se dirá poco después, en este último sentido no son «jurídicas» las conductas antijurídicas. A su vez «ajurídico» califica todo lo que no se halla dentro del campo jurídico.— En cambio, en el sentido 2º, desde luego menos extenso que el sentido 1º, el adjetivo «jurídico» encierra en su significación una relación de conformidad con un *orden normativo jurídico*, y se opone a «antijurídico», el que, en su significación, contiene una relación de disconformidad con un orden de tal índole. Es algo similar a lo que ocurre con el adjetivo «moral», en cuanto se contrapone, por un lado, a «amoral» y, por otro, a «inmoral» : aquél tiene en la primera oposición una referencia más amplia que en la segunda.

3. En la doctrina tomasiana el centro de consideración del campo jurídico es lo que el Aquinate llama «*ius sive iustum*» («derecho o justo»), que debe conceptuarse como lo «justo objetivo», que se da en la conducta humana *justa*<sup>1</sup>.

4. En otras circunstancias el expositor ha tematizado, además del «poder jurídico» (= «derecho subjetivo»), la «conducta jurídica» y la «norma jurídica». No obstante la fundamental importancia de estos otros dos temas, no puede abordárselos aquí.

<sup>1</sup> El expositor, en sus cursos universitarios de Filosofía del Derecho, estimó necesario distinguir la conducta jurídica *debida* – = conducta jurídica *justa* –, denominada por el Aquinate «*opus iustum*» (que puede verterse por «obra justa» o «conducta justa») en *S. Theologiae*, II-IIae, q. 57, art. 2, c., de lo que puede denominarse la conducta jurídica *facultativa* – p.ej, la remisión de una deuda, o bien la donación de algo a alguien, etc.— Que el Aquinate, en su admirable organización sistemática de la II-IIae de *op. cit.*, atendiendo por orden a las distintas virtudes, haya tematizado el «*ius*» (o «derecho» como «lo justo objetivo») dentro de la consideración de la virtud de «*iustitia*» (justicia), puede explicar que no haya incluido en el tratado sobre *esta* virtud la conducta jurídica *facultativa*, que obviamente, sin embargo, se encuentra dentro del campo jurídico, y es también jurídica en el sentido 2º, aunque en este último sentido no lo sea tan *manifiestamente*, como lo es la *debida*.

## 1º El «derecho» en su tercera acepción

5. Va a examinarse a continuación «el derecho» en su *tercera* acepción. En lugar de denominarlo «derecho subjetivo» – una expresión que significa, ante todo, desde la época moderna, un concepto de orientación y signo individualistas, con el decisivo antecedente del nominalismo medieval de Occam y de sus continuadores; noción que llegó a ocupar el centro de las filosofías individualistas modernas del derecho –, el expositor prefiere utilizar la expresión «*poder jurídico*», cuyo significado comprende incluso los poderes jurídicos públicos (o políticos) y no solamente los privados. Desde luego, un *poder jurídico* requiere un *sujeto jurídico* que lo inviste (o posee), pero la expresión propuesta no está cargada del sentido individualista, que va anejo en amplia medida a «derecho subjetivo» en la actualidad, expresión ligada las más de las veces a un *subjetivismo jurídico*.

Por otra parte, «*poder jurídico*» no puede ser considerado como sinónimo puro y simple del término «libertad», en el sentido en que preferentemente en plural se habla hoy de «libertades» tales o cuales. Por razones que se expondrán más adelante, el segundo término mencionado no tiene el mismo significado del ahora utilizado. e.d. del primeramente aludido. Si eventualmente puede haber sinonimia, ésta sólo será *parcial*, ya que «libertad», en cuanto tal, (es decir en cuanto libertad respecto de algo, en el ámbito jurídico)) parece excluir semánticamente, en principio, la compatibilidad con «obligatoriedad» respecto de algo; exclusión que el término «*poder jurídico*» no implica. Desde ya puede subrayarse la importancia de esta observación semántica para el examen de la así llamada «libertad religiosa».

## 2º Breve análisis de la noción de poder jurídico

6. Ante todo, es un *poder* que, en cuanto jurídico, no se reduce a un *poder físico*, aunque en algunos casos puede llevar anejo un poder de este último tipo. Por no identificarse en *todos* los casos con un poder físico, no deja de ser *real*; tampoco la obligación *jurídica* (o deber *jurídico*) es irreal, pues no todo lo real es físico.

7. Ese poder pertenece a un sujeto jurídico que es su *titular*.

8. Tiene relación *constitutiva* de sí con un *objeto*, por la que es precisamente *tal* poder jurídico y no otro, ya que por tal relación resulta especificado o determinado específicamente. Dentro de ese objeto pueden ser discernidos :

a) Un *bien* (o bienes), (desde luego, no en el sentido estricto de «bien moral»), sea o no una *cosa* (o unas cosas); en lugar de un bien puede ser eventualmente un *mal* (tampoco en el sentido estricto de «mal moral»), como ocurre p. ej. cuando un juez, con poder de jurisdicción en materia penal, aplica una *pena* (e.d. un *mal*) a un procesado, aunque la aplique en razón del bien común y de conformidad con las normas jurídicas pertinentes.

b) *Conducta(s) jurídica(s) debida(s) al titular por otro(s) sujeto(s) jurídico(s)* (público(s) o privado(s)) en razón del título del titular, la(s) que puede(n) consistir en acción(es) o en omisión(es) de los obligados, las que a veces, según los poderes jurídicos de los que se trate, incluyen referencias a cosas.

c) Aun cuando el poder jurídico, en algunos de sus tipos, sea, en algunos casos, *para que* el sujeto respectivo – su titular – deba o pueda jurídicamente cumplir ciertas *acciones*, en ejercicio de su poder, lo que no ocurre con *todos* los poderes jurídicos, tales acciones pueden ingresar inmediatamente en el objeto (o *ámbito objetivo*) del poder jurídico de tal tipo. Lo mismo análogamente puede ocurrir con las *omisiones* jurídicas del titular.

9. Un poder jurídico específicamente determinado está fundado en un *título*, que es *específico* respecto de *tal o cual poder*<sup>1</sup>. De ahí que el sujeto jurídico, al que pertenece o corresponde un poder jurídico, se lo denomine «*titular*» de éste. El título, en cada caso (ya individual ya específicamente determinado), sea que se trate de un titular jurídico privado (individual o colectivo), o bien de un titular jurídico público (o político estatal), *funda* y a la vez *delimita* el poder jurídico respectivo<sup>2</sup>.

Prescindiendo por ahora del orden jurídico interestatal, debe añadirse que *todo* título jurídico implica relación sea inmediata sea mediata con el bien común político, fin de la comunidad política. Esta distinción entre relación inmediata o mediata con tal *fin* deriva, por un lado, de la distinción entre el titular del poder político (que, en cuanto tal, se halla siempre en relación inmediata de ordenación a ese bien común, del que debe ser el principal

<sup>1</sup> Especificidad, que de suyo no excluye una cierta complejidad, en cuanto el *mismo* título puede fundar distintos poderes *jurídicos parciales*, como ocurre, p.ej. con el título que, en el caso, funda el poder jurídico de propiedad (o «derecho de propiedad»).

<sup>2</sup> Que el título *funde* o fundamente dicho poder, equivale a decir que constituye la *razón* – o *fundamento* – de que el titular sea legítimamente titular. Por otra parte, que el título jurídico *delimita* el poder, del que se trate, significa que, en conexión con la *finalidad* o función de éste, fija el alcance y el ámbito del ejercicio legítimo del poder jurídico respectivo, estableciendo ciertos límites, que jurídicamente no deben ser transgredidos.

custodio y el gerente o promotor) y el sujeto jurídico privado o particular (sea individual o colectivo) que, en cuanto tal, no es titular de aquel poder, aunque sea titular de otros poderes jurídicos; y, por otro, de que el titular privado o particular puede tener, sea, ante todo, un título jurídico respecto de un bien estrictamente privado, sea incluso un título jurídico respecto del bien común político mismo, (ya que tal bien *no* le es *ajeno* y, por ello, en cuanto ciudadano, tiene título jurídico p.ej. sea respecto del ser bien gobernado, sea respecto de la tutela y defensa de la vigencia de la justicia general o legal en la comunidad política, de la que es miembro); mas, aun en el primer caso (e.d. cuando el titular privado, en cuanto tal, tiene un título jurídico respecto de un bien estrictamente privado) el titular, el poder jurídico, su título y el bien particular respectivos deben ordenarse al bien común político, con el que, en cuanto tales, se hallan en relación *mediata*.

Desde ya puede repararse en la decisiva relevancia que una concepción *verdadera* del bien común político – el bien *superior* de la persona humana individual y de los grupos infra-políticos (en el orden natural, terrestre y temporal) –, inviste respecto del verdadero concepto del poder jurídico <sup>1</sup>. Por otro lado, dada una relación *recta* entre los bienes particulares de las personas individuales y de los grupos infrapolíticos, por un lado, y el verdadero bien común político, por otro, se entiende que deba haber una articulación ordenada de los títulos respectivos, en razón de lo ya expuesto en este apartado y de lo que se expondrá *infra*. Además, conviene tener presente en el caso de los grupos infrapolíticos (p.ej. una familia), que cada uno de ellos, en su ámbito práctico correspondiente, debe apuntar a su respectivo bien común.

10. El poder jurídico se halla inscrito en un orden *objetivo teleológico*, que, en cuanto es el *verdadero* (o *recto*) para la vida humana, determina el contexto *recto*, en el que aquél debe ser ejercido <sup>2</sup>.

11. El poder jurídico encierra una relación muy íntima con la(s) *norma(s)* jurídica(s) *pertinentes*), es decir con lo que corresponde a una de las tres acepciones principales de la palabra «derecho», mencionadas en el n.1 dentro de esta Primera Parte <sup>3</sup>. *No se puede concebir* que haya un *genuino poder jurídico* que se oponga a la(s) norma(s) jurídica(s) *pertinente(s)*.

12. Otras determinaciones nocionales del poder jurídico aparecerán más adelante, cuando sea necesario traerlas a cuento. Lo expuesto en este apartado se ciñe, por ahora, a lo indispensable y más fundamental, pero desde ya puede hacerse notar que, para determinar si algo es genuinamente un poder jurídico, es menester tener en cuenta, por lo menos, todas las precedentes notas de éste.

### 3º Algunas divisiones del poder jurídico

13. En razón de quien sea el titular del poder jurídico, éste puede ser *público o político*, si el titular es *toda* la comunidad política (o toda la comunidad política menor) en el caso, o bien el sujeto jurídico, individual o colectivo, que ejerce la autoridad política en el Estado (o en las comunidades políticas menores que lo integran), o puede ser *privado*, si el titular es o bien un sujeto jurídico individual, considerado o bien en cuanto ciudadano o bien en cuanto mero habitante del Estado (o de las comunidades políticas menores), o bien es un grupo infrapolítico, cualquiera sea, en cuanto precisamente infra-político : en ambos casos, en relación con bienes estrictamente privados o particulares <sup>4</sup>.

14. El poder jurídico puede ser :

a) respecto de conductas jurídicas *facultativas solamente* (p.ej. el padre puede jurídicamente testar o no; el acreedor puede jurídicamente conceder o no, un nuevo plazo a su acreedor; puede jurídicamente remitirle la deuda o no, etc.);

b) respecto de algunas conductas jurídicas *debidas* (p.ej. el juez, investido del poder jurídico de jurisdicción, *jurídicamente debe* –o *no puede jurídicamente no*– sentenciar en la causa, que le está sometida; el padre de familia *debe jurídicamente* –o *no puede jurídicamente no*– ejercer la patria potestad en relación con sus hijos menores de edad; etc.);

<sup>1</sup> Sobre el asunto del bien común político y su diferencia conceptual respecto del «orden público» se volverá temáticamente en la Segunda Parte de estas Notas.

<sup>2</sup> Esto explica que ciertos juristas, en el siglo XIX y en el actual, ante las nefastas consecuencias negativas de una óptica individualista de los «derechos subjetivos», hayan propuesto teorías sobre «el *abuso* del derecho» – es decir de tales o cuales derechos subjetivos –, redescubriendo así la necesidad de atender a «la finalidad del derecho», cuya recta concepción es solidaria de las mejores tradiciones de Occidente. En rigor, no puede haber *abuso* de un *genuino y legítimo* poder jurídico, sino abuso de una «situación de poder» meramente  *fáctico* por un agente humano, que se halla en una tal situación.

<sup>3</sup> Sobre esto se volverá más adelante.

<sup>4</sup> Además, sobre el título jurídico del gobernado ante el gobernante, vid. *supra*.

c) respecto de *ambos* tipos de conductas.

Es menester reparar atentamente en el segundo caso (e.d. en *b*) e incluso en *c*), para no incurrir en el grave error – muy frecuente en la época actual – de asociar inescindiblemente el poder jurídico a conductas jurídicas meramente *facultativas*; error al que, desde ya puede hacérselo notar, no parece ajena la Declaración Conciliar Pastoral del Vaticano II sobre la «libertad religiosa».

15. El poder jurídico puede ser o bien *natural* o bien *positivo* :

a) *natural*, si es congruente de suyo con las *normas* de la ley jurídico-natural que lo regula (normas que son las *pertinentes*, cuando se trata precisamente de un poder jurídico *natural*), y, a la vez, con su *título* jurídico natural, con prescindencia de que alguna autoridad humana lo haya conferido al titular o por lo menos se lo haya *reconocido* «*autoritativamente*» a éste (con lo que el poder jurídico natural, del que se trata, además de ser *de suyo ya natural*, resulta *positivizado*);

b) *positivo*, en su sentido *más propio*, si es *conferido* (u *otorgado*) al que resulta titular, por una norma jurídica positiva, dictada por una autoridad humana competente <sup>1</sup>.

#### 4º Poder jurídico y derecho natural

Después de haber expuesto sucintamente la noción de poder jurídico y algunas de las divisiones de éste, corresponde examinar la relación mencionada en el título de esta primera parte de las presentes Notas.

16. *El problema del así llamado «derecho natural»* debe plantearse en relación con las tres acepciones principales del término «derecho», y, por lo tanto, consiste en determinar :

a) si hay *conductas*, que, por su naturaleza o constitución esencial, son jurídicas (en el 2º sentido) o antijurídicas, con prescindencia de que o bien hayan sido reconocidas o reguladas como jurídicas o bien establecidas como antijurídicas por una autoridad *humana* <sup>2</sup>;

b) si hay *normas* que son genuinamente jurídicas (con prescindencia de que, en el caso, hayan sido establecidas y/o promulgadas por una autoridad *humana*);

c) i) si hay *poderes* jurídicos que son jurídicos y, por lo tanto, no antijurídicos (con prescindencia de que hayan sido conferidos u otorgados a sus titulares por una autoridad *humana*; y ii) si hay *títulos* jurídicos legítimos, que son tales (con prescindencia de que hayan sido reconocidos o conferidos o atribuidos u otorgados por alguna autoridad *humana*).

La respuesta *afirmativa* ha sido sostenida por la mejor tradición jurídica de Occidente y acogida en su enseñanza tradicional por la Iglesia Católica a lo largo de los siglos en la era cristiana. La respuesta *negativa* ha sido, a su vez, sostenida por las distintas formas del así llamado *positivismo jurídico*.

Es menester observar finalmente que hay que distinguir entre el iusnaturalismo clásico-pagano y el cristiano-católico (ambos afines en muchos aspectos), por una parte, y, por otra, el iusnaturalismo protestante y el de la Ilustración (a su vez entre sí muy estrechamente emparentados).

17. En punto al poder jurídico *natural* puede citarse como ejemplo la ya mencionada patria potestad, que corresponde a los padres, a base de un *título* jurídico *natural*, a saber el de ser padres (en el sentido amplio y profundo de la *paternidad humana*), en conexión con la *finalidad natural* – jurídicamente *debida* – de que los hijos menores de edad, además de lograr su subsistencia, con todo lo que esto implica, sean guiados rectamente por sus progenitores en su formación hasta que estén en condiciones de dirigir sus propias vidas. Ese poder *jurídico* tiene obviamente por titulares a los padres y no a otro sujeto jurídico privado (individual o colectivo) o público-político.

18. Por otra parte, los *poderes* jurídicos naturales, como ocurre también con las *conductas* jurídicas naturales – sobre todo, con las *debidas* – y con las *normas* jurídico-naturales, han sido en alguna medida *modificados* por la Revelación Divina Pública Neotestamentaria (que promulgó un *derecho normativo positivo divino-evangélico*, que tiene por *f fuente última* la *misma* del derecho normativo *natural*, a saber, la Ley Eterna, que es Dios mismo) y por la institución divina de la Iglesia Católica con sus poderes jurídicos respectivos, también conferidos por ese segundo derecho *normativo*, que se acaba de mencionar. Este asunto, de indudable importancia, aquí se lo roza apenas, y será considerado con algún detenimiento más adelante. Pero desde ya pueden mencionarse dos ejemplos para poner de manifiesto su relevancia :

1º, en general, el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las que deben ser determinadas en un contex-

<sup>1</sup> Ello así, en el ámbito de la *filosofía* del derecho. Con todo, véase lo que se indica infra en el n.18 sobre el orden normativo jurídico *positivo divino-evangélico* o *Neotestamentario*.

<sup>2</sup> Mas, vid. *supra* n.15 lo que debe tenerse en cuenta en lo que sigue, dentro de este apartado 16.

to principalmente *teológico*, para el que es decisiva la consideración del orden *sobrenatural*, el que implica, en la *teleología de la vida humana*, un fin *sobrenatural* para ésta (un *Bien Común Sagrado Sobrenatural*), con el cual, como se expondrá *infra* en la *Segunda* parte de estas Notas, debe articularse el bien común político, fin del Estado, como comunidad política; bien común político al que no puede ser ajena la vida religiosa de las personas que son miembros del Estado como comunidad política. Dentro de ese contexto se inserta el importante asunto de «la jurisdicción de la Iglesia sobre la ciudad», sobre el cual es bien conocida la adversa posición *laicista*, que rechaza tenazmente tal poder de la Iglesia Católica invocando el cuestionable carácter exclusivamente *privado* (*no social*) de la religión, como si la comunidad política estuviere sustraída incluso al orden normativo natural verdadero, al que también debe ajustarse la vida humana colectiva, y aquélla pudiera ser arreligiosa, lo que equivale a decir que pudiera ser de suyo *atea*. Ya el Aquinate en su “*De regimine principum*” (también llamado “*De regno*”) hacía notar que, antes de la Revelación Neotestamentaria, al margen del orden sobrenatural, que las comunidades políticas paganas desconocían (entre éstas p.ej. la de los Romanos), ellas observaban un culto religioso público que los gobernantes establecían, y sostenía que en tal situación histórica de la humanidad *es* función del Príncipe organizar dicho culto, lo que, a partir de dicha Revelación Divina Neotestamentaria (es decir en *otra* situación histórica, después de un cambio religioso profundamente decisivo) incumbe, en su ámbito respectivo, a la Iglesia Católica, fundada por Jesucristo. A esto puede hoy agregarse que la etnología ha verificado el hecho que no hay unidades étnicas, que, como tales, sean irreligiosas o ateas, cualesquiera sean en cada caso las religiones respectivas. A su vez la historiografía, por su parte, confirma que tampoco las ha habido en el curso de la historia humana.

