

evitar el embarazo disminuirá el número de problemas planteados por el aborto (página 260).

El problema que suscita la interrupción del embarazo es quizás uno de los más delicados de entre aquéllos en que se produce un choque entre moral privada y moral religiosa y social. La activísima posición antiabortista de la Iglesia Católica es una muestra. La cuestión del aborto hay que situarla en un contexto de responsabilidad y solidaridad social creando aquellos medios que remuevan las causas que llevan a la mujer a abortar. El aborto no es, entiende el autor, un derecho civil, sino un problema social (pág. 259). Los únicos derechos civiles que existen en materia de aborto son los que se reconocen a los sanitarios a no colaborar con el aborto (página 260), si bien, en relación con estos últimos, el autor resalta el peligro que existe de que la objeción de conciencia de los sanitarios se convierta en un privilegio corporativo (pág. 261).

En el noveno y último capítulo el autor trata, bajo el título «nuevas libertades y nuevos derechos», cuestiones de una gran actualidad que de alguna manera suponen la confrontación entre leyes civiles y normas éticas, entre ellas se encuentran los tratamientos sanitarios obligatorios, con especial referencia a las transfusiones de sangre, la esterilización voluntaria, la inseminación artificial, la eutanasia y el cambio de sexo. Temas que dejan abiertos muchos problemas todavía no resueltos. Particular atención dedica el profesor Lariccia en este capítulo a la cuestión de la mujer, que considera como una de las más importantes de la historia humana y cuyos problemas todavía no resueltos afectan a la vida pública y privada. El proceso de emancipación y liberación de la mujer debe ser considerado en sus términos más amplios y comprender la participación de la mujer en la vida económica, social, política, cultural y debe tenerse siempre presente la íntima unión que existe entre sistema económico y condición femenina (pág. 268). Algunos de los cambios exigidos por la aplicación del principio de igualdad ya se han producido en el ámbito del derecho de familia, a pesar de la tenaz oposición de los grupos conservadores que defendían la subordinación de la mujer (pág. 270), sin embargo, es todavía largo el camino por recorrer para llegar a la total igualdad, tanto en el ámbito civil como religioso y es, quizás, en este último donde se encuentran los mayores obstáculos (pág. 272).

Se puede concluir, desde una valoración general, que la perspectiva desde la que parte el autor tomando como base los principios rectores del ordenamiento jurídico italiano, en especial el pluralismo, le permite situarse en el camino más adecuado para encontrar los mecanismos jurídicos que consigan garantizar la libertad para todos, creyentes y no creyentes.

ADORACIÓN CASTRO JOVER.

POULAT, EMILE: *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Ethique et Société, Ed. Cerf/Cujas, 1987, 439 págs.

Emile Poulat, sociólogo e historiador, nacido el 13 de junio de 1920 en Lyon (Francia), cursó sus estudios universitarios en París, Estrasburgo y Friburgo. En 1950 se doctora en esta última Universidad y en 1962 recibe igualmente el título de Doctor en Letras.

En 1954 es uno de los miembros fundadores del «Groupe de Sociologie des Religions» del C.N.R.S. y en 1956 de la Revista *Archives de Sociologie des Religions*.

Desde 1963 preside la cátedra de Sociologie Historique du Catholicisme en la «Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales». Profesor invitado de varias universidades extranjeras (Canadá-Méjico-Zaire) y miembro de varias sociedades científicas,

es autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas y de unas veinte obras, siendo las más recientes: *Le catholicisme sous observation* (1983), *Critique et Mystique* (1984), *Liberté, laïcité* (1988).

Colabora en distintas publicaciones: *La Croix-L'Événement*, *Réforme* y es miembro del Consejo de Dirección de *L'Année Sociologique*, *La Revue des deux Mondes*, *Notre Histoire*, *L'Actualité Religieuse dans le monde*, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, *Politica Hermetica...*

La trayectoria científica de este incansable investigador, discípulo de Gabriel Le Bras, es insuficientemente conocida en España y no alcanza a revelar la calidad humana de Emile Poulat, católico vigilante que no renuncia ni a las raíces profundas del ser humano ni a su andadura por la vía estrecha de la libertad.

* * *

Ningún lector puede quedar indiferente ante esta obra donde el autor, en un estilo denso y variado, no sigue un curso lineal, sino un curso vital como la naturaleza misma: el momento actual se construye con retazos del ayer y con vivencias actuales para configurar una realidad diversa y múltiple. Esta andadura en *flash back*, lejos de ser caótica, permite re-crear las secretas correspondencias sobre las cuales se edifica la sociedad de hoy y esta visión plural de un mismo fenómeno establece las líneas de fuerza, ofreciendo las claves necesarias al entendimiento de la realidad moderna: un mundo huido de Dios en busca de un difícil equilibrio custodiado por la libertad.

La investigación de Emile Poulat se distribuye en tres partes. En una primera vivimos la *Explosión Liberal* en el contexto de los Derechos Humanos, el surgimiento de las libertades modernas; la segunda parte relata la *Revolución Laica*, la sociedad se aleja de la religión dejando el gobierno a la conciencia individual; la tercera parte es el acta de la *Mutación Cultural* resultante de un cultura sin Dios, fundamentada únicamente en la ciencia.

El autor se defiende de presentar un tratado relativo a la libertad-laicidad y sus interferencias, siendo su anunciado propósito: «llegar a la razón, hacer acto de razón». Reconociendo que el saber racional no actúa de manera inmediata en el tejido social con sus diferencias, intereses y convicciones, pero si la razón no lo puede todo, ha de servir no sólo al raciocinio, sino al entendimiento, a la comprensión en la esfera de las relaciones sociales.

En esta «guerra de las dos Francias, la laica y la católica, los datos históricos configuran los hitos de la evolución internacional y nos proporcionan claves. En todo momento subyace el «antagonismo