2°. Otro ejemplo, concerniente esta vez al régimen *matrimonial* : además de la elevación del matrimonio a la dignidad de sacramento (con sus consecuencias restrictivas de los poderes del Estado respecto del régimen aludido), puede mencionarse el llamado «*privilegio paulino*» con sus efectos propios, cuando es invocado con fundamentos válidos, sobre el matrimonio anterior.

Todo esto que acaba de evocarse, no puede ser dejado de lado por un católico fiel de veras y menos aún por un Concilio Ecuménico católico, porque lo ahora evocado ha sido doctrina católica tradicional hasta el Vaticano II, el que, por lo demás, ha sido declarado reiteradamente de carácter *pastoral*, e.d. no dogmático, por el Papa Pablo VI. Como se mostrará más adelante, este Concilio ha abandonado la doctrina tradicional católica sobre la *tolerancia* y la ha reemplazado por una proclamación implícita de la «*libertad religiosa*» *urbi et orbi*, como *derecho natural*, que *deben* reconocer y proteger *todos* los Estados, incluidos los que tienen tradicionalmente una población ampliamente mayoritaria de católicos, por lo que siempre fueron calificados como Estados *cristianos*. Se trata, claro está, no de un mero cambio de palabras, sino de una profunda *mutación* de la doctrina católica tradicional. Esto podrá entenderse mejor, cuando *infra* se examinen temáticamente, por un lado, el problema de si, cuando los grandes Doctores Católicos (en muy gran número) y el Magisterio Romano mismo, sostenían, con serios recaudos, la posibilidad de la «*tolerancia religiosa*», entendían o no que ésta implicaba el reconocimiento de un derecho (o poder jurídico) *natural*; y, por otro, el problema de si el Vaticano II ha fundado *teológicamente* la calificación de la «*libertad religiosa*» como un poder jurídico (o «*derecho subjetivo*») *natural*<sup>1</sup>.

Además, es pertinente evocar en este momento el hecho que el Derecho Público Eclesiástico Católico tradicional (con sus importantes antecedentes en los tratados escolásticos, que, antes del Vaticano II, han abordado, desde luego, con ejemplar rigor *teológico*, el tema de la Iglesia fundada por Jesucristo, sus poderes y sus relaciones con los distintos tipos de Estados, en punto a sus respectivas posiciones religiosas), había elaborado muy finas y bien fundadas distinciones respecto de esas relaciones, según se tratase de Estados cristianos o no, distinguiendo también entre estos últimos, en punto a tales relaciones.

Por último, ese Derecho Público Eclesiástico Católico, anterior al Conc. Vaticano II, ha sido inspirado sustancialmente por, entre otras, *la tesis teológica siguiente*, reiterada en este siglo por el eminente teólogo Cardenal Louis Billot, quien adujo que San Roberto Bellarmino, en el prefacio de su tratado contra Guillermo de Barclay, mencionó más de *setenta* autores que la habían sostenido, entre los cuales sobresalen los siguientes : de los italianos, Sto. Tomás, S. Buenaventura, Elidíó Romano; de los españoles, S. Raymundo, J. Too quemada, Soto, Bañes,

<sup>1</sup> Influidos por la doctrina del Vaticano II, que expresamente invocan, hay intelectuales que se dicen creyentes católicos, y que sostienen públicamente que la Nación puede ser católica, pero no el Estado. Cabría preguntarles : 1) qué entienden por Estado y por Nación; 2) si admiten o no un Estado Nacional; y 3) qué relaciones discernen entre Estado y Nación. Por otra parte, lamentablemente, poniendo de manifiesto una suerte de psitacismo clerical, en el mal sentido de este adjetivo, no se detienen, en general, a intentar una justificación seria, sea filosófica sea teológica sea de ambos tipos, de su tesis sobre la imposibilidad de que un Estado, cualquiera fuere en este planeta, *sea católico*, no sólo por la religión católica tradicional de su pueblo, sino también por su régimen jurídico.



G. de Valencia, Molina; de los alemanes, Hugo de S. Víctor, Dionisio Cartujano, Juan Dril do; de los ingleses, Alejandro de Hales, Juan Bacón, Tomás Valdense, Reginaldo Polo, etc <sup>1</sup>. *La tesis aludida* es la siguiente : “Que la Iglesia recibió de Cristo plena autoridad sobre los *bautizados* en orden al fin de la salvación eterna, y que, por lo tanto, en la sociedad de los *cristianos* la potestad secular está sometida *indirectamente* por derecho *divino* a la jurisdicción eclesiástica” <sup>2</sup>. Esa tesis, con tan imponente y calificado respaldo histórico-tradicional, parece obviamente no haber sido tenida en cuenta por el Conc. Vaticano II en su Declaración sobre la «libertad religiosa» <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Habría que agregar a tan extensa e ilustre lista los nombres de eximios teólogos católicos de los siglos posteriores, pero no es posible ahora.

<sup>2</sup> *De Ecclesia Christi*, Roma, Univ. Gregoriana, 1929, volumen II, parágr. 5, págs. 76-81. – Sin subrayado en el original.– Vid., además, en la misma obra las cuatro tesis precedentes enunciadas por el mismo autor, pp. 63-76.

<sup>3</sup> En su Informe, en la parte que lleva por título “*Ratio habetur obiectionum maiorum*”, Mons. De Smedt se ocupa de dar cuenta de las principales objeciones formuladas en el seno de la Comisión, comenzando por responder a las dificultades surgidas de la noción de derecho y, en particular, de la que consiste en determinar en qué sentido preciso es denominada «derecho» la libertad religiosa. En primer lugar, dice : “...aunque el derecho del hombre en materia religiosa está incluido entre sus derechos civiles, es, sin embargo, un derecho *sui generis*, pues muchos derechos conciernen a la vida civil en cuanto tal; otros tienen en vista a la persona humana en cuanto, en su totalidad y en sí misma, no se ordena a los fines de la sociedad, sino ulteriormente al fin de su propia perfección; piénsese en el derecho de cultivar las artes. Mas el derecho del hombre en materia religiosa se refiere a su vida religiosa, privada y pública, la cual trasciende enteramente el orden civil y los fines terrestres de la sociedad humana. En ello se funda, pues, este derecho, /e.d./ en razón del cual el hombre está ordenado directamente a Dios, sólo ante quien aquél... está obligado a rendir cuenta de su vida. Por consiguiente, de los derechos religiosos no se ha de argumentar absolutamente del mismo modo que tratándose de otros derechos”. En segundo lugar, “«derecho» puede tomarse en un doble sentido” : /a/ “se dice «derecho» la facultad moral de realizar algo, facultad... por la cual alguien *ab intrinseco* tiene la autoridad positiva (empowerment, Ermächtigung, autorizzazione) de actuar. En la Declaración «derecho» no se usa en este sentido, para que no surjan cuestiones que no son pertinentes, p.ej. la cuestión especulativa sobre los derechos de la conciencia errónea, la cual se plantea fuera del estado jurídico de la cuestión en torno a la libertad religiosa, como se la trata en la Declaración.– /b/ En otro sentido se dice «derecho» la facultad moral de exigir que alguien no sea constreñido a obrar ni sea impedido de obrar. Por cierto, en este sentido «derecho» significa en el orden civil, mas no en el orden de la religión en cuanto tal. Por otra parte, sin embargo, no puede jurídicamente la potestad pública cohibir por ley o por acción administrativa el ejercicio público de cualquier religión, fundándose /o bien/ en la razón de que se juzga que esta o aquella religión es falsa /o bien/ en que su ejercicio procede de /una/ conciencia errónea /o bien/ que /ese ejercicio/ daña a la Iglesia. De este modo, pues, la acción coercitiva de la potestad pública ocurriría en el orden de la religión en cuanto tal, lo que no es lícito” (*Acta*, series 2ª, vol. IV, pp. 462-463). Cf. *infra* : “A la potestad pública compete jurídicamente cohibir el ejercicio público de la religión en el caso de que dañe gravemente el orden público” (Loc. cit. p. 462, n. 38). Sobre el «orden público» en el informe de Mons. De Smedt, vid. *infra* nota final de la segunda parte. – Respecto de estas precisiones de Mons. De Smedt puede observarse lo siguiente : a) en su mención de los sentidos del término «derecho» omite la acepción de esta palabra como «norma jurídica», (o «derecho normativo»), e.d. la primera de las indicadas en la primera parte del texto principal del presente estudio. Esta omisión es muy importante, porque concierne a una de las tres acepciones centrales, a la que incumbe desempeñar una función muy relevante en el abordaje de la cuestión axio-normativa en torno al presunto derecho natural de libertad religiosa. (Vid. en particular lo expresado *infra* en el examen, en sede crítica, de la Decl. Conciliar). b) Si se atiende al segundo sentido de la palabra «derecho», indicado por el relator mencionado, puede interpretarse, en el contexto de las aserciones básicas enunciadas en el primer párrafo de la parte primera de este estudio, que jurídicamente el ejercicio del presunto derecho de libertad religiosa sería una conducta jurídica *facultativa*, en cuyo objeto estarían incluidas las respectivas omisiones *debidas* sea por la autoridad pública, sea por otras personas (individuales o colectivas). Tales omisiones consistirían en abstenerse de ejercer coerción contra el titular de ese presunto derecho, en punto a su ejercicio.

## SEGUNDA PARTE

## LOS CONCEPTOS DE BIEN COMÚN (POLÍTICO) Y DE ORDEN PÚBLICO

19. De acuerdo con el plan asignado a estas Notas se procurará determinar cuáles son los contenidos de ambos conceptos, a los que *parece* remitir reiteradamente la Declaración Conciliar sobre la «libertad religiosa», aunque, *en verdad*, como más adelante se establecerá, en las expresiones usadas en ella para nombrarlos, la coincidencia con el uso tradicional es sólo *nominal* ya que corresponden, en el caso de cada una de ellas, a otros sentidos, y remiten a nociones distintas de las tradicionales. Tal determinación servirá de base para el examen crítico de los pasajes pertinentes de dicha Declaración, en particular de aquellos en los que, como *límite* de la declarada «libertad religiosa», se señala precisamente el «orden público».

Se estima conveniente iniciar este examen por la noción de «bien común político» que, en su sentido tradicional, inviste mucho mayor relevancia doctrinal que la de orden público.

## I. EL BIEN COMÚN (POLÍTICO)

Por ser este bien peculiar sólo una forma (o tipo) de bien común, será indispensable ocuparse, siquiera brevemente, de la noción de bien común, en general.

## 1º El bien común, en general

20. Su noción se inscribe, en estas Notas, en un contexto doctrinal *axio-normativo*, y es solidaria de una concepción axiológica *objetivista, no-relativista, realista* (en un sentido moderado e.d. no platónico) y «*cognitivista*». Obviamente no se trata aquí de una noción referida a los *sólo aparentes* «bienes comunes», que *de hecho* persiguen los hombres, al margen de la distinción, ya enunciada por Aristóteles, entre bienes reales o verdaderos y bienes *sólo aparentes* y no reales ni verdaderos. Además, se la considera en cuanto corresponde, precisamente, en el ámbito filosófico, al dominio objetivo de la filosofía práctica, en cuanto ésta de suyo no es la metafísica y en cuanto tematiza, desde una óptica axio-normativa y en un nivel de universalidad, la *praxis* humana (individual y colectiva) a la luz de los principios prácticos verdaderos más universales de la razón práctico-moral.

21. En cuanto *bien*, es *perfectivo* de los sujetos humanos para los que es bien. Y es para éstos un *fin debido*. Además, hace notar L. Lachance en su excelente libro “*L’humanisme politique de S. Thomas*” que “la noción de bien común está implicada en la definición *práctica* de la persona”<sup>1</sup>.

22. Es *común* con comunidad de *causación*, no de *predicación*. Así como en la línea de la causación *eficiente* generadora los padres (humanos) son concausas *comunes* eficientes de sus hijos, (por lo que los hijos respectivos pueden referirse en este sentido a su padre *común* o a su madre *común*), así el bien común es, en la línea de la causación *final*, *causa* perfecta *común debida* de los sujetos (humanos, en el caso) para los que es *fin común debido*. Es lo que expresa la concisa y profunda definición del Aquinate, en lo que concierne a esa *comunidad de causación*: “*bonum perfectivum plurium per modum finis*” (bien perfectivo de muchos a modo de fin).

23. Hay, como se ha dicho, *distintos* bienes comunes: además del bien común (político) referido a una comunidad política, cualquiera sea, hay, por una parte, los bienes comunes respectivos de los diferentes grupos sociales infrapolíticos (entre los cuales destaca, por su importancia fundamental, el grupo familiar) y, por otra, el Bien Común Trascendente, a saber Dios Creador y Ordenador del universo de las creaturas. En razón de la profunda diversidad de los bienes comunes, la noción misma de bien común no es unívoca sino *análoga*.

## 2º El bien común político

24. Ante todo, es *el fin objetivo perfectivo (debido) de la comunidad política*. Históricamente, esta tesis, con su fuente filosófica principal en Aristóteles, tuvo una prolongada y decisiva influencia en la filosofía política occidental hasta J. Locke (el fundador del liberalismo político), cuya doctrina redujo el fin de la comunidad política a la protección de los derechos individuales, como él lo sostuvo en su conocido “*Segundo ensayo sobre el gobierno civil*”. Aquella tesis clásica, con su contenido esencial (que, sobre todo, atribuía al bien común político el

<sup>1</sup> *Op. cit.* pp. 141, 595. Sin subrayado en el original.

carácter de *fin* objetivo debido de la comunidad política), fue acogida y mantenida por el Magisterio Católico Romano hasta que, en el siglo en curso, Juan XXIII propuso en “*Pacem in Terris*” la definición adoptada posteriormente por el Concilio Vaticano II, que será traída a cuento y examinada en la Tercera parte de estas Notas.

25. El bien común político no debe ser entendido ni en el sentido del *individualismo* (al que se asemeja y aproxima mucho el así llamado *personalismo*, propuesto por J. Maritain y otros, a base de una doctrina muy objetiva, teológica y filosóficamente, sobre la persona humana) ni tampoco en el del *colectivismo* moderno.

Del *individualismo* moderno son notorias las expresiones doctrinales, p.ej., de J. Bentham y de I. Kant :

a) Del primero, en su libro “*A Fragment on the Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*” : “El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden aparecer en la fraseología de la moral, por lo que no debe sorprender que su sentido con frecuencia se haya perdido. La comunidad es un *cuerpo* ficticio compuesto de las personas individuales, consideradas constitutivas /de tal cuerpo/, como si fuesen sus miembros. El interés de la comunidad, entonces, ¿qué cosa es? : la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen” <sup>1</sup>.

b) Respecto del segundo, puede citarse la interpretación que de él propuso Norberto Bobbio en su estudio “*Derecho y Estado en el pensamiento de Manuel Kant*” : “Decir que el Estado tiene por fin el desarrollo de la libertad individual significa también decir que el Estado *no tiene un fin propio*, sino que *su fin coincide con los fines múltiples de los individuos...* respecto de la felicidad, ya que cada uno la coloca en lo que quiere...” <sup>2</sup>

Del *personalismo* maritainiano son conocidas sus exposiciones en las siguientes obras del filósofo francés : “*El hombre y el Estado*”, “*Persona y bien común*”, etc., en las que basó sus tesis principalmente sobre una errónea distinción entre «individuo» y «persona» <sup>3</sup>.

Del *colectivismo* son más que notorias las doctrinas de Hegel y de Marx (influido en alguna medida por el primero) para que sea menester exponerlas. Baste con decir que en el caso del primero el fin del Estado es un bien *separado* del bien de sus miembros, ya que el Estado es un «todo sustancial» del que los miembros son apenas «accidentes»; y que para K. Marx (en sus “*Tesis sobre Feuerbach*”) “el hombre es el conjunto de las relaciones sociales”.

26. El bien común político es *temporal*. Su procuración como fin y su logro efectivo (aunque siempre perfectible) deben ocurrir *en el tiempo humano-histórico*.

27. El bien común político *no es un bien ajeno* para las personas humanas individuales ni para los grupos sociales infrapolíticos. No sólo no es ajeno para ellos, sino que, en rigor, y aun cuando esto suene a paradoja para los oídos modernos, es, para aquellos, *su mejor* bien propio temporal. Que sea esto, resulta del lugar del bien común político en la jerarquía de los bienes comunes, para la que principio de ordenación jerárquica sólo puede ser la formalidad misma de bien común, a saber, como ya se dijo, “ser perfectivo de muchos a modo de fin”. Ello así, a mayor poder de perfeccionar corresponderá una mayor altura en la escala de los bienes comunes, que en cuanto tales son siempre *comunicables* a los «otros» (sujetos individuales y/o colectivos infrapolíticos) e *incommensurables* con los bienes particulares de los sujetos particulares (individuales o colectivos). Por consiguiente, el bien común político, que *no es bien separado*, propio de un sujeto sustantivo total *separado* de sus miembros, sino el bien de un todo – el Estado, no todo sustantivo sino *relacional y real* (que incluye a sus miembros) –, y que es “un bien temporal y *completo de todos*” éstos, es *axio-normativamente* el *mejor* bien propio temporal de cada miembro, sea persona individual sea grupo infrapolítico.

28. Acaso convenga insistir en las ya mencionadas *comunicabilidad e incommensurabilidad* de los bienes comunes y, en particular, del bien común político, recurriendo, aunque no con estricta literalidad, a algunas precisiones de Ch. de Koninck, en su ya citado libro “*Primacía del bien común*”. Que los genuinos bienes comunes exhiban tales determinaciones, deriva de su *riqueza perfectiva*, que los hace capaces de perfeccionar no sólo a *este*

<sup>1</sup> *Op. cit.*, texto inglés : “The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals : no wonder that the meaning of it is often lost. The community is a fictitious *body*, composed of the individual persons who are as considered as it were its *members*. The interest of the community then is, what? – the sum of the interests of the several members”. Oxford, Basil Blackwell, 1948, p.126, n. [4].

<sup>2</sup> Dicho estudio se halla incluido en su libro “*Concezione liberale dello Stato*”, Giappicheli, Torino, 1957, pp. 223-225. Sin subrayado en el original.

<sup>3</sup> Tal doctrina fué criticada por distintos calificados autores, entre los que pueden ser mencionados, por la importancia de su labor crítica, Ch. de Koninck, cuyo primer trabajo refutativo “*La primacía del bien común. Contra los personalistas*” fué prologado por el Cardenal canadiense Mons. Villeneuve; P. Descocqs, Louis Lachance y Julio Meinvielle.

miembro del respectivo grupo social, sino también a *los demás*, lo que no impide que la *apropiación* del bien común sea personal y singular; incluso, en el caso de Dios, Bien Común Divino y Trascendente, cierto es que su posesión por las personas es, en cada caso, *personal*, pero el bien común *objetivo* es, sin embargo, *esencialmente comunicable*; y lo que es más todavía, la independencia de cada persona, en ese acto de apropiación, se funda en esa comunicabilidad del bien común objetivo; y como esencialmente comunicable debe ser amado y poseído por la persona, porque en caso contrario habría una subversión del orden, pues hay dos maneras de amar el bien común: una, identificándolo con el bien particular en cuanto tal; otra, respetando su índole de bien común, es decir, amándolo en su esencial participabilidad por los demás. La primera es una manera perversa, porque importa una preferencia de lo inferior y una postergación de lo superior, con lo que resulta así violado el orden jerárquico de los bienes; la segunda, en cambio, es la única manera adecuada de amar, procurar y poseer el bien común, porque, sin perjuicio del bien particular en cuanto tal, se reconoce prácticamente la primacía del bien común, el que, como ya se ha advertido *supra*, es un “*bonum commune in causando*” (e.d. un bien común en función causal-finalista).

**29.** Además de las propiedades del bien común político, mencionadas *supra* en los nn. 27 y 28, hay otra muy relevante: precisamente la que concierne a la *realización* de ese peculiar bien común. En razón de aquellas propiedades, el bien común político, en la línea de su *consecución* o de su *realización*, requiere una *causación colectiva*, que trasciende las posibilidades causales prácticas de los miembros individuales en cuanto tales, y que reclama el concurso efectivo y articulado de las praxis individuales de los miembros de la comunidad bajo la dirección arquitectónica de la autoridad política.

**30.** Por otra parte, en punto a su inserción en el orden jerárquico de los distintos bienes comunes, el bien común político debe articularse rectamente, por un lado, y por decirlo así *hacia abajo* en ese orden jerárquico de los bienes comunes, con los respectivos bienes particulares de los grupos infrapolíticos y de las personas individuales, y por otro, y *hacia arriba*, con el Bien Común Divino y Trascendente, con el cual ha de tener un necesario nexo, so pena de no ser auténtico bien común político. Esto vale aun en el plano sólo racional, no necesariamente teológico, pues aun en perspectiva *natural*, no sobrenatural, el hombre tendría por fin supremo a Dios como Bien Común, y asequible siquiera por su alma inmortal. Por ello toda concepción del bien común político que niegue la necesaria subordinación de éste al Bien Común Divino, o con mayor rigor todavía, que niegue que el bien común de la comunidad política haya de ser explícitamente ordenado a Dios, Bien Común Supremo, destruye el bien común político y corrompe en su raíz misma dicha comunidad<sup>1</sup>. Ya en el siglo XVII el gran comentador del Aquinate, Juan de Sto. Tomás, sostenía: “Otra cosa tiene la justicia legal en punto al bien común /político/, en cuanto conforme a él debe el príncipe /realizar/ el buen gobierno, y así es necesario que tenga en cuenta un fin más alto que el bien común /político/ mismo, a saber a Dios, que, de no ser tenido en cuenta por el gobierno del bien común /político/, ocurrirá /que ese gobierno/ declinará en su carácter /mismo/ de Estado”<sup>2</sup>.

**31.** Las determinaciones precedentes conciernen al bien común político en abstracto, definen sus exigencias axio-normativas universales y valen, por lo tanto, para todo bien común político, que lo sea de verdad<sup>3</sup>. Tales exigencias, por decirlo así, han de encarnarse, han de concretarse en tal o cual bien común político, e.d., el bien que, en el caso, corresponde a la estructura real del pueblo de cada comunidad política, a su idiosincrasia, a sus aptitudes, a sus necesidades, a sus recursos (sobre todo, los naturales), a su historia, a su grado de desarrollo cultural, etc. Así el bien común político, para ser fin que ejerza realmente su causación final respectiva, ha de encarnarse, ha de concretarse, aunque no será verdadero y genuino si no observa y cumple, por lo menos incoativamente, esas exigencias normativas que definen *prácticamente* todo verdadero bien común político. Y la medida en que esas exigencias hallen cumplimiento efectivo en el caso, medirá la perfección real, actual, de su vida política.

**32.** Mucho habría que agregar a lo expresado, en particular, sobre el bien común político, pero quizá sea conveniente para finalizar su consideración el evocar la firme y aceptada relevancia que la concepción tradicional sobre este asunto invistió, por un lado, en la filosofía clásica hasta el viraje impreso en la modernidad por la doctrina de J. Locke, y, por otro, en la teología católica propuesta por el Magisterio Romano hasta antes del Papa Juan

<sup>1</sup> Es lo que acontece con el Estado totalitario, cuya profanidad hostil a toda instancia religiosa superior, es, en rigor, antirreligiosa, no pagana. El Estado totalitario es el resultado de una transposición al plano formal de la comunidad política, del esquema personalista de la persona, pues para el personalismo la persona es *todo*, nunca parte, ni siquiera en el sentido *práctico* del término, y todo lo que es real, incluso el Estado y aun Dios mismo, *son* solamente *para que* ella logre su bien *particular*, lo que implica una negación radical de la *primacía* del bien común en los distintos órdenes.

<sup>2</sup> *Cursus Theologicus*, ed. Vivès, t. VIII, d. 19, a. 6, n. 16, p. 696.

<sup>3</sup> Como es bien sabido, las definiciones *prácticas* son esencialmente normativas y principio de medida y regulación; según ellas se podrá apreciar si tal o cual fin – o ideal – de vida política es genuino o es falaz.

XXIII y del Conc. Vaticano II; concepción, en la que ahora procura inspirarse el presente examen del tema de estas Notas, por insuficientes que sean.

## II. EL ORDEN PÚBLICO

33. Se examinará ahora la noción respectiva, que, a diferencia de la de bien común político, ha sido elaborada sobre todo por los *juristas* especializados en el derecho internacional privado en la época *moderna*; y se la comparará con la de bien común político, que ha sido expuesta *supra* en el apartado I. de esta Segunda Parte.

### 1º El orden político

34. Por lo pronto, es menester no confundir el «orden público» con la noción, sobre todo *filosófica*, de «orden político», que corresponde al primero de esos bienes comunes que, en rigor, son como fines *intermedios* al servicio del bien común político<sup>1</sup>. Y, parafraseando a L. Lachance, puede decirse del orden político que, como forma o principio constitutivo formal de la comunidad política, es un orden dinámico que es a la vez conmensuración de la actividad colectiva al bien común político y estructuración y acuerdo de los miembros de la comunidad entre sí; que es como una superestructura dinámica respecto de los individuos y de los grupos infrapolíticos, y cuya función propia consiste principalmente en ordenar toda la rica diversidad de las funciones humanas para hacerlas conspirar a la perfección espiritual y material de la comunidad toda en la perspectiva temporal de la vida humana; que es el orden al cual pertenece, sin confundirse con él, el *orden jurídico* con una pertenencia tan entrañable que aquél – más abarcador que éste – no podría ser regulativo de la constitución y del dinamismo de la comunidad política, si no incluyese en todas sus determinaciones concretas la presencia inmanente de dicho orden jurídico; y que es un orden que, en razón de la diversificación de su infraestructura institucional y del realismo que debe penetrarlo íntegramente, debe ser a la vez jerárquico y circunstanciado<sup>2</sup>.

35. Por otra parte, el orden político, solidario del verdadero bien común político, es compatible con cualquiera de las distintas formas clásicas legítimas (o rectas) de vida política, ya discernidas en la etapa griega de la cultura occidental, sobre todo por Platón y por el Estagirita, en sus respectivas y diferentes doctrinas sobre filosofía política.

### 2º El orden público

36. Puede pasarse ahora a la noción de *orden público*, para cuyo examen se echa mano principalmente del muy lúcido análisis filosófico ofrecido por el Profesor Avelino Quintas, en su libro “*Análisis del bien común*”, publicado en italiano. Este autor advierte, en primer lugar, citando a L. Paladini<sup>3</sup>, que la expresión correspondiente no es unívoca y que “ella asume en el derecho positivo una variedad de contenidos recíprocamente irreducibles, a pesar de los esfuerzos doctrinales.; y que muda, según las hipótesis, el campo propio de aplicación, el propio fundamento jurídico y político, la naturaleza propia misma”.

Para Quintas, en una primera aproximación al tema, el orden público es solamente “*el aspecto jurídico*, sea del bien común /político/, sea, sobre todo, de la organización socio-política, en cuanto regulado por las leyes positivas y por la actividad jurídico-administrativa”<sup>4</sup>. Y luego, después de añadir que los valores jurídicos son no sólo de la organización socio-política sino también “finalistas”, en el sentido de que, en parte, son asimismo valores del bien común /político/, sostiene que “esos valores jurídicos, y por lo tanto, el orden público que los propugna y defiende, cubren siempre *un área más restringida* que la de la organización socio-política, la cual implica otros factores que no son jurídicos sino sociológicos, históricos, psicológicos, etc. El derecho, como se sabe, se limita a regular esos aspectos, finalistas y organizativos, de las realidades políticas que pueden ser controlados «desde fuera» y que, por lo tanto, son pasibles de sanciones. En otros términos, el derecho regula los aspectos *externos* de las relaciones intersubjetivas, y no puede llegar directamente ni a la interioridad del hombre, ni a esas manifestaciones que provienen de la interioridad como la simpatía, la amistad”<sup>5</sup>. A continuación analiza con algún detenimiento los

<sup>1</sup> Se prescinde, por ahora, del bien común *humano* al nivel *interestatal*, que presupone la existencia de distintas comunidades políticas y cuya consideración prolongaría la extensión de estas Notas.

<sup>2</sup> *Op. cit.* II, pp. 484-489; 505-551 – espec. 521-527 –.

<sup>3</sup> En la palabra «orden público», en el *Novissimo Digesto Italiano*, Turín, UTET, 1965, XII, p. 130.

<sup>4</sup> *Op. cit.* p. 210. Sin subrayado en el original.

<sup>5</sup> *Ibid.* Sin subrayado en el original. Puede agregarse a este pasaje transcrito que un importante aspecto de una vida política *recta* es la *amistad cívica*.

elementos o «bienes» que integran la noción de orden público y que ahora sólo se mencionan a continuación :

- a) la así llamada *certeza jurídica*, a saber el primer grado del orden público;
- b) *el orden y la seguridad jurídica*;
- c) *la justicia*, que es un elemento del orden público sólo en la medida en que puede ser vehiculada por el derecho positivo y por los usos jurídicos <sup>1</sup>;
- d) *la tranquilidad pública*, a saber “esa relativa quietud que se logra obtener como resultado característico de un cierto grado de realización del orden público”;
- e) la así llamada *moralidad pública*, en un sentido propiamente jurídico, pues “se refiere a esos niveles *indispensables* de la moral común que un Estado se propone hacer observar públicamente en una determinada sociedad mediante la ley positiva” <sup>2</sup>.

Tras el análisis precedente, Quintas propone las siguientes conclusiones :

1ª. La noción de orden público es “una noción compleja y mixta desde el punto de vista filosófico, lo que no significa que sea contradictoria”.

2ª. “Encierra en sí, por una parte, elementos o bienes instrumentales propios de la «organización socio-política» y, por otra, requiere intrínsecamente elementos o valores finalistas propios del bien común político, como un mínimo de moralidad pública, justicia y tranquilidad pública”.

3ª. Los elementos mencionados tienen una unidad propia, “dado su carácter *jurídico*, esto es, todos los cinco caen en el área del derecho positivo, en el sentido de que, si fuere necesario, podrían ser realizados coercitivamente por el Estado. Por otra parte, este carácter estrictamente jurídico del orden público introduce una cierta mutabilidad en su contenido”.

4ª. Todo esto “muestra los límites de la noción de orden público, comparada con la de bien común político, la que abraza otros valores que... no pueden ser realizados coercitivamente.— ...Y por estas razones los pueblos no se contentan con sólo el orden público, especialmente si faltan otros valores del bien común /político/. Pero, aun limitándose a la noción de orden público, esta última no puede ser tan elástica y vacía al punto de llegar a contraponerse a los valores del bien común /político/, el cual queda siempre como el guía que conduce el orden público y, por lo tanto, también *su límite*” <sup>3</sup>.

37. De lo precedente resulta, en *primer* lugar, que toda posición que o identifique el bien común político con el orden público o bien tienda a reducir el primero al segundo, o le atribuya primacía al segundo, incurre en un injustificado *juridicismo* que restringe y, por decirlo así, mutila el primero, privándolo de su constitutiva y específica *politicidad*, con lo que la comunidad política misma queda gravemente afectada en la dignidad de su naturaleza y en la debida observancia de la orientación a su muy noble (y abarcador) fin debido de promoción humana.

En *segundo* lugar, resulta que puede subrayarse desde ya la conexión íntima e inescindible antes señalada entre el orden público y el derecho (normativo) *positivo*, en cuanto ella incide en el examen de la relación entre aquél y un poder jurídico *natural*, en punto a *los límites para el ejercicio* de éste, los que no pueden ser establecidos *solamente* por leyes *positivas* y/o por la actividad jurídico-administrativa <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Con la justicia así entendida a su vez se vinculan i) la *igualdad*; ii) la *equidad*, como un anillo entre la justicia y los dos primeros elementos.

<sup>2</sup> *Op. cit.* pp. 210-217.

<sup>3</sup> *Op. cit.* pp. 217-219. Este último subrayado no se halla en el original.

<sup>4</sup> -1º. Dentro del Informe de Comisión, que acompañó el “*Textus Reemendatus*” del párrafo 7 de la Decl. Conciliar, y fué presentado oficialmente el 15 de setiembre de 1965, se alude a la distinción entre el «bien común» y el «orden público» y de ella se dice que “está en armonía con la distinción ahora conocida entre la sociedad y el Estado. Una cosa es el bienestar de la sociedad, que toda la sociedad debe conservar, y otra cosa es el ser mismo de la sociedad que el Estado debe asegurar. En efecto, con el bienestar de la sociedad se relacionan todos los bienes, de cualquier género, que conciernen a la perfección de la persona humana sobre la tierra, pero con el ser mismo de la sociedad se relacionan un bien político, que es la paz pública; un bien moral, que es la debida custodia de la moralidad pública; y un bien jurídico, que es la concordia entre los ciudadanos, en el ejercicio de sus derechos” (*Acta*, 2ª Series, vol. IV, pars I, p. 453, n. [28]). -2º. A su vez, el mismo Mons. De Smedt, en su último informe que acompañó el texto definitivo del párrafo 7 de la Decl. Conciliar, hizo notar que “en la redacción... propuesta el año pasado, afirmamos que el ejercicio de la libertad religiosa es limitado por el bien común. Pero justificadamente un gran número de Padres mostró que esta norma tiene un sentido demasiado lato y abriría la vía a múltiples abusos. Según la doctrina común de los expertos en derecho y de los doctores en materia política, la competencia del Estado en lo que concierne a la libertad religiosa está limitada a *conservar* el orden público. Es, pues, el orden público aquella parte esencial del bien común que se encomienda a la autoridad pública para que /aquella/ sea protegida por la fuerza coercitiva de la ley o por la acción de los custodios públicos [policía]” (*Acta*, Series II, vol. IV, Pars I, p. 453, n. [28]). Y al final del primer trecho transcrito, Mons. De Smedt atribuye esta noción del orden público a Pío XII en su alocución *Ci riesce*, del 6-XII-1953 (A.A.S., 35, 1953, p. 797). -3º. Por último, es pertinente citar el siguiente pasaje del mismo relator, que devalúa la noción de bien común y su importancia axio-normativa fundamental para los órdenes social y político : “El bien común, como todos lo saben, es una cosa relativa, ligada a la evolución cultural de los pueblos, y que debe ser juzgada según este desarrollo” (*Acta*, Series II, vol. IV, pars VI, p. 723, n. 15).

## TERCERA PARTE

## LA LIBERTAD RELIGIOSA, DECLARADA POR EL CONC. VATICANO II, ¿PUEDE SER REPUTADA, SEGÚN LA DOCTRINA CATÓLICA TRADICIONAL, UN DERECHO NATURAL?

38. En esta tercera y última parte se tratará el tema indicado en el título consignado *supra*, según el siguiente orden :

En una **primera sección**, en un examen *hermenéutico*, se reproducirán y examinarán : el *texto* mismo de la definición de «la libertad religiosa» en la Declaración Conciliar respectiva; la *calificación teológica*, que a tal definición le asignó la Comisión que la propuso, y lo declarado sobre los *límites* de tal libertad.

En una **segunda sección**, se considerará, en sede *crítica*, si tal definición es susceptible de una interpretación que deje a salvo la doctrina tradicional, y si, en particular, la así llamada «libertad religiosa» puede ser reputada un *derecho natural*, de acuerdo con la doctrina tradicional sobre este tipo de derecho, en la acepción de *poder jurídico natural*.

## Primera Sección

### La definición conciliar de la «libertad religiosa» como derecho natural Calificación teológica de tal definición – Los límites de la libertad religiosa

#### I. LA DEFINICIÓN CONCILIAR DE LA «LIBERTAD RELIGIOSA» COMO DERECHO NATURAL

39. El texto de la Declaración Conciliar, en sus partes pertinentes (parágrafo 2), reza así : “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil... Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición objetiva /sic/ de la persona, sino en su misma naturaleza”.

**Examen.** De acuerdo con ese texto : 1º. La «libertad religiosa» es un derecho natural de la persona humana.

---

– Respecto de lo expresado por Mons. De Smedt puede observarse : a) La cita de Pío XII concierne al concepto de «orden público», mas no al reemplazo de la noción de «bien común» por aquel concepto. b) Tal sustitución es propuesta a base de la doctrina, tenida por común por el relator, de los expertos en derecho y de los doctores en materia política, sin advertir que aquella es una doctrina *moderna*. c) Que la norma /del bien común/ sea obviamente demasiado lata y podría abrir la vía hacia múltiples abusos, parece suponer, ante todo y en particular, que, en cambio, la norma del «orden público» nunca puede ser invocada para coonestar graves abusos de parte de Estados de orientación estatista, o bien permanente y estructural o bien transitoria, lo que la experiencia histórica desmiente de modo terminante. d) Parecen graves la «relativización» del bien común y su devaluación axio-normativa, ya que se puede y se debe distinguir entre *el* bien común, considerado en abstracto y en punto a sus rectas exigencias normativas, y *los* bienes comunes concretos, sin que sea justificado lo que el relator expresa sobre el primer miembro de aquella distinción. Si se descarta por inválida esa calificación atribuida por el relator al bien común, puede repararse en que aquella, en cuanto implica un cierto relativismo cultural respecto del bien común, tiene como consecuencia una relativización de la filosofía política misma, cuya afirmación axio-normativa de aquel bien es para tal saber uno de sus principios fundamentales. e) Con relación a la primera parte del primer texto transcrito de Mons. De Smedt, donde se afirma la armonía entre la primera distinción allí mencionada y la “ahora conocida”, que tiene por miembros la sociedad y el Estado, puede también observarse que, además de reconocer la elaboración “moderna” de esta distinción, de hecho restringe el sentido de «Estado» al conjunto de los órganos de poder político, restricción que no es precisamente «tradicional», pues, hasta llegada la época moderna, tanto los juristas como los cultivadores de la filosofía política tematizaban principalmente la comunidad política y su fin natural : el bien común político.

Cierto es que el Documento no emplea aquí la expresión misma «derecho natural», pero utiliza una formulación *equivalente* en cuanto expresa que “el derecho a la libertad religiosa” /de la persona humana/ se funda en “su misma naturaleza”, es decir, en la naturaleza misma de la persona humana. Adviértase que : i) a veces el texto de la D. Conciliar usa “libertad religiosa” y otras veces “derecho a la libertad religiosa”; y ii) en otros lugares, se indica como fundamento “la dignidad de la persona /humana /”. Por otra parte, en confirmación de la exégesis precedente, puede traerse a cuento que, en el mismo párrafo transcrito *supra*, la D. Conciliar manifiesta que ese derecho “debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”. El sentido de este pasaje es claro : presupone que el derecho allí mencionado es *de suyo* un derecho *natural*, que *debe ser* reconocido autoritativamente por el ordenamiento jurídico de la sociedad /civil/ (o sea del Estado, cualquiera sea), de modo que se convierta en un derecho civil (e.d. que sea jurídicamente *positivizado*). Vid. *supra* n.15 a).

2º. Además, tiene por fundamento la dignidad de la persona humana. Aquí obviamente «fundamento» equivale a lo que en la primera parte de estas Notas se denominó «título jurídico».

3º. El final de la parte transcrita *supra* del párrafo 2 de la D. Conciliar contiene la expresión “la disposición *objetiva* de la persona”, cuyo sentido no resulta claro, ni siquiera después de un examen detenido <sup>1</sup>.

4º. En la D. Conciliar se determina también el *objeto* de tal derecho, asunto sobre el cual será menester volver más adelante.

40. Por otra parte, el miembro informante de la Comisión Asesora respectiva, Mons. De Smedt, dio a entender claramente que en la referencia a la «libertad religiosa», en razón del carácter *pastoral* del Conc. Vaticano II, se debía utilizar la expresión respectiva según su uso en la sociedad moderna. B. Lucien, en “*Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la liberté religieuse dans la doctrine Catholique*”, cita, de los Documentos Internos del Conc. Vaticano II, las siguientes manifestaciones explícitas del mencionado Mons. De Smedt : – 1ª. “Hay quienes están en duda respecto de la fórmula misma : «libertad religiosa», y piensan que en esta materia no podemos hablar sino de «tolerancia religiosa». Sin embargo, ¿no debe observarse acaso que libertad religiosa es un término que ha adquirido, en el vocabulario contemporáneo, una significación moderna y bien determinada? En este concilio *pastoral* la Iglesia entiende decir lo que piensa de esta cosa que las comuniones eclesiales, los gobiernos, las instituciones, los expertos en derecho de nuestro tiempo, designan por este vocablo. Si dirigimos la palabra a la sociedad *moderna*, debemos utilizar su manera de hablar”<sup>2</sup>. – 2ª. “Ellos /los Padres del Concilio/ desean... que esta declaración sea propuesta en un lenguaje inteligible a los hombres de hoy”<sup>3</sup>. – 3ª. “Los hombres *modernos* estiman que esta exención de coerción social está exigida por la dignidad del hombre, y aun quieren que ella sea establecida y sancionada por la ley civil en una sociedad bien ordenada. Así, antes de 1947 la libertad religiosa estaba ya reconocida en más de cuarenta constituciones públicas de Estados, y hoy esta disposición se encuentra en más de cien constituciones. De ahí aparece que la libertad religiosa es, en la vida social y en la legislación civil de nuestro tiempo, una noción estrictamente definida o, como se dice, técnica... Nuestro esquema no trata explícitamente más que de esta libertad en materia religiosa. La materia está, pues, bien determinada y muy limitada”<sup>4</sup>.

**Examen.** Desde luego, no puede no llamar intensamente la atención del lector esta sorprendente calificación de la D. Conciliar sobre un asunto de tanta importancia doctrinal, ya elaborado teológicamente durante muchos siglos, y sobre el que se han pronunciado reiteradamente documentos oficiales del Magisterio Romano en un mismo e inequívoco sentido. Donde habrían sido pertinentes y oportunas una definición y sobre todo una calificación, ambas teológico-dogmáticas, y con el rigor y precisión adecuados, aparece solamente otra, inspirada y guiada explícitamente por un criterio y un designio *sólo pastorales* y, por tal razón, atendida exclusivamente al uso semántico y a la conceptualización de tal «libertad» por la sociedad *moderna* y por los hombres *modernos*.

41. Parece conveniente añadir otros pasajes importantes de la D. Conciliar, que resultan complementarios de los antes transcritos y que, en tanto que tales, ayudan a fijar correctamente todo el sentido y todo el alcance de la definición, que ahora se examina.

1º. En el párrafo 3 el tema central se vincula con el de la conciencia /moral/ : “El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su con-

<sup>1</sup> El término «objetiva», usado en la traducción española ya mencionada es quizá fruto de un error gráfico, lamentablemente no corregido. El texto latino dice «*subiectiva*» (= «*subjetiva*»), lo que sí tiene sentido claro en el contexto. [N. del E. La traducción de la 6ª edición bilingüe de BAC 1968, p. 785, dice «*subjetiva*» y no «*objetiva*».]

<sup>2</sup> *Acta*, 2ª Series, vol. III, pars II, p. 349. Sin subrayado en el original. Vid. el informe que presenta el segundo esquema de la D. Conciliar.

<sup>3</sup> *Acta*, 2ª Series, vol. III, pars VIII, p. 456.

<sup>4</sup> *Acta*, 2ª Series, vol. IV, pars I, pp. 197-198. Sin subrayado en el original. Vid. además informe de Mons. De Smedt del 15-IX-1965.



ciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según ella, principalmente en materia religiosa”.

2°. En el mismo párrafo 3, casi al final, la D. Conciliar expresa : “Además, los actos religiosos, con los que el hombre, en virtud de su íntima convicción, se ordena privada y públicamente a Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal. Por consiguiente, el poder civil, cuyo fin propio es cuidar del bien común temporal, debe reconocer ciertamente la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que afirmar que excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos”.

3°. Complementa, por cierto, lo que se acaba de transcribir, un pasaje del párrafo 6 : “...Pertenece esencialmente a la obligación de todo poder civil proteger y promover los derechos inviolables del hombre. El poder público debe, pues, asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos por medio de justas leyes y otros medios adecuados y crear condiciones propicias para el fomento de la vida religiosa a fin de que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos de la religión y cumplir los deberes de la misma, y la propia sociedad disfrute de los bienes de la justicia y de la paz que proviene de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad”.

4°. En el mismo párrafo 6, más adelante, figura el siguiente pasaje : “...Finalmente, el poder civil debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos, la cual pertenece al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, ni que se establezca entre aquellos discriminación alguna...”

*Infra* se hará referencia al tema de los *límites* de la libertad religiosa, trayendo a colación los textos pertinentes más relevantes de la D. Conciliar.

**Examen.** En este pasaje, donde aparece el tema de la *conciencia* /moral/, debe observarse, por lo menos, la insuficiente consideración teológica de dicho asunto, al que ha dedicado atención y examen tan rigurosos la teología tradicional (sobre todo, la anterior al Conc. Vaticano II) en el curso de muchos siglos de la era cristiana<sup>1</sup>. Véanse ahora los fundamentos de aquella observación precedente, formulada en general.

*Ad 1°.* Respecto de este pasaje puede observarse que se refiere a la *conciencia* /moral/ a *secas*, sin adición de ningún *calificativo*, de entre los que, después de diligente y lúcida elaboración, aparecieron en la teología moral tradicional y en muchos notorios documentos del Magisterio Romano anteriores al Conc. Vaticano II, sobre todo, los publicados en el curso del siglo XIX. Tampoco se hallan en el texto examinado *calificativos* concernientes al *hombre*, mencionado así por un término usado sólo en función semántico-lógica universal. Y lo mismo ocurre con las expresiones «poder civil», «poder público» y «sociedad» (presumiblemente la civil o Estado), que son usadas del mismo modo que las anteriores, sin que en estos tres últimos casos se distingan situaciones correspondientes a las religiones de los distintos pueblos.

*Ad 2°.* Sobre este pasaje parece necesario enhebrar algunas observaciones hermenéuticas : – 1ª. En la primera parte del texto transcrito, en el lugar indicado, de la D. Conciliar no hay tampoco *calificativos* relativos a *hombre* ni a *convicción íntima*. – 2ª. La tesis, según la cual, “los actos religiosos por los que el hombre... se ordena... a Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal”, corresponde o bien a una filosofía de la religión o a una metafísica, que sostenga(n) que hay un *Dios trascendente respecto del orden terrestre y temporal*, y que ha(n) sido asumida(s), en tanto que tal(es), en un contexto teológico. Habría que ver, en sede crítica, si *toda* religión está referida a un *Dios así conceptuado*. – 3ª. Con respecto a la parte penúltima del pasaje ahora examinado es menester subrayar que la D. Conciliar asevera que, como consecuencia de lo precedente en su texto, “el poder civil debe reconocer... la vida religiosa de los ciudadanos y *favorecerla*...”, sin alusión alguna a las diferencias entre los *distintos modos* de conceptuar y sobre todo de realizar *la vida religiosa*. Se trata, pues, de *favorecer toda* vida religiosa, cualquiera sea.

*Ad 3° y 4°.* – 1ª. Se afirma que el poder público /de cualquier comunidad política/ debe crear condiciones propicias para el fomento de la vida religiosa<sup>2</sup>, a la que se alude en dicha Declaración sin restricción alguna, lo que parece una reiteración de lo declarado en el 2° pasaje. Ello así, el poder público debe crear condiciones *propicias* para el *fomento* de la vida religiosa, *cualquiera sea*. – 2ª. Respecto de la parte final del 3° pasaje transcrito *supra*, cabe decir, en línea interpretativa, i) en *primer* lugar, que es menester reparar en que la D. Conciliar se refiere a la vez a los *derechos* de la religión y a los *deberes* de la misma, y ii), en *segundo* lugar, que se supone allí que, cumplidas las exigencias precedentes en materia religiosa, la sociedad disfrute /entonces/ de los bienes señalados en el mismo texto

<sup>1</sup> Adviértase que en la presente etapa de estas Notas sólo se intenta cumplir una tarea *hermeneútica* del texto de la D. Conciliar, dejándose para más adelante su examen, en sede *crítica*.

<sup>2</sup> Obsérvese que antes la D. Conciliar se ha referido a la “libertad religiosa de *todos* los ciudadanos”, por lo que cabe interpretar ahora que se trata de la “vida religiosa” de *todos* ellos.

(como si tales bienes – la justicia y la paz genuinas – fueran conciliables con *cualquier* religión). – 3ª. La parte penúltima del párrafo 6 de la D. Conciliar afirma que “el poder civil debe evitar que la igualdad jurídica /*sic*/ de los ciudadanos... sea lesionada por motivos religiosos, ni que se establezca entre aquellos discriminación alguna”<sup>1</sup>. En sede crítica se volverá sobre esta noción de «igualdad jurídica», pero desde ya puede subrayarse lo que deriva de su invocación en punto a los deberes *omisivos* del poder civil : *ni* lesionar esa igualdad por motivos religiosos /desde luego, cualesquiera fueren/, *ni* establecer /por tales motivos/ discriminación alguna entre los ciudadanos.

## II. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

42. En el párrafo 7 de la D. Conciliar se exponen temáticamente dichos límites, pero en otros lugares del documento se alude también a ellos.

1º. Se comenzará por el trecho principal y más extenso : “El derecho a la libertad en materia religiosa se ejerce en la sociedad humana, y por ello su uso está sometido a ciertas normas reguladoras. En el uso de todas las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social... Hay que obrar con todos /los hombres y grupos sociales/ conforme a la justicia y al respeto debido al hombre. Además, como la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos... so pretexto de libertad religiosa, corresponde al poder civil el prestar esa protección. Sin embargo, esto no debe hacerse... sino según normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo...que son requeridas por la tutela eficaz, en favor de todos los ciudadanos, de estos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esa honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la verdadera justicia; y por la debida custodia de la moralidad pública. Todo esto constituye una parte fundamental del bien común y está comprendido en la noción de orden público. Por lo demás, se debe observar la regla de la entera libertad en la sociedad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea”.

2º. En el primer párrafo del párrafo 2 al final : “...dentro de los límites debidos”.

3º. En el párrafo 4 del párrafo 3 de la D. Conciliar : “...siempre que se respete el justo orden público”.

4º. En el párrafo 2 del párrafo 4 : “...a estas comunidades /religiosas/, con tal que no se violen las justas exigencias del orden público...”

**Examen.** 1º. De esta noción de orden público, fuera de las referencias transcritas *supra*, no se halla en la D. Conciliar ni siquiera una tentativa de definición, no obstante su obvia importancia en el contexto de aquella (ya que fija sus *límites a la «libertad religiosa»*) y su uso frecuente en el Derecho Público Moderno. Se volverá sobre esto en sede crítica.

2º. Sobre el *fin* de la comunidad política la Constitución Conciliar «*Gaudium et spes*», promulgada simultáneamente con la D. Conciliar, sostiene en su parágr. 25 que : “...el principio, el sujeto y el *fin* de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual por su misma naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social” (sin subrayado en el original). Según este pasaje, de neto sentido *personalista*, la persona humana es el *fin* de esa institución social, que es el Estado, ya que el texto se refiere a *todas* las instituciones sociales. No se mantiene la tesis tradicional (acogida durante mucho tiempo por el Magisterio Romano), según la cual el fin del Estado, como comunidad política, es el bien común político. Curiosamente, como nota del pasaje transcrito, se cita : “Cf. Santo Tomás, I Ethic. lect. 1”.

3º. A su vez el *bien común* de la sociedad (“*societatis bonum commune*”) es definido en la D. Conciliar, en el comienzo del parágr. 6 del siguiente modo : “...la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”. Se volverá, en sede crítica, sobre esta definición, en la que se omite toda referencia expresa a la principal dimensión *finalista* del bien común de la comunidad política.

## III. CONCLUSIONES HERMENEÚTICAS DEL EXAMEN DE LA DECLARACIÓN CONCILIAR

43. Determinar el sentido de los textos reproducidos *supra* en párrafos 39, 41 y 42 de esta Primera Sección, con la ayuda de las observaciones hermenéuticas respectivas formuladas en estas Notas, no parece ofrecer mayor dificultad. Se trata, en la D. Conciliar, ante todo, de atribuir, siquiera implícitamente a la así llamada «libertad religiosa» el carácter de *derecho natural* («*prima facie*» en el sentido en que *supra* se han hecho referencias al

<sup>1</sup> *Sic* en la traducción utilizada en estas Notas. En el penúltimo párrafo de ese párrafo 6, *in fine*, el texto latino dice así “*neve inter eos discriminatio fiat*”.

*poder* jurídico natural) y, además, de definir su «ámbito objetivo», de indicar ante quién puede hacerse valer, de señalar su fundamento y, por último, de aludir a las exigencias del «orden público», en cuanto éste importa, según la Declaración Conciliar, los *únicos límites* que pueden asignarse al ejercicio *de esa libertad* por su(s) titular(es).

44. Asimismo, resulta claro que no se trata en la Declaración sobre la «libertad religiosa» de la «tolerancia», tal como la entendían la teología católica y el Magisterio Romano antes del Conc. Vaticano II, diferenciándola netamente de la que de hecho equivalía a /o implicaba/ la indiferencia absoluta en materia de religión, y que fue calificada teológicamente como «tolerantismo». En cambio, la tolerancia admitida, con apoyo paradigmático en la doctrina del Aquinate en *S. Theol.* II-II, q. 10, a. 11 (donde él invoca a San Agustín), es la que, en verdad *tolera*, es decir, *permite* el ejercicio de cultos *falsos*, cuando hay razones para *permitir* el mal, a saber, para obtener un bien mayor o para evitar un mayor mal. Y, desde luego, permitir un mal *no es aprobarlo*. Los orígenes históricos del «tolerantismo» en la época moderna pueden estudiarse, sobre todo, en la “*Carta sobre la tolerancia*” (“*Letter on toleration*”) de John Locke, la que ejerció considerable influencia en el tiempo posterior, desplegando sus virtualidades. Un examen de esa Carta para determinar su contenido esencial, con prescindencia de la situación histórica que indujo a su autor a elaborarlo y a publicarlo, arrojaría resultados muy interesantes, algunos concernientes a la ahora considerada Declaración Conciliar, pero no es posible realizarlo en estas Notas, por obvia razón de brevedad. Además, acaso convenga traer a cuento sobre este asunto de la tolerancia religiosa un pasaje de la relación presentada al Concilio por el ya mencionado Mons. De Smedt : “En efecto, respecto del régimen contemporáneo de libertad religiosa, *no se puede decir que, aunque sea malo en sí, puede, sin embargo, ser tolerado como un mal menor en vista de un mayor bien a obtener*. Por el contrario, hay que afirmar que *este régimen es bueno en sí, ya que está sólidamente fundado sobre la dignidad personal y civil del hombre*”<sup>1</sup>.

Por otra parte, conviene detenerse, aunque sea brevemente, en un asunto que requiere siquiera un somero examen y que concierne a la noción de «coerción» (o «coacción»). Por lo pronto, «coerción» (o «coacción») puede entenderse en dos sentidos : uno, el de coerción *física*, que implica el uso de un poder *físico* con respecto a un sujeto jurídico; y otro, el de coerción *psíquica*, la que, por ejemplo, ejerce una norma jurídica por vía de la intimidación, o sea por la amenaza de la futura aplicación de una *pena* al eventual sujeto jurídico, que infrinja esa norma<sup>2</sup>.

## Segunda Sección

### Examen de la Declaración Conciliar en sede crítica

45. Puede pasarse ahora al examen, en sede crítica, de la calificación conciliar de la «libertad religiosa» como *derecho natural*, en el sentido de «poder jurídico natural», lo que es, como ya se expresó, el objeto principal de estas Notas. Que esa calificación no parece admisible, resulta de los siguientes argumentos u objeciones, formulados a base de las doctrinas tradicionales sobre el genuino derecho natural y el derecho divino-evangélico, que tendrían que ser admitidas por un católico y que han sido expuestas *supra*. Mas, antes de pasar a dicho examen, puede expresarse que la D. Conciliar, en el texto transcrito *supra* en el n. 41. 4º, invoca la “igualdad jurídica de los ciudadanos” para extraer ciertas consecuencias allí expuestas. Pero, en rigor, puede hablarse, con todas las cautelas debidas, y en contextos jurídico-doctrinales bien delimitados, de «igualdad ante la ley», mas *no* de «igualdad jurídica», porque no hay tal igualdad, a secas, en ninguna comunidad política, ya que p.ej. un juez o un legislador, no son «jurídicamente iguales» a un mero ciudadano. Tampoco, por lo demás, hay tal igualdad dentro de la Iglesia Católica misma, ni la hubo dentro del C. Vaticano II, si se compara el poder jurídico eclesiástico del Pontífice con el de un mero participante en aquél.

46. No puede la «libertad religiosa» ser reputada, por su *objeto*, un poder jurídico *natural*, porque :

1º. El error religioso (en particular, el ateísmo y la herejía), no es ni puede ser un *bien*. Ese error es un *mal* para la inteligencia humana y, desde luego, para el hombre; y un mal *gravísimo* por su incidencia en lo que debe ser para el hombre el sentido total y más profundo de su vida.

2º. Tal tesis parece suponer que la conducta jurídica *recta* correspondiente a *ese poder* es, en el ámbito *jurídico*, solamente *facultativa*, y no *debida*. Pero que el hombre rinda a Dios el culto *debido*, *no es ni puede ser* una conducta

<sup>1</sup> *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Vaticani II*, series II vol. III, part. VIII, p. 465. Sin subrayado en el original.

<sup>2</sup> Cabe observar que : a) en rigor, ambas formas de «coerción» son «externas», y b) el nuevo Código de Derecho Canónico, posterior al C. Vaticano II, contiene una larga lista de sanciones o *penas* previstas para la violación de algunas de sus prescripciones.

jurídica *meramente facultativa*. Y se dice “en el ámbito *jurídico*”, por exigencia de precisión, ya que la D. Conciliar se refiere también con reiteración al deber del hombre de buscar la verdad, mas sin mayores ni menores precisiones.

47. Ese poder que, según lo consignado en 46. 2º, sería respecto de conductas *meramente facultativas*, no podría, en principio, ser jurídicamente limitado ni negado por *ningún* poder jurídico de *otro* sujeto jurídico, porque, según la doctrina de la D. Conciliar, ningún otro sujeto jurídico (“de parte de cualquier potestad humana” reza el primer párrafo del parágrafo 2 de la D. Conciliar), distinto del titular de la «libertad religiosa», declarada por el C. Vaticano II, *puede* ejercer *coerción* sobre ese titular. Tal es, como ya se ha expuesto, el contenido respectivo de la noción conciliar de dicha «libertad». *Ningún* otro sujeto jurídico, cualquiera sea, (incluso la Iglesia Católica respecto de los bautizados) puede ejercer *coerción* alguna contraria al ejercicio de la aludida «libertad religiosa» por el titular de ésta. No se trata aquí, por cierto, solamente de si alguien (un sujeto jurídico individual o bien colectivo) puede coaccionar a otro sujeto jurídico para que adopte la fe católica, a lo que la doctrina católica tradicional responde negativamente, con definición dogmática explícita (respuesta a la que en estas Notas, por cierto, adhiere expresamente su autor). Pero en la Declaración no se trata de esto, pues el *alcance* de su contenido en este punto es obviamente más amplio, ya que contra el titular de la «libertad religiosa» conciliar *ningún* poder humano (ni siquiera el de la Iglesia, a no ser que se repute que los poderes eclesiásticos *no* son, en rigor, *en ningún sentido, humanos*) puede jurídicamente ejercer *coerción*<sup>1</sup>.

48. Como *fundamento* o *título* del presunto *derecho natural* (o poder jurídico natural), que sería la «libertad religiosa» de la Declaración Conciliar, se indica en ésta la «dignidad de la persona humana».

1º. Pero el título de un poder jurídico natural tiene que ser un título *específico*, lo que no ocurre en este caso. Por lo demás, la dignidad invocada parece solidaria de lo expuesto supra en el examen del n. 42, pto. 2º, a lo que cabe remitir ahora.

2º. Por otra parte, es pertinente hacer notar que la dignidad de la persona humana *deriva principalmente de la dignidad del fin supremo al que está orientada* por Dios Creador (y Autor del orden natural y del sobrenatural) y *no* de la *mera* dignidad de su naturaleza, que es dignidad *inicial para un fin* – el ya aludido – y de la que puede decaer el hombre, en cuanto no se ajusta en su vida temporal libre a las exigencias de ese fin asignado al hombre por su Creador<sup>2</sup>.

49. El verdadero *fin*, al que tiene que ordenarse el ejercicio *recto* del *genuino* poder jurídico en materia de religión, es el conocimiento y servicio del verdadero Dios, tal como puede ser conocido por la razón natural y por la Revelación Divina (en cuanto es conocida por la persona individual). Ningún otro ejercicio del *verdadero* poder jurídico en esta materia es *objetivamente recto*.

50. Aquí cabe formular una objeción que, si bien es formulada como posterior a las precedentes, parece la más importante y decisiva. La «libertad religiosa», en cuanto conceptualizada del modo ya expuesto e implícitamente como «*derecho natural*» (según estas Notas, en el sentido de «poder jurídico natural») por el C. Vaticano II, se

<sup>1</sup> Así en general, sin distinguir los tipos de *coerción* – o *coacción* –, salvo lo afirmado sobre los límites que resulten del orden público (el cual la Declaración ha dejado sin definir con la necesaria precisión, aunque a veces hace preceder la expresión respectiva por el adjetivo «justo» en la traducción utilizada, a diferencia del texto latino que usa también a veces el adjetivo «verus» = «verdadero»).

<sup>2</sup> En el primer párrafo del parágrafo 9, cuyo título es “La libertad religiosa a la luz de la Revelación”, la D. Conciliar declara, por un lado, que las exigencias de la dignidad de la persona – único fundamento explícitamente declarado en ella del derecho del hombre a la libertad religiosa – “se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a lo largo de la experiencia de los siglos”; y por otro, que “tiene sus raíces en la divina Revelación”. Sin embargo, a continuación reconoce que la Revelación *no afirma expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa*, si bien aquella – e.d. la Revelación /divina/ – “manifiesta la dignidad de la persona humana en toda su amplitud, demuestra el respeto de Cristo a la libertad del hombre en el cumplimiento de la obligación de creer en la palabra de Dios y nos enseña el espíritu que deben reconocer y seguir en todo los discípulos de tal Maestro. Con todo lo cual se aclaran los principios generales sobre los que se funda la doctrina de esta declaración sobre la libertad religiosa. Sobre todo, la libertad religiosa en la sociedad está enteramente de acuerdo con la libertad del acto de fe cristiana”. A la libertad de este acto de fe cristiana dedica la D. Conciliar el parágrafo 10, y a su vez, al comportamiento de Cristo y de los Apóstoles el parágrafo 11. Sobre ese primer pasaje pueden hacerse notar tres cosas: 1) El Magisterio tradicional, hasta el C. Vaticano II, como ya se ha indicado *supra*, si bien ha enseñado y definido la *libertad del acto de fe, no ha pasado nunca desde allí* a enseñar “el derecho a la libertad religiosa” en el sentido de la D. Conciliar ahora examinada. 2) Ese mismo Magisterio tradicional, en la época moderna, no ha dejado de referirse de modo reiterado a la *desviación del hombre* en un proceso histórico de antropocentrismo y de desecristianización crecientes, pero ese proceso es interpretado por la D. Conciliar *sólo* como una mayor y *progresiva* toma de conciencia por el hombre de su *dignidad* como persona humana. Es evidente la *profunda divergencia* entre una y otra interpretación del proceso que se cumple en la Modernidad. 3) Por último, resulta por lo menos extraño e incluso insólito que un Concilio católico (si bien sólo *pastoral*, como lo declaró Mons. De Smedt, e incluso reiteradamente Pablo VI) señale, como *único* fundamento de la «libertad religiosa», uno que es sólo *inmanente* – la dignidad de la persona humana – y que, en el contexto doctrinal de la D. Conciliar, *no* se halla en recta y explícita congruencia con el último y más profundo *fundamento verdadero* de todo legítimo poder jurídico y de toda genuina libertad jurídica y/o política, a saber, el *trascendente*, es decir, Dios Creador y Ordenador del universo de las creaturas. Sobre esto vid. *infra* el n. 50.

halla en *oposición* con las *normas* jurídicas *pertinentes*, a saber con la Ley jurídica natural y con las Normas jurídicas Neotestamentarias o Evangélicas.

1º. En *primer* lugar, con la Ley Jurídica Natural, que debe ser conceptuada, en verdad, como *participación de la Ley Eterna* en la creatura racional, en el caso en la creatura humana. Resulta del todo inadmisibile el afirmar que la *ley jurídica natural* sea compatible con un presunto derecho (o poder jurídico) *natural*, que pueda ejercerse con cualquier orientación, incluso en la línea del ateísmo para los ateos, y para los herejes en la de la herejía, y cuyo título jurídico sería el ya indicado en la Declaración Conciliar, pero que sería *incongruente* en este caso con la Ley jurídica *natural*<sup>1</sup>.

2º. Y *asimismo*, en oposición con las Normas jurídicas Neotestamentarias (o Evangélicas), que obviamente no pueden de modo alguno legitimar ni tal presunto *derecho natural* ni el *título jurídico* aducido por aquella Declaración.

**51.** Los últimos argumentos conciernen a las nociones de *orden público* y de *bien común político*, de las que, sobre todo, la segunda tiene una estrechísima conexión con el tema del derecho natural.

1º. Dado el origen *positivo humano* del «orden público», como regulativo de la vida humana colectiva en el campo político (vid. *supra*), resulta harto problemático que, recurriendo a aquél, sea posible fijar los límites al ejercicio del presunto derecho natural de la «libertad religiosa» del C. Vaticano II. Que ciertas formas doctrinales del liberalismo moderno (o bien influidas por éste), para no desembocar en un mero anarquismo, atribuyan al «orden público» el carácter de *límite* (por lo demás, *único*), de un presunto derecho natural, puede entenderse, pero para un *genuino* derecho (o poder jurídico) *natural* esa limitación no puede ser suficiente, porque se prescinde de la indispensable referencia de conformidad con el verdadero orden *normativo* jurídico *natural*. Ello así para no hablar de la *fundamentación* de un genuino derecho natural, en el sentido indicado; y para no hablar tampoco del Derecho positivo divino Neotestamentario.

2º. La definición conciliar del bien común /político/ no es, desde luego, la tradicional. En su origen histórico, parece derivar, por lo menos, de una definición propuesta en el siglo XIX por Rosmini – individualista y liberal – en su “Filosofía della Politica”<sup>2</sup>. Por otra parte, ha desaparecido en ella la primacía del bien común político en un contexto finalista y es sustituida, desde una óptica personalista, por el recurso a la noción de «condiciones». Pero un *fin* (o una *causa final*), en el caso, el bien común político, no puede ser reducido ni a «condición» ni a «condiciones»; y hay que recordar, además, que la D. Conciliar ha derrocado el bien común político de su noble sitial de *fin* de la comunidad política y lo ha sustituido por la persona humana (Vid. *supra* en Partes Primera y Segunda de estas Notas).

## Conclusión

**52.** De lo precedente resulta que la «libertad religiosa», tal como la conceptuó y propuso el C. Vaticano II, no puede reputarse *un derecho natural* de la persona humana, fundado en la dignidad de ésta, y no es ni puede ser la *verdadera libertad religiosa* de la Tradición Católica. Por otra parte, esa concepción, como un cuerpo extraño, introducido en la doctrina tradicional (por un lado, sobre el derecho natural en sus tres acepciones principales y,

<sup>1</sup> Es cierto que la D. Conciliar, en el primer párrafo del parágrafo 2, declara que “la norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y su amor. Dios hace partícipe al hombre de ésta su ley, de tal manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, pueda conocer cada vez más la verdad inmutable”. Pero nada dice explícitamente sobre la *ley natural* moral y jurídica como *participación* en esa ley divina y eterna. Y sin congruencia con esa ley jurídica *natural* – que debe funcionar como *norma* jurídica *pertinente* –, no puede haber poder jurídico *natural*, como ya se ha mostrado en la primera parte de estas Notas.

<sup>2</sup> Puede atribuirse a Antonio Rosmini Serbatti la conceptuación del fin del Estado, como comunidad política, en términos de «condición» o de «conjunto de condiciones» para que los individuos humanos alcancen su perfeccionamiento. En el texto italiano de su “*Filosofía della Politica*”, en lugar de «Estado» usa «società civile» y a veces solamente «società»; y muchas veces en lugar del «fin último (o remoto) del hombre» (distinto del fin próximo) usa «contentamento». (En esta Nota las citas corresponden a la edición inglesa en dos volúmenes : “*The Philosophy of Politics*”, Rosmini House, Durham, U.K..1994 : 1. The Summary Cause for the Stability or Downfall of Human Societies. 2. Society and its Purpose). “...los individuos son necesariamente el fin de las sociedades y... éstas no existen ni pueden existir más que por métodos, sistemas, medios por los que tiende a acrecentar la felicidad individual...” – Texto de la versión inglesa : “*The remote end, which consists in contentment of spirit, always relate to the individual and clearly has its seat in each individual composing society. This follows from what has been said, namely, that individuals are necessarily the end of societies, and that societies are and can only be by methods, systems, means which tend to increase individual happiness. – ...The proximate end is, as we said, composed of pleasure and good...*” Op. cit. II part, Book 2, chapter 6.

por otro, sobre el Derecho Normativo Divino Neotestamentario), desarticula y compromete la admirable y firme coherencia de esta doctrina. Por último, si para el C. Vaticano II la «libertad religiosa», tal como la conceptuó, es un derecho *natural*, en el sentido de un «poder jurídico natural», tal tesis se aproxima mucho – acaso demasiado – al iusnaturalismo estrictamente *moderno*, muy distinto del iusnaturalismo de raíz filosófica aristotélica en el mundo clásico griego, asumido y perfeccionado por el iusnaturalismo cristiano-católico tradicional. Hay, así, una patente *equivocidad* en los términos utilizados en la examinada Declaración Conciliar, respecto de los usados por el iusnaturalismo cristiano-católico *tradicional*.

## APÉNDICE I

### DOS LIBROS DEL P. DE BROGLIE

“*Le Droit Naturel à la liberté religieuse*”, Paris, Beauchesne, 1964, 192 págs.  
 “*Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*”, Paris, Beauchesne, 1965, 186 págs.

El P. de Broglie publicó el primer libro durante el Concilio Vaticano II; y el otro apareció poco antes de la clausura de éste, lo que inviste relevancia, porque su asignación del *fundamento* de dicho derecho no es entera y precisamente la misma en ambos, como surgirá del examen siguiente.

#### Exposición del primer libro

1. Es de lamentar que en ninguno de ambos libros ofrezca el A. una noción de *derecho natural* en la acepción de «poder jurídico natural» ni en ninguna de las otras dos acepciones, por lo que su actitud metódica ante el tema de su obra resulta, por lo menos, extraña. Y no sólo esto sorprende al lector sino también el hecho que en una de las primeras páginas del primer libro exprese lo siguiente : “Inútil detenernos en demostrar la existencia de este «derecho natural» : ya que negarlo en bloque equivaldría a proclamar que todo sujeto humano puede ser legítimamente reducido a la esclavitud más completa por quienquiera tuviere la fuerza o la habilidad para someterlo. Los únicos verdaderos problemas a plantear son los que se refieren al objeto preciso de este derecho natural y a los límites que han de asignársele” (p. 25) <sup>1</sup>. Ese derecho del hombre a su libertad de acción lo concibe el A. del siguiente modo : “El más alto de todos nuestros privilegios humanos es poseer en nosotros, como principio de nuestra actividad, una voluntad responsable de sus actos, luego una voluntad por la que es normalmente una misma cosa ejercerse y escoger el acto por el cual ella se ejerce. Y esta «libertad» fundamental de nuestro querer nos es de tal modo esencial que no podría ser para nosotros el objeto de un «derecho», ya que ninguna intervención ajena sería capaz de quitárnosla. Pero, porque el hombre no es un agente puramente espiritual, sus voluntades «libres» pueden y deben imperar toda suerte de acciones materiales y visibles, susceptibles... de ser impedidas de diversas maneras por los otros hombres : sea por vía de constricción física o por una presión moral, fundada sobre la orden y la amenaza. Ahora bien, cuando se dice que la persona humana tiene derecho a una justa «libertad de acción», se quiere hablar del derecho que aquélla tiene a no ver sus acciones exteriores – o por lo menos algunas de ellas – indebidamente interferidas por esos métodos más o menos opresivos” (pp. 24-25). Más adelante, el A. aclara que se trata del *derecho a la autonomía*, no sólo en un individuo sino también en los otros : “...cada uno tiene derecho también a una amplia libertad de acción en la administración y el empleo que hace de sus propiedades personales; y en fin, si es jefe de familia, su vida familiar constituye una esfera de actividad reservada también...” (p. 25, sin subrayado en el original).

2. “Pero queda por precisar *con relación a qué género de actos* debe definirse este derecho del hombre a su libertad de acción” (ibid.). Y ante “un pensador de tendencia moralizante”, cabría preguntar, según el A., “si no sería insostenible... hablar de un «derecho natural» que el hombre tendría de hacer el mal, e.d. *de pecar*”. Esto sería, para el A., confundir dos cuestiones muy diferentes : por un lado, “es... verdad que no se podría reconocer a nadie el «derecho» de *pecar*”, pues ello equivale a decir que no podrá ser reprochado ni por Dios ni por nadie, si llega a ejecutarlo”; pero por otro, de lo anterior “no se sigue que las otras personas sean irreprochables, si para impedir que alguien peque, recurren a ciertos procedimientos de violencia o de amenaza” (p. 26, sin subrayado en el original) : “...el hombre puede, sin tener, de ningún modo, el derecho de pecar, tener un derecho estricto a que no se empleen ciertos métodos para obstaculizar su pecado eventual”. Y, en consecuencia, aunque no tenga derecho alguno de pecar, es verdad que “en virtud de su dignidad misma de persona humana”, el hombre “tiene...un derecho estricto a que se le deje una verdadera *libertad de pecar*, si él lo quiere, en lugar de ingeniarse en arrebatársela

<sup>1</sup> Será difícil para el lector, por desprevenido que fuere, entender que la *negación* de ese presunto derecho natural sea equivalente al contenido de esa imaginaria proclamación, pero ocurre que para el P. de Broglie se trata, ante todo, del derecho natural del hombre a su *libertad de acción*, que aquél toma como la doctrina pertinente más general y a la vez como punto de partida de sus análisis justificativos ulteriores, en vista de la fundamentación del derecho natural a la libertad religiosa.

por humillantes métodos de constricción” (ibid, sin subrayado en el original). E *infra* el A. introduce una nueva precisión : “...el *derecho natural* del hombre a su libertad de acción no se refiere sólo a las acciones *buenas* que puede realizar, sino a *todas* sus acciones, *buenas o malas*, desde que, por lo menos... esas acciones se mantienen por su objeto como interiores a una esfera limitada de actividad en la que ningún otro distinto de él mismo posee un derecho positivo y cierto de intervenir... Este privilegio resulta de su índole misma de persona humana y de agente libre, índole que cada uno de nosotros conserva *hasta en sus peores desviaciones* y que siempre debe ser respetada” (pp. 27-28, sin subrayado en el original). El A. reputa de extrema importancia la comprensión de lo que acaba de exponer, para una “*teoría razonada del derecho natural del hombre a una verdadera libertad en materia religiosa*”; pero habrá que diferir la relación entre ambas «libertades» para más adelante, porque todavía falta traer a cuento otros aspectos de aquel presunto «derecho natural a la libertad de acción», tal como lo concibe el A., y sobre el cual se volverá en sede crítica.

3. Este «derecho», según el A., “*comporta límites*, de los cuales los primeros y más fáciles de entender son evidentemente los que asignan a los derechos personales de cada uno los derechos, no menos respetables, de sus hermanos en humanidad... En la medida en que un agente humano desconoce y viola los derechos claros y ciertos de otro, no puede... reivindicar ningún verdadero derecho a su propia «libertad de acción»... Esta limitación...no deriva precisamente de la malicia moral de sus intenciones subjetivas. No es, pues, porque el hombre se inspira en una «buena conciencia», por lo que tiene derecho a su libertad de actuar, ni tampoco, por lo demás, se puede rehusarle esta libertad sólo en razón de la «mala conciencia» con la que él obra” (pp. 28-29). Pero esos límites derivados de los derechos *individuales* de las otras personas humanas no son los únicos, ya que debe atenderse también a nuestra naturaleza social que “nos predestina no sólo a encuentros ocasionales con uno u otro de nuestros semejantes... /sino/ también y sobre todo a vivir normalmente en el seno de una comunidad política, regida por un poder de legislación y de gobierno... Es menester añadir que, /porque/ esta acción puede también oponerse a *las exigencias del bien público*, pertenecerá entonces a la autoridad civil prohibirla por preceptos formales, apoyados por amenazas, penas y el empleo eventual de la fuerza” (p. 30)<sup>1</sup>. Pero el A. previene, respecto de “esta segunda y más sutil limitación”, contra dos “ilusiones antitéticas” :

1º. Una que, de índole individualista, “consistiría en reducir esta segunda limitación a la primera” (ibid.). Invoca, para rechazar esta primera ilusión, “la doctrina de la sociedad política, tal como la tradición católica la ha entendido siempre” y que es del todo diferente : “la pertenencia y la subordinación del hombre individual a la sociedad... tienen su fundamento en una indefectible inclinación de naturaleza, de lo que se sigue que el fin de la sociedad, fijado el mismo por la naturaleza, no podría reducirse a la simple salvaguarda de una lista de derechos individuales. Este fin... es... la felicidad terrestre, tan completa como posible, del conjunto de los ciudadanos” – cita en nota al Aquinate en *S. Theol.* I-II, q. 90, art. 2 –. Y, añade el A., “ese ese gran «bien común», que todos tienen el deber de servir por el conjunto de sus actividades sociales” (pp. 30-31).

2º. La otra ilusión consistiría en pensar que “una concepción, tan comprensiva de la vida social y de su fin, debería tener por efecto reducir a casi nada el derecho del hombre a su libertad de acción en materia de actos culpables”, que, en cuanto exteriores y visibles, serían considerados como más o menos dañosos al «bien común» de la sociedad humana. “...Se podría estar tentado a pensar que, teniendo la sociedad innegablemente un derecho general a ser servida por *toda* la actividad humana de sus miembros, *todas* nuestras actividades humanas violan sus derechos, y pueden, pues, caer legítimamente bajo la justa represión de los que tienen a su cargo los intereses /de la sociedad/” (pp. 31-32). A juicio del A., el razonamiento mencionado sería rigorista y la idea expresada como consecuencia de esa segunda ilusión sería insostenible : la sociedad “no podría sin locura querer prohibir y excluir por sus leyes y su policía *todas* las acciones por las que la causa del bien común puede ser más o menos mal servida”. Después de insistir en esta crítica, el A., para corroborarla, cita nuevamente al Aquinate, quien, en la *S. Theol.* I-II, q. 96, a. 2, expresa que “está en la naturaleza misma de las cosas que la autoridad pública debe abstenerse cuidadosamente de querer prohibir y castigar *todas* las acciones culpables”; y agrega el A., refiriéndose a la autoridad pública, que “una de sus tareas más fundamentales es, pues, la de precisar (por vía de la costumbre o por la de la ley escrita) *qué acciones malas* entiende excluir expresamente y castigar como directamente contrarias al «orden público»” (pp. 32-33).

A continuación, el A. señala qué acciones malas son las que la autoridad pública debe prohibir y sancionar :

- a) las que “lesionan gravemente los derechos naturales e individuales de cada persona...”;
- b) las que, sin ser del tipo a), “encierran el riesgo de tener una amplia y nefasta irradiación social”, como lo son de modo especial las que “cultivan y explotan el vicio bajo todas sus formas”.

<sup>1</sup> Repárese en que el A., en este último pasaje, no habla de «bien común» sino de «bien público».



Al margen quedan “desórdenes morales que la autoridad pública se estimará prudentemente obligada a *tolerar*...; y respecto de estos desórdenes cada ciudadano quedará en posesión de su «derecho natural» a beneficiarse de su libertad de acción, ya que ni los particulares ni el Estado mismo podrán hacer valer contra ellos ningún derecho positivo de represión” (p. 33). Y a continuación inserta el A. un texto que no puede dejar de sorprender al lector que ha seguido de modo atento su exposición : “No se sigue... que no se deba reconocer al sujeto ningún «derecho» propiamente dicho de ejecutar los actos reprehensibles de los que hablamos. No tendrá nunca derecho más que a una cierta *libertad* de realizarlos. En otros términos no se trata más que de un derecho *a no sufrir intervención*, que apunte a impedir estos actos por vía de constricción. Pero, porque el lenguaje humano se presta a empleos analógicos, se puede, si se quiere, extender aquí el sentido del término «derecho», y decir que el hombre tiene un cierto «derecho» – pero enteramente relativo y de orden puramente social – de «hacer» aquello a lo que los otros no tienen ningún derecho de oponerse por métodos semejantes”. Ofrece como ejemplo el siguiente : “En este sentido, se podrá decir que cada uno tiene el «derecho» de afectar su dinero a gastos no razonables”; y concluye : “Lo esencial es solamente entenderse sobre la significación, relativa y disminuida, que se da entonces a esa fórmula” (pp. 33-34). Por último, al finalizar el capítulo 2, dedicado a lo que el A. denomina “derecho general del hombre a su libertad de acción” y a sus «límites», el que califica reiteradamente como un *derecho natural*, presenta unas conclusiones, en las que, por un lado, resume su exposición anterior y, por otro, añade una distinción que puede estimarse muy relevante para la interpretación de su doctrina, no sólo respecto de aquel presunto derecho natural sino también del derecho a la libertad religiosa.

4. Esa distinción concierne a la fórmula : “todo sujeto humano tiene el derecho de realizar una acción dada”, y a los dos sentidos “profundamente diferentes” que ella puede denotar :

- a) “En sentido propio y pleno esta fórmula no podría tener por objeto sino actos concretamente buenos e irreprochables en cuanto a su cualidad moral. Lo que expresa es que los actos en cuestión son dignos de ser aprobados por Dios y por todo hombre de bien. Es obvio que la fórmula se aplica ante todo a los actos que el agente humano percibe como moralmente buenos *en virtud de datos objetivos debidamente reconocidos* como suficientes para fundar este juicio, aunque este sentido pueda extenderse también a los actos que el sujeto  *Cree honestos*, en virtud de un error de conciencia de tal modo involuntario que lo hace inocente de manera absoluta ante Dios”.
- b) “...En otro sentido, se puede hablar del «derecho» del hombre a realizar una acción – o más exactamente de su derecho *a la libertad de realizar una acción* –, sin pretender calificar por esto el valor moral de la acción misma, sino por simple referencia a la obligación que tienen las otras personas de no oponerse /a esa acción/ por vía de constricción (es decir, por violencias, órdenes o amenazas)” (pp. 34-35, sin subrayado en el original).

Después de haberse referido con un ejemplo al caso de una acción honesta en sí misma (y que el sujeto tiene el derecho absoluto de realizarla) – el ejemplo es el del convicto que se escapa de la cárcel –, /conducta / que la autoridad pública está autorizada para evitar por vía de coacción, se ocupa de la acción inversa, cuando se trata de *actos malos* (que el sujeto no tiene ningún derecho absoluto de realizar) y, sin embargo, el sujeto tiene “el «derecho» estricto de no verse interferido por ninguna presión constrictiva” (p. 35, sin subrayado en el original).

5. Se ha expuesto con algún detenimiento el contenido de este capítulo 2 del primer libro del A., porque se entiende que ahí se halla su parte *fundamental*, y también para hacer posible un examen más riguroso y preciso del mismo en sede crítica. No se procederá con pareja extensión en lo que concierne a los capítulos siguientes.

6. El título del cap. 3 es : “¿Por qué el hombre tiene derecho a una amplia libertad de obrar mal?”; y ahí expone el A. su tesis sobre “el fundamento de nuestro derecho a nuestra libertad de acción”. El A. estima que ya ha expresado que ese “fundamento – ontológico y objetivo – es nuestra naturaleza razonable, o (lo que viene a ser lo mismo) nuestra dignidad de personas”, pero que no se ha explicado y justificado un «derecho» mientras no se haya determinado “la finalidad, la razón de ser” /del mismo/. Por ello se propone explicar “para qué sirve el «derecho», del que hemos hablado, e.d. las sólidas ventajas que éste tiende a asegurarnos”. El problema resulta oscuro y complejo, cuando se considera que “nuestro derecho *natural* a actuar sin trabas concierne también a muchas acciones *malas*” (sin subrayado en el original), a lo que se opone la dificultad de discernir las ventajas, aludidas en general en el planteamiento de la cuestión. Descartada por insana la respuesta que conceptuara la finalidad de tal libertad en que ésta nos ha sido dada para que la usemos, toma en cuenta dos soluciones :

- a) la vinculada con cierta idolatría moderna de «la Libertad», y que consistiría en declarar que esta abstracción divinizada ha de ser amada y reverenciada *por sí misma*, con independencia del uso,

bueno o malo, que cada uno pudiere hacer de ella. Rechaza críticamente el A., por insostenible, esta presunta solución (pp. 37-38).

b) El A. propone y desarrolla lo que entiende que es la verdadera solución del problema, y al término de esa tarea concluye : “La única verdadera razón de esta regla de derecho... es asegurar a los hombres un clima tan favorable, como sea posible, al ejercicio mismo de su libertad de obrar *bien*” (p. 42).

7. En la segunda parte del cap. 3 el A. expresa : “Estas notas generales sobre la fundamental razón de ser de nuestro *derecho natural a una amplia libertad de obrar mal* son importantes, pues nos permiten entrever desde ahora *la finalidad esencial del derecho inviolable* que tienen los hombres a una amplia libertad *en materia de errores religiosos*” (p.42, sin subrayado en el original). Después de vincular ambos temas, el A. concluye : “La verdadera y fundamental razón de la libertad que el *derecho natural* acuerda al hombre *en materia religiosa*... es que, como el reconocimiento del derecho general del hombre a una amplia autonomía de acción es el único medio de evitar que la actividad prudente y buena de cada uno se encuentre paralizada por mil intervenciones injustificables, así el reconocimiento de nuestro derecho a una amplia libertad en materia de pensamiento y de actividad religiosa es el único medio de evitar que (vista la debilidad misma común de los humanos) toda suerte de influencias opresivas se ejerzan un poco por todas partes para trabar a las almas ansiosas de ser fieles, en este dominio, a las luces de la razón y de la gracia” (pp. 43-44).

8. El título del cap. 4 es : “Un equívoco a disipar : la tesis de los derechos absolutos de la conciencia errónea”. El A., con apoyo principal en documentos de Gregorio XVI y de Pío IX, impugna tales derechos, sobre todo en cuanto se intenta fundar sobre tal conciencia el derecho a la libertad religiosa. Mas en el cap. 5 propone un derecho general de esa conciencia a ser tratada con alguna consideración. Con este capítulo termina la primera parte del libro intitulada “Cuestiones preliminares”.

9. No sin sorpresa el lector llega al cap. 6 (con el que comienza la 2ª parte del libro) para encontrarse por primera vez con el siguiente título : “¿Cómo plantear correctamente la cuestión del derecho a la libertad religiosa?”. Comienza el A. por denunciar una confusión, la que más ha contribuido a llevar ese problema a callejones sin salida y concierne al sentido que se atribuye a tal derecho : es la que se da entre el «derecho» de la persona humana *a no sufrir en esta materia ni violencia ni amenaza* y un «derecho» de *resolver sin falta alguna y en cualquier sentido* los problemas de orden religioso. Tomar por punto de partida este segundo derecho es adoptar una vía muerta. Según el A., el método adecuado para asignar un fundamento serio y válido al derecho natural del hombre a una amplia libertad en materia de religión debe consistir en “preguntarnos si nuestras adhesiones religiosas y los actos que éstas nos dicten, pertenecen a la esfera de actividad autónoma, en el interior de la cual cada uno debe rendir cuentas de sus decisiones buenas o malas sólo a Dios y a sí mismo, – o si, por el contrario, todo esto depende, por lo menos en alguna medida, de un dominio sobre el cual los otros hombres, y muy particularmente la autoridad pública, poseen un derecho general de control y de intervención” (p. 69).

10. En el cap. 7 el A. retoma el tema del fundamento general del derecho a la libertad religiosa. El texto decisivo del A. sobre el asunto parece ser el siguiente : “Lo que escapa de pleno derecho al imperio de toda autoridad humana no es sólo la adhesión interior del hombre a una creencia religiosa cualquiera, es también... toda profesión exterior de esa creencia; y ello así, porque este dominio, más que cualquier otro, depende de la esfera de acción reservada a la libertad de cada uno. Es, pues, allí donde debe buscarse el fundamento del derecho natural del hombre a una amplia libertad en materia religiosa” (p. 76).

11. Con un breve capítulo 8, dedicado a la historia de la libertad religiosa en la Iglesia Católica, concluye la segunda parte del libro del A. A su vez, la tercera parte se intitula : “El derecho de las religiones a la libertad de ejercicio”; y su contenido inviste importancia para exponer de modo equilibrado la matizada posición doctrinal del A. En el inicial capítulo 9 : “Consideraciones generales sobre el presente problema”, el A. advierte sobre la necesidad de “reconocer en las diversas «religiones» instituciones sociales visibles, más o menos arraigadas en ciertas necesidades fundamentales de la naturaleza humana, respecto de las cuales es normal que los poderes civiles adopten actitudes definidas” (p. 93); y califica como doblemente sofístico “el declarar que la actitud que conviene al Estado en estas materias es la de indiferencia pura y simple” (pp. 95-96).

A su vez, en el capítulo 10 se propone el A. disipar un segundo equívoco : la denegación al Estado de toda competencia en materia de verdad religiosa. Tal denegación es propia de las teorías específicamente «liberales», “que querrían erigir en principio el indiferentismo religioso de las sociedades políticas” (p. 100). Pero, según el A., *esto* es “no contentarse con decir (y muy justamente) que el Estado es incompetente *para imperar* actos religiosos sino *negar también* que pueda tener que *reconocer* firmemente la adhesión a la verdad religiosa del cristia-

nismo por un elemento esencial e inestimable de la vida colectiva plenamente feliz y buena, que debe querer para el conjunto de sus ciudadanos” (ibid., sin subrayado en el original). Impugna el A. esa negación, mostrando la inadmisibilidad de ciertas consecuencias lógicas que de ella se derivan, y apoyándose en textos del Magisterio Pontificio, en particular de León XIII, quien cita expresamente a sus predecesores Gregorio XVI y Pío IX, y a quien a su vez citan Pío XI, Pío XII y Juan XXIII.

A continuación extrae en el cap. 11, de lo que acaba de exponer contra la tesis *liberal*, algunas precisiones sobre “el lugar normal de la verdad religiosa en la finalidad de las sociedades políticas”. En aquéllas expone tesis tradicionales sobre la finalidad de la sociedad política : el bien común (pp. 110-117). Debe subrayarse, en particular, la distinción – calificada por el A. como fundamental – entre el «orden público» y ese *fin* : “Se debe, pues, realizar una distinción fundamental entre este «orden público», que las prescripciones de la autoridad civil tienen por *tarea* hacer reinar efectivamente, y el *fin*, en vista del cual los gobernantes gobiernan y los pueblos obedecen. Mientras que las prescripciones, que definen el «orden público», deben ser limitadas y medidas, aunque sólo fuere para no lesionar la amplia libertad de acción de todos, en la que consiste un elemento esencial de la felicidad común, el ideal de esta felicidad común debe ser comprensivo e incluir *todos* los bienes que un patriotismo sincero y completo debe querer para una amada multitud de entes humanos. Este ideal puede y debe incluir los bienes de orden espiritual, que son a la vez tanto los más preciosos para cada uno, como los más fecundos en cada uno para el servicio de todos” (p. 118).

Y en la nota 5 de esta pág. recién citada, expresa algo muy pertinente y verdadero sobre el «orden público» en el marco de la distinción, que se acaba de transcribir : “Lo propio del «liberalismo» bajo todas sus formas es, en efecto, el concebir el orden público *como vaciado de toda finalidad precisa y positiva*, ya que no tiene otra razón de ser que la de garantizar a cada individuo el poder de actuar a su antojo”. Y, más adelante, tras haber introducido algunas nuevas precisiones, el A. manifiesta : “No concluiremos de lo expuesto que sea menester destruir todos los Estados «neutros» para reemplazarlos, sin atender a las razones, a menudo excelentes, que pueden militar en sentido contrario. Pero lo que estamos enteramente autorizados a concluir de las consideraciones que preceden, es que sería aun mucho más imperdonable adoptar la actitud inversa y querer abolir sistemáticamente los «Estados confesionales» para sustituirlos por «Estados religiosamente neutros», como si el principio de la «incompetencia absoluta del Estado en materia religiosa» expresara una verdad profunda, a pesar de que no reposa más que sobre graves confusiones de pensamiento” (p. 121).

**12.** En el cap. 12 completa el A. sus análisis precedentes con el examen del Estado «neutro» y de los grados y límites de esta neutralidad. Para el A., “la «neutralidad» religiosa del Estado es... otra cosa que una noción indivisible. En realidad, se puede concebir toda una gama de «neutralidades religiosas» diferentes, según que se apartan más o menos de las exigencias que caracterizan el Estado «confesional». El preguntarse cuál de estas neutralidades es, en sí misma, la buena, sería una cuestión privada de sentido, pues la noción más simple y más fundamental, no siendo de modo alguno... la del Estado «neutro», sino más bien la del Estado «confesional», es siempre por circunstancias contingentes, que reclaman tal o cual tipo preciso de convención, por lo que la «neutralidad» del Estado se justifica y debe ser apreciada. Por esta razón la «neutralidad», pues, puede asumir, según los tiempos y los lugares, formas bastante diversas, de las que ninguna es para exaltar o para reprobar absolutamente” (p. 126). Por otra parte, “por «neutro» que pueda ser un Estado sobre las cuestiones directamente relativas a Dios y a nuestras obligaciones para con El, no puede... nunca declararse «neutro» con respecto a las empresas que tienden directa y expresamente sea a alentar, sea, por el contrario, a arruinar en los ciudadanos el sentido y el respeto de sus deberes sociales” (p. 127) <sup>1</sup>.

A su vez, en el cap. 14, el A. aborda el tema de los *límites* que comporta la libertad de ejercicio de las “religiones” y señala *dos géneros distintos de limitaciones* :

a) “El primero se extrae... del carácter socialmente inadmisibles *de ciertas acciones particulares*” (pp. 138-139, sin subrayado en el original).

b) Y “no se podría negarle /al Estado/ todo derecho de prohibir a asociaciones (públicas o clandestinas) que apuntaren a corromper la mentalidad social del país, pregonando p.ej. tal o cual forma de vicio o reprobando el matrimonio o alentando el desprecio sistemático de todos los poderes establecidos. Se debe reconocer, pues, al poder civil el derecho de prohibir las reuniones y manifestaciones colectivas de las «religiones» que pretendieran difundir entre los hombres una mentalidad directamente contraria, sobre algún punto capital, a las exigencias morales fundamentales de la vida social” (p. 140).

<sup>1</sup> Vid. pp. 128-130, y cap.13 titulado : “Benevolencia positiva que los Estados, tanto neutros como confesionales, deben a las religiones moralizadoras” p. 132-137.

Tras la respuesta a ciertas dificultades, el A. sostiene que : “Lo que... permanece incontestable es que los ciudadanos conservan, en principio, y fuera de esos casos más o menos anormales, un *derecho natural* a ser dejados en libertad de practicar toda suerte de religiones, aun las falsas...” (p. 142).

13. La 4ª parte del libro trata el derecho de las religiones a la libertad de propaganda; y en su cap. 15 intenta poner de manifiesto el carácter original y la complejidad del problema respectivo, mas sin proponerse aportar a éste una respuesta categórica, como lo hace notar al fin de ese capítulo en p. 153. A su vez, en el capítulo siguiente examina críticamente una “mala escapatoria” de la cuestión, a base del recurso sistemático a la «neutralidad» del Estado (pp. 154-159). Y en el cap. 17 – el último –, propone una “solución razonada”, que resume al final : “...Reconocer a todas las religiones – por lo menos a todas las que se preocupan de moralizar la vida social de los hombres – no solamente un derecho incontestable a su libertad de *ejercicio*, sino también un derecho amplio a la libertad de *propaganda*” (p. 168).

14. En el IV Apéndice de su libro el A. examina el problema de si “el derecho a la «libertad religiosa» se extiende de modo similar a la libertad de irreligión”. Parece importante aludir al contenido de este apéndice para no dejar de discernir todos los perfiles más significativos de la posición doctrinal del A.. Para éste “si se trata de libertad en materia de convicción estrictamente *individual*... cada uno tiene, pues, un *derecho natural estricto* a ser dejado en libertad de no profesar, si /así/ le place, *ninguna* religión, sea en nombre de principios agnósticos, o declarándose ateo” (p.189, sin subrayado en el original). “Pero de esto no se sigue que las *asociaciones* que tienen por fin propio el cultivar el agnosticismo o el ateísmo entre sus miembros, o el difundir estas concepciones en el público, tengan el mismo título que las «religiones» a la benevolencia de la autoridad pública” (ibid). La razón aducida por el A. es que “el agnosticismo y el ateísmo no tienen de ningún modo *por sí mismos* ese carácter /el de la religión verdadera y de muchas religiones falsas, a saber el de ser un fermento de moralidad social para sus fieles/, ya que no consisten esencialmente más que en una ignorancia o en una negación. Nada invita, pues, al Estado a manifestar una benevolencia cualquiera a grupos de este género, p.ej. subvencionando escuelas destinadas a formar niños en un espíritu agnóstico o ateo” (pp. 189-190). Hasta aquí el contenido de este libro, en la medida en que resulta pertinente como apéndice del texto principal del presente estudio.

### Exposición del segundo libro

15. Con la misma restricción indicada *supra* en el n. 14, in fine, se expondrá su contenido.

16. En la primera parte, que lleva el título : “Libertad religiosa y revelación evangélica”, su parágrafo 1 presenta unas “Consideraciones preliminares : el doble «derecho» del hombre a la libertad religiosa”. Allí comienza el A. advirtiendo que “lo que se llama el «derecho a la libertad» es siempre un derecho *a reivindicar contra los otros hombres*, en cuanto éstos podrían hallarse tentados de privarnos de la «libertad» de la que se trata; ...este derecho no podría tener por objeto propio esta «libertad de acción», que constituye un privilegio metafísico de nuestra voluntad espiritual, /que/ no puede sernos quitado por nadie... Por el contrario, lo que los hombres pueden quitarnos es *la posibilidad*, o, por lo menos, *la facilidad*, de ejecutar o de no ejecutar ciertas acciones exteriores, sea... por vía de la *constricción*, sea que recurran... a la *constricción moral* del precepto (legítimo o abusivo) y de la amenaza”. A su vez “decir que toda persona tiene derecho a su libertad en materia religiosa equivale, pues, a decir que nadie tiene el derecho de recurrir a semejantes intervenciones para constreñir a su prójimo a profesar una religión, o, por el contrario, para impedirselo” (pp. 13-14, sin subrayado en el original). A continuación, el A. distingue *dos tipos generales y muy diferentes* de «derecho a la libertad» :

1º. A partir de un ejemplo – el de dos hombres que quieren viajar de París a una localidad próxima : uno, para mantener una relación culpable; el otro, para socorrer a su madre, gravemente enferma –, el A. entiende que “se debe decir que ellos tienen... un verdadero «derecho» a su libertad de movimiento, en el sentido en que nada nos autoriza a intervenir por vía de violencia, de precepto o de amenaza positiva” (p. 15). “...La única cosa que tenemos que respetar en el caso de este esclavo de la pasión /el primer hombre del ejemplo/ es su autonomía de persona humana, e.d. su derecho *general* a no ser impedido por sus hermanos en humanidad de ejecutar sus designios, cualquiera sea su cualidad moral interna, en cuanto estos designios no violen manifiestamente ni los derechos de un tercero ni las exigencias legales del orden público” (p. 16).

2º. “En el segundo caso... el derecho que tiene este hombre a ser dejado «libre» de cumplir esa acción, no procede solamente de un cierto derecho *general* que toda persona tiene a la autonomía de sus actividades. Se trata

aquí de otra cosa muy distinta : del respeto debido, no solamente *a la persona humana en general*, sino a la persona *buena*, en tanto que precisamente tal, o... del respeto *debido al acto mismo* por el cual una persona se orienta hacia su verdadera finalidad espiritual... Aun en materia profana, hay que reconocerle, pues, *dos fundamentos inadecuadamente distintos* al derecho que tiene la persona humana a su libertad de acción. Se debe, por cierto, reconocer, ante todo, a toda persona humana un cierto derecho *general* a no ser trabado en toda acción (*buena o mala*), que no se oponga ni a los derechos incontestables de cualquier otro sujeto, ni a las exigencias legales del orden público. Pero... importa añadir que las personas humanas tienen también y sobre todo *un derecho especial y mucho más sagrado* a no ser indebidamente contrariadas en las acciones que constituyen, en virtud de su objeto mismo, *el cumplimiento auténtico de su deber*” (pp. 17-18, sin subrayado en el original).

17. En el siguiente párrafo – el II –, el A. aplica la distinción precedente al caso de la libertad religiosa. La fórmula tan simple del derecho concerniente a ésta, según el A., “representa en realidad dos géneros de derecho... diferentes por su naturaleza y por su fundamento...” :

1º. En punto al primero, “si podemos y debemos hablar en el mundo presente” /para el que rige un orden sobrenatural/, “del deber que todos tenemos de practicar la «verdadera» religión y de los derechos que le son correlativos, será siempre refiriéndonos al designio *sobrenatural* de Dios sobre la humanidad, tal como nos lo manifiesta la religión cristiana, y tal como sólo ella nos lo manifiesta plenamente” (pp. 18-19). Y tal designio no tiene sólo en vista imponer a todos los humanos una lista más o menos considerable de *preceptos* por observar, sino que “les propone ante todo *un ideal de vida* /a llevar a cabo/ en ese organismo social y visible de salvación, que es la Iglesia” (pp. 19-20). “He aquí lo que nos aclara la verdadera fuente *del derecho a la libertad cristiana*, que debe reconocerse a cada uno de nosotros, así como a la Iglesia entera. Su primer fundamento es la invisible victoria que el Espíritu Santo y la caridad que Él enciende en nuestras almas, logran sobre el conjunto de las pasiones que las tenían cautivas... También es demasiado poco decir que los miembros de la Iglesia tienen un derecho sagrado a ver respetar por todos la libertad de *su* acción, cuando se conforman, según el plan de Dios, en su práctica personal de los preceptos y de los consejos del Evangelio, o en el cumplimiento de sus funciones eclesiásticas. Es menester ir más lejos y decir que el titular fundamental de este derecho sagrado a la libertad es el Espíritu Santo mismo” (ibid., sin subrayado en el original) <sup>1</sup>.

2º. “...Podemos ahora... bajar nuestra mirada sobre el modesto «derecho» que debe reconocerse a todas las personas humanas, buenas o malas, con respecto a las opiniones – tan diversas, aun con frecuencia tan extravagantes y tan falsas – que pueden formarse en materia de religión. La «libertad religiosa», que pueden reivindicar aquí, no tiene ya ninguna relación esencial con la verdad salutífera... Aun más, no tenemos que soñar que toda opinión – positiva o negativa – adoptada por los hombres en materia religiosa les sea siempre dictada por un imperativo íntimo de su conciencia, ya que en muchos casos el hombre no se pronunciará contra *toda* religión, o contra *tal* religión más pura que la suya, sino por una aversión culpable respecto de doctrinas que su orgullo o sus pasiones no quieren a ningún precio. Y, sin embargo, por impugnables que puedan ser las opciones «religiosas» o «irreligiosas» a las que los humanos se dejan arrastrar, se puede y se debe reconocer a todos un *verdadero derecho a su libertad* en estas materias, un derecho, cuyo fundamento no es, por cierto, el valor, a menudo sospechoso, de los actos interiores por los que cada uno adhiere a sus persuasiones, sino una cierta «dignidad», común a todas las personas humanas... Todo hombre tiene el derecho estricto de no verse dictar desde fuera ni acto alguno *interior* de creencia o de incredulidad ni acto *exterior* alguno que sea esencialmente el atestamiento de aquello. Se puede y se debe reconocer *un cierto derecho general, y puramente natural*, que todo hombre tiene a la libertad de sus opiniones en materia religiosa” (pp. 21-22, sin subrayado en el original) <sup>2</sup>.

18. En los siguientes capítulos desarrolla el A. el tema indicado en su título <sup>3</sup>. Por razones de brevedad, la exposición se limitará a los títulos respectivos, con la sola excepción del quinto respecto del cual sólo se expondrá muy sucintamente la solución que el A. propone. Esos títulos son muy significativos de los contenidos correspondientes y son :

Cap. 2. El derecho a la libertad cristiana. Sus fundamentos revelados. Su importancia.

Cap. 3. ¿Se debe fundar sobre la revelación el derecho general de los hombres a la libertad religiosa? Planteamiento del problema.

Cap. 4. ¿Por qué el derecho general a la libertad religiosa no ha de fundarse directamente sobre la revelación?

Cap. 5. Conclusión.

<sup>1</sup> Vid. p. 22 in fine – 23.

<sup>2</sup> Vid. una referencia más completa a este presunto «derecho natural» en p. 139.

<sup>3</sup> Vid. comienzo del examen del cap.1.

Ya en el final del apartado 4 el A. había expresado : “...creer que se puede propiamente *demostrar* este derecho general a partir de la simple consideración de la «libertad» del acto de fe sobrenatural, no será nunca más que una ilusión” (p. 63). A su vez, ahora en dicha conclusión sostiene, a propósito de ese derecho, que hay allí una verdad de orden natural, que depende propiamente de la filosofía social, ya que apunta directamente a precisar los derechos y los deberes respectivos de la persona humana y de la autoridad pública. Por consiguiente, la enseñanza que el Concilio podrá oportunamente proponer a los fieles sobre este asunto no tendrá que fundarse directamente sobre argumentos extraídos de la revelación cristiana : ejemplos de Cristo y de los Apóstoles, textos escriturarios. enseñanzas generales de la Iglesia sobre la libertad de la fe” (pp. 64-65).

19. La segunda y última parte del libro lleva por título : “Libertad religiosa y fluctuaciones teológicas”, y refiere, tratando de explicarlas, posiciones asumidas sea por los Padres sea por la Iglesia misma en distintas situaciones históricas. No obstante la importancia del tema abordado, no es oportuno seguir al A. en su examen de lo que denomina, acaso con criterio muy restrictivo, “fluctuaciones teológicas”.

20. Entre las Notas adicionales, ante todo, retoma el A. un asunto ya abordado en el primer libro : “¿La «libertad de obrar mal» puede ser objeto de un derecho?” En respuesta a un crítico el A. escribe esta breve Nota adicional, que para dar a entender su posición doctrinal ante la libertad religiosa sería sumamente útil reproducirla en su integridad, lo que lamentablemente no es posible dentro de este apéndice. En resumidas cuentas, para el A., así como la libertad de elección entre el bien y el mal, sin poder constituir el objeto de un «derecho», es ciertamente un bien, incluso un gran bien [sic!], así también (guardada toda /debida/ proporción) ocurre con la «libertad de acción» que los hombres pueden dejarse o rehusarse los unos a los otros, según que ellos opongan o no opongan sus intervenciones a los libres designios de acción de su prójimo. En sí, esta «libertad» que se deja a otro de obrar *a su antojo*, rehusándose /a sí mismo/ el imponer a otro traba alguna, que pretendiera impedirle obrar mal, es una cosa, no *indiferente*, sino *buena*, respecto de la cual los otros pueden tener, por lo menos en algunos casos, un derecho estricto... Es, pues, fácil comprender que los hombres puedan tener un derecho estricto de *ser dejados libres*, por lo menos en ciertas materias, de comportarse como ellos lo entienden, sin que nadie tenga fundamento para amenazarlos con su férula, si vienen a abusar de esta libertad. Y una vez que se ha captado este punto, no se tiene inconveniente alguno para admitir que toda persona humana pueda tener un derecho estricto de ver a todo el mundo – y muy particularmente a la autoridad pública – respetar la plena libertad de sus relaciones con Dios, en lugar de creerse autorizado para dictárselas desde fuera” (pp. 150-151).

21. Otra Nota adicional – la III – : “Libertad de «religión» y libertad de «irreligión»” puede ser traída a cuento, porque si bien el A. ya ha abordado el tema en su primer libro, esta otra exposición, además de reiterar la doctrina ya expuesta allí, contiene algunos aspectos que conviene subrayar. Para el A. el objeto propio del derecho a la libertad religiosa es “la libertad de dejar a cada uno el optar, en materia religiosa, en el sentido que le plazca” – sea esto *según* su «conciencia» o aun *contra* ella (p. 150, sin subrayado en el original); “...el derecho a la libertad religiosa no tiene su fundamento esencial en la rectitud (siempre más o menos problemática) de las intenciones de quienes tienen que beneficiarse de aquél, sino en el derecho natural que toda persona (buena o mala) tiene de ver respetar en este dominio su *plena autonomía*... Si tal es el único fundamento firme y seguro del derecho universal de las personas humanas a su «libertad religiosa», este derecho podrá ser legítimamente en favor del agnosticismo y del ateísmo tanto como en favor de las religiones más diversas” (pp. 156-157, sin subrayado en el original). Aquí concluye la exposición del segundo libro del P. de Broglie.

### Examen crítico de ambas obras

22. Es menester, ante todo, reconocer que hay varios apartados y trechos de los libros del P. de Broglie, en los que el A. expone una doctrina tradicional de modo inobjetable, de los que podrían citarse textos inequívocos por vía de ejemplo, pero ello exigiría darle al presente estudio una extensión excesiva. Por consiguiente, las observaciones siguientes se ceñirán al objetivo de negar fundadamente su tesis principal favorable a la afirmación de la libertad religiosa /moderna/ como *derecho natural*. Y se hace notar que en este examen crítico no se seguirá el orden de la exposición precedente sino que se formularán, en primer lugar, observaciones sobre temas fundamentales, desde las cuales se enjuiciará la doctrina del A. Además, en muchos casos se traerán a cuento tesis de éste incluidas en el segundo libro, en ocasión del examen de tesis conexas con algunas del primero, con indicación de los lugares correspondientes a aquél, para evitar así, en lo posible, repeticiones innecesarias.

23. Es pertinente remitir ahora a la observación contenida *supra* en el apartado 1 de este apéndice sobre la ausencia en ambos libros de una definición de *derecho natural*, en razón de la necesaria pertinencia de ésta para el perfilamiento de la posición doctrinal del A., que acaba de exponerse detenidamente. Tal ausencia constituye, ante todo, *un error grave de método* por parte del A., ya que antes de intentar una fundamentación del *presunto* derecho natural de libertad religiosa era obviamente necesario e imprescindible indicar *qué concepto de derecho natural* se halla en la base de sus dos libros, sobre todo cuando tradicionalmente antes del Conc. Vaticano II nunca sostuvo la Iglesia el derecho natural de libertad religiosa, a no ser en el sentido *legítimo* de la expresión respectiva, la que se refiere a la libertad de profesión respecto de la religión *verdadera*. Si el A. introducía en el debate contemporáneo una noción *nueva*, habría sido indispensable que la propusiera y la justificara desde el comienzo del primero de sus libros sobre la materia, publicados en la década del 60. Por otra parte, el sentido del término «derecho natural» que el A. utiliza, de hecho no es el tradicional, como surgirá de este examen crítico, ya que su propio uso en los dos libros así lo implica, y tal uso no coincide ni con el de la «*philosophia perennis*», ni con el de la teología católica de muchos siglos, ni, sobre todo, con el del Magisterio Romano anterior al Conc. Vaticano II.

Cabe insistir en que el A., quien sostiene que la fundamentación del nuevo concepto de «libertad religiosa» compete a la filosofía social (vid. *supra* en este apéndice n. 18), ese recaudo metódico debía cumplirlo con rigor, fijando nocionalmente lo que, en el ámbito de esa filosofía, se proponía fundamentar, sin darlo por sabido.

24. Otra observación, estrechamente ligada a la precedente, inviste decisiva importancia. Además de la ausencia indicada en ésta, ocurre que el A. no hace referencia alguna a *la ley natural en su vertiente jurídica*, la que implica esencial relación con la «materia» de la clásica virtud de justicia. Esa *ley jurídico-natural*, concebida, en el ámbito metafísico, como participación de la creatura racional en la ley eterna, es *la norma regulativa* de todo derecho natural (como poder jurídico), cualquiera sea, de lo que se sigue que no puede haber derecho natural, en la acepción indicada, que no sea conforme con aquélla. Se verá *infra* qué implicaciones comportan sean la afirmación de esa ley natural y la exigencia, para todo derecho natural, de congruencia con ella, sea la no-consideración de dichas consecuencias.

25. Para confirmar lo observado en apartado 24, puede hacerse notar que, cuando se lee que el A., para fundamentar “la amplia libertad de acción” (sobre la cual se volverá *infra*), recurre en pág. 32 nota 3 al Aquinate en *S. Theol.* I-II, q. 96, a. 2, se tiene la impresión de que aquél parece no advertir que este pasaje tomasiano concierne a la *ley humana* (e.d. *positivo-humana*) y no a la *ley natural*, y que allí el doctor medieval, si bien sostiene que a la *ley humana* no le incumbe prohibir y castigar *todos* los vicios /y sus conductas respectivas/, no es porque él entienda que los miembros de la comunidad tienen un *derecho* (mucho menos un *derecho natural*) de realizar las conductas *no prohibidas* – y/o de tener los vicios asimismo no prohibidos – por *ley humana*, sino porque juzga que, según la enseñanza de S. Isidoro de Sevilla, la *ley humana* debe ser *posible de cumplir* (y, por ello, ciertos vicios /y obviamente las conductas respectivas/ deben ser */prudencialmente/ tolerados*) “...tanto según la naturaleza como según las costumbres patrias” “...Y de modo similar – enseña Santo Tomás – muchas [conductas malas y muchos vicios humanos] han de permitirse a los hombres no perfectos en virtud que no deberían *tolerarse* en [el caso de] los hombres virtuosos. La *ley humana* se dicta para la multitud de los hombres, en la cual la mayoría es de hombres no perfectos en virtud. Y por esto no son prohibidos por la *ley humana* *todos* los vicios, de los que se abstienen los virtuosos, sino *los más graves*, de los que es *posible* que la mayoría de la multitud se abstenga, y *principalmente* los que comportan daño a otros hombres, sin cuya prohibición la sociedad no podría subsistir, así como son prohibidos por la *ley humana* los homicidios, los hurtos y /conductas/ similares”<sup>1</sup>. Repárese, por una parte, en el uso en ese trecho de «*possibile*» por un lado, y de «*toleranda*» por otro; y en la importante distinción entre los hombres no perfectos en la virtud – los que son, de hecho, la mayoría – y los hombres perfectos en punto a la vida virtuosa.

Por otra parte, que la *ley humana* no prohíba ni castigue ciertos vicios /y las conductas respectivas/, no significa que la *ley natural jurídica* no prescriba ciertas conductas *jurídicas* ni prohíba las contrarias. Aquí se pone de manifiesto la incidencia que la omisión de referencia a la *ley natural jurídica* tiene en la doctrina del A. El Aquinate, a quien el A. citó con una exégesis errónea<sup>2</sup>, en *S. Theol.* I-II, q. 94, a. 3 considera el problema de “si todos los actos de las virtudes pertenecen a la *ley natural*”. Y, previa la distinción entre los actos de las virtudes en

<sup>1</sup> Loc. cit. : “...Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis in virtute, quae non essent *toleranda* in hominibus virtuosis; lex autem *humana* ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute; et ideo lege *humana* non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus *possibile* est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege *humana* homicidia, furta, et huiusmodi”.

<sup>2</sup> Vid. *supra* en este mismo apartado.

cuanto son virtuosos y esos actos en cuanto son tales actos considerados en sus especies correspondientes, sostiene que todos los primeros pertenecen a la ley natural, pues a cada hombre le dicta la propia razón que obre virtuosamente, mas no es así cuando se trata de los segundos, los que, en cuanto considerados en sus especies propias, no pertenecen a la ley natural. Mas, para completar, en módica medida, la intelección, no muy fácil, de esa doctrina tomasiana, cuya mención no se puede prolongar ahora, es pertinente invocar, en primer término, el siguiente pasaje incluido en el art. 2, c, de la misma cuestión 94 (“Si la ley natural contiene varios *preceptos* o sólo uno”): “Del tercer modo es ínsita en el hombre la inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia: como el hombre tiene inclinación natural a conocer acerca de Dios, y a vivir en sociedad; y según esto pertenecen a la ley natural aquellos /preceptos/, que corresponden a tal inclinación...”. Y, en segundo lugar, dando por conocida la obligación estricta inherente a las exigencias de la justicia *objetiva natural*, deben evocarse las correspondientes a la *religión*, de la que, en cuanto virtud *anexa* a la justicia, se ocupa el Aquinate en *S. Theol.* II-II, q. 81.

Por último, si bien la doctrina moral tomasiana está centrada en el bien moral y no en el deber (ni en el derecho), ella implica ciertamente que por la ley *natural*, en cuanto jurídica, son regulados normativamente deberes y poderes *jurídico-naturales*. De estos últimos se ha dicho en la primera parte del texto principal que pueden serlo respecto o bien de conductas jurídicas *debidas* o bien de conductas jurídicas *facultativas* o bien *de ambos tipos*.

26. Sobre el *concepto* mismo de *derecho* conviene detenerse un poco, porque la exposición del A. presenta algunas oscilaciones: por un lado, califica a veces el presunto derecho [o poder jurídico] de libertad religiosa como un derecho *estricto* (forma especial del derecho más general de «libertad de acción»), mas, por otro, en un pasaje determinado e invocando la existencia de «empleos analógicos» del lenguaje humano, refiriéndose esta vez a ese «derecho más general», sostiene que, “si se quiere, se puede extender aquí el sentido de la palabra «derecho», y decir que el hombre tiene un cierto «derecho» – pero enteramente relativo y de orden puramente social – de «hacer» aquello a lo que los otros no tienen ningún derecho de oponerse por semejantes métodos /constrictivos/. En este sentido, se podrá decir que cada uno tiene el «derecho» de afectar su dinero a toda suerte de gastos no razonables. Lo esencial es sólo entenderse sobre la significación, relativa y disminuida, que se da entonces a esta fórmula” (pp. 33-34 del primer libro). Y, a pesar de lo que acaba de transcribirse, casi a continuación, entre las conclusiones que extrae del cap. 2, en la primera expresa que “toda persona humana posee un *verdadero* derecho *natural* de *amplia libertad de acción*, que los otros humanos (comprendida ahí la sociedad civil de la que aquélla forma parte) tienen el *deber estricto* de respetar...” (p. 34, ni el primer subrayado ni el tercero ni el cuarto, se hallan en el original). No es, ciertamente, posible conciliar esta conclusión con lo dicho anteriormente. Por lo demás, el A. no indica qué tipo de *analogía* discierne entre los usos distintos de la palabra «derecho», lo que habría sido muy necesario para la formulación rigurosa y neta de su doctrina. Además, debe observarse que en la conclusión aludida el A. califica ese derecho como “un verdadero derecho natural” y añade que éste “no concierne... sólo a las acciones moralmente buenas sino también a muchas acciones moralmente malas”. Y en la segunda conclusión, al referirse a los *límites* de ese presunto derecho natural, solamente menciona, por un lado, los «derechos naturales» de las otras personas y, por otro, el «orden público» (el que, como uno de esos límites, es citado *passim*), “tal como lo define en cada grupo humano el conjunto de las leyes justas de la Ciudad” (ibid.). Sobre esto último puede observarse que aquí el A. no tiene en cuenta, no obstante la obvia y decisiva importancia que inviste, su estimable y juiciosa distinción entre este concepto de «orden público» y el de «bien común» /político/, ya transcrita *supra* <sup>1</sup>.

27. Puede pasarse ahora al examen crítico de si “el derecho general de libertad de acción”, que el A. preconiza y califica como derecho *natural* <sup>2</sup>, lo es, en verdad. Cabe remitir ahora a la exposición de este asunto fundamental en apartados 1 a 7 y 19, para evitar repeticiones. En *primer* lugar, es pertinente asimismo remitir a lo expuesto en sede crítica, *supra* en apartados 25 y 26. En *segundo* lugar, puede remitirse al lector a n. 27, donde se ha observado la inconveniente (y no justificada, de modo preciso y rigurosamente adecuado) «elasticidad» semántica de los términos «derecho» y «derecho natural». En *tercer* lugar, con referencia a lo expuesto por el A. para justificar su empleo de ambas expresiones y a sus ejemplificaciones en el caso de «la libertad de acción», puede observarse que la invocación de “esa esfera amplia de autonomía”, tal como la caracteriza el A., no puede constituir una justificación general válida del presunto derecho natural, que la tendría por objeto, sobre todo en cuanto incluye acciones moralmente malas o bien jurídicamente injustas, sobre todo, por *oponerse* ambas suertes de conductas *al orden normativo pertinente*. Aludiendo a los dos ejemplos utilizados por el A., el primero, el del hombre que viaja para un encuentro íntimo con su amante, no puede hablarse, en tal caso, de un *derecho*, en sentido pro-

<sup>1</sup> Vid. n. 11.

<sup>2</sup> Vid. *supra* el apartado 26.



pio, de esa persona, *sobre todo* si él o ella o ambos son cónyuges de otra(s) persona(s) <sup>1</sup>. Tal como describe el A. tan sucintamente el caso, lo descrito parece el resultado de una suerte de corte artificial en el proceso total de la respectiva acción humana, la que queda así desgajada no sólo de su fin, de su objeto y de sus circunstancias, sino también de su contexto social (y, en particular, de la actitud del viajero ante el bien común) y, sobre todo, de su relación de disconformidad con el orden normativo jurídico natural, que prohíbe esa conducta. El segundo ejemplo – el de quien afecta sus bienes patrimoniales a gastos no razonables –, tal como someramente lo menciona el A., no escapa a la regulación del orden normativo jurídico natural (y tampoco siempre al orden jurídico *positivo*, que, al margen del «orden público», puede reprimir p.ej. al fallido, que incurre en culpa o negligencia en la administración de su empresa, o, en algunas legislaciones, al «pródigo» y, hoy en todos los países civilizados, al padre de familia que, teniendo ingresos suficientes, no cumple su obligación alimentaria para con su esposa y sus hijos, etc). También en el segundo ejemplo la acción humana resulta *desgajada*, como en el primer ejemplo, *de su contexto práctico total* y, sobre todo, de su oposición al orden normativo jurídico-natural.

Por último, no hay para el Aquinate actos moralmente indiferentes, ni en las relaciones con otros en materia de *justicia* hay ni puede haber actos u omisiones jurídicamente indiferentes en concreto, aunque no se sabe si el A. comparte esa tesis tomasiana, que sería aplicable a los dos ejemplos aducidos por él.

**28.** Entre las oposiciones inconciliables de tesis afirmadas por el A. están p. ej. :

a) La que se da entre algunas tesis sostenidas por él y la siguiente : “...el *error* no podría ser nunca el objeto de un derecho propiamente dicho – sobre todo en materias en las que tenemos el deber de buscar la luz” (primer libro, p.74). Se puede evocar entre las primeras la que reconoce el derecho de libertad religiosa tanto al agnóstico como al ateo, cuyas posiciones, ya en el ámbito filosófico-metafísico son *erróneas*, para no hablar de los de la Fe y de la Teología Católica.

b) La que se da entre la justificada distinción entre el «bien común» /político/ y el «orden público», y la *exclusiva* referencia a éste en algún lugar, como *límite* de la «libertad religiosa».

En este segundo caso, el A. sugiere que asignar al Bien común /político/ la función de límite de esa libertad puede dar lugar a abusos, que restrinjan la «libertad religiosa», como si, en cambio, la invocación del «orden público» excluyera del todo la posibilidad cierta de tales abusos.

**29.** Sobre la extensión de la tesis principal del A. – la del derecho natural de libertad religiosa a los casos del ateo y del agnóstico –, aludida *supra* en apartado 21, parece pertinente hacer notar que ella no cuenta con respaldo explícito en el texto de la D. Conciliar. Por otra parte, de esa tesis derivan graves consecuencias :

1º. El ateo o el irreligioso actuarían de conformidad con la *ley jurídica natural*, cuando profesan o difunden sus errores.

2º. Ejercerían un presunto *derecho* [o poder jurídico] *natural*, realizando una conducta que, (como se mostrará a continuación) : a) ni puede ser jurídicamente *debida*, b) ni tampoco una conducta jurídica *facultativa*. No lo primero (a), porque la *conducta jurídica* (en sentido 2º) <sup>2</sup> *debida natural* debe ser una conducta *recta* (en el caso, rendir culto adecuado a Dios). La conducta mencionada del ateo, p.ej. se opone a la conducta recta (la única *debida*, según el orden normativo jurídico-natural, por lo menos). No lo segundo (b), porque en cuanto *jurídica* (en sentido 2º), sin ser *debida*, *debe*, con todo, *si* es efectivamente realizada, *ser*, por lo menos, *congruente* con el orden normativo jurídico natural. Que no esté *prohibida* por el orden jurídico *positivo*, no hace de ella el ejercicio propio de un *derecho* (o poder jurídico) *natural*, ya que su *no-prohibición* no implica ni el reconocimiento ni el otorgamiento, por el Estado, de un *genuino poder jurídico*, dado que el orden normativo jurídico *positivo* debe observar congruencia con el orden normativo jurídico *natural*, sea que se limite a *positivizar* un poder jurídico *de suyo natural*, sea que *determine* lo que el orden normativo jurídico-natural deja *indeterminado*.

Para concluir esta observación, en sede crítica, debe aseverarse, por último, que la conducta jurídica *facultativa*, considerada en algunos de sus aspectos principales, y no obstante no ser *jurídicamente debida*, no cae fuera del ámbito del orden normativo jurídico *natural*. Hasta aquí este examen de los dos libros del P. de Broglie, que, por obvia razón de brevedad, ha debido ser reducido lo más posible.

<sup>1</sup> Además, en cualquiera de estos últimos supuestos, un cónyuge tendría el *derecho* de oponerse al encuentro, por lo menos *conminando* a su otro cónyuge a abstenerse de realizarlo con la *amenaza* de gestionar una separación judicial.

<sup>2</sup> Vid. *supra* 3ª parte del estudio *principal*.

## APÉNDICE II

### UN LIBRO SOBRE EL ORDEN PÚBLICO

1. Además de lo contenido en el texto principal del presente estudio se añade por vía de este segundo apéndice, una referencia a un libro de **John Henry Hackett** : “*The concept of public order*”, que corresponde a la disertación doctoral presentada a la Facultad de Derecho Canónico de la Univ. Católica de América y que fue publicado por The Catholic University Press, Washington, 1959, (V-XI; 1-101 págs.). Su inserción aquí obedece al hecho que en el Informe oficial de Comisión, que acompañó el esquema 4 de la Declaración Conciliar «*Dignitatis humanae*», para la noción de «orden público» (utilizada *passim* en esa Declaración), en una cita se remitió explícitamente a dicha tesis doctoral, además de citarse un breve pasaje de Vermeersch-Creuzen. En este segundo apéndice la exposición se ocupará solamente de la obra de Hackett, dados su extensión y su carácter monográfico-doctoral, lo que no ocurre con el otro texto parcial citado; pero se atenderá a aquella de modo sucinto por obvia razón de brevedad.

2. Ante todo, Hackett es un canonista que presentó su tesis doctoral antes del Conc. Vaticano II y que no se refiere en ningún momento al tema central de la D Conciliar «*Dignitatis humanae personae*». El interés de su consulta, en ocasión del presente estudio, radica en que es la cita principal sobre el concepto de «orden público» (utilizado *passim* en esa D. Conciliar); cita, que no aparece en el texto aprobado de tal Documento, sino solamente en una de las notas del informe de la Comisión Asesora que lo elaboró. Por ello se examina en este apéndice el contenido de esa disertación sólo en la precisa medida en que concierne a la noción de «orden público», descartándose todo lo expuesto por Hackett en su cap. I, dedicado al régimen jurídico aplicable al trabajador ajeno al lugar donde desarrolla sus tareas, sin que tal exclusión implique desinterés por ese asunto, examinado de modo muy erudito por el A.

3. Una de las conclusiones que logra establecer H. es que ese concepto aparece por primera vez en el último cuarto del siglo XIX, en el lenguaje de los canonistas, en la obra de Felipe De Angelis (1824-1881) : “*Praelectiones Juris Canonici ad Methodum Decretalium Gregorii IX Exactae*” (5 vol. in 9, Roma, Paris, 1877, 1891), obra a la que siguieron otras de canonistas, publicadas en el período ya indicado y en el primer cuarto del siglo en curso.

4. Otra conclusión importante, que consigue fundar H., es que, como fuente *material* del uso del término «orden público» en el léxico de los canonistas, puede mencionarse la ciencia del Derecho Internacional Privado, en cuanto rama del Derecho civil que concierne a los conflictos de leyes en el ámbito del Derecho Privado (pp. 25-39).

5. Ambas conclusiones permiten aseverar que la expresión «orden público» *no era tradicional* en el lenguaje de los canonistas católicos y autorizan al lector a formular la hipótesis muy verosímil de que su ingreso en ese léxico respondió a una situación histórica influida por el derecho «moderno», solidario de las profundas innovaciones modernas en filosofía política y en filosofía jurídica.

6. En el capítulo III, central en su libro, examina H. la relación entre la ley y el «orden público», sin dejar de observar la profunda diferencia en la significación que tal concepto recibe, por un lado, en el Estado y, por otro, en la Iglesia (pp. 53-91). No obstante su difusión en ambas sociedades y su amplio uso por los juristas y los canonistas, no faltaron prestigiosos cultivadores de la ciencia jurídica que señalaron que tal idea resultaba “vaga e incierta” : así, p.ej. un jurista tan calificado como Fr. Geny, en su muy importante libro “*Science et technique en droit privé positif*” 4 vol. en octavo, Paris, 1914-1924, llegó a decir : “Estas palabras sonoras «orden público» quedan en el estado de envoltura vacía”<sup>1</sup>.

7. Aunque Hackett se esfuerza por deslindar y relacionar los conceptos de «bien común», «bien público» y «orden público», sus resultados no son muy netos ni suficientes, lo que se registra no sólo en los pasajes alusivos a tales distinciones sino también en las conclusiones de su estudio. Entre éstas cabe indicar las que son las más pertinentes, a saber, la 4ª y la 7ª. En la 4ª sostiene que “el orden público puede ser definido como una pauta de conducta en conformidad con una ley, que es esencial para la *seguridad* de la sociedad en cuanto es indispensable para la protección de un necesario bien público”<sup>2</sup>. A su vez, en la 7ª asevera que “las penalidades canónicas no ase-

<sup>1</sup> Texto francés : “Ces mots sonores d’«ordre public» restent à l’état d’enveloppe vide”. Op. cit. III, p. 482.

<sup>2</sup> Sin subrayado en el original. Texto inglés : “Public order may be defined as a pattern of conduct in conformity with a law that is essential to the security of the society in that it is indispensable to the protection of a necessary public good”. Op. cit. p. 91.

guran necesariamente el orden público. Tienen este efecto solamente, cuando están unidas a leyes que son indispensables para la seguridad de la sociedad eclesiástica como tal, esto es, a leyes que tienen por su objeto directo la protección del necesario bien público”<sup>1</sup>.

8. Quizá no sea irrelevante el traer a cuento que H., al indicar el fin de la Iglesia, no da a veces una versión inglesa correcta de los textos por él aducidos. V.gr. :

a) Cuando en p. 86, nota 143, el texto citado por Hackett dice : “...Ecclesia directe et immediate debet *singulorum* membrorum sanctificationem”, él traduce “...the Church has for her principal care the spiritual good of *the individual*” (sic).

b) Así también en la misma pág., cuando el texto citado en nota 145 dice : “...in Ecclesia, e contra, tutela ordinis iuridici socialis non est finis in se, sed solummodo medium, ex intentione Fundatoris ad finem supernaturalem ultimum, id est sanctificationem *singulorum*, positive dirigendum”, él lo vierte del mismo modo que en (a), e.d. “...*the sanctification of the individual*...”(sic). Pero, sin embargo, esto no ocurre en todos los casos.

Con todo, estas citas denotan que H. tendría una cierta óptica *individualista* respecto del fin de la Iglesia, a la vez en el curso temporal de ésta y en su horizonte escatológico. Tal vez a esa óptica deba atribuirse su insuficiente elaboración del tema del *fin de la comunidad política*, en la doctrina tradicional. Si, por otra parte, ya en ámbito *teológico*, hubiera tenido en cuenta la doctrina tomasiana sobre la *caridad* – la virtud central en la vida cristiana –, habría reparado en que, para esa doctrina, Dios, como fin último del hombre, es Bien Común<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Texto inglés : “Canonical penalties do not necessarily secure public order. They have this effect only when they are joined to laws that have for their direct object the protection of necessary public good”. Ibid.

<sup>2</sup> Cf. *S. Theol.* II-II, q. 26. a. 3 c. in fine : “...et ideo est ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum *commune* omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo, sicut in communi et fontali principio *omnium*, qui *beatitudinem participare possunt*” (sin subrayado en el original). Vid. *ad 2um* : “...dicendum quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; *non autem ita quod bonum totius ad se referat; sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius*”; cf. asimismo *ad 3um*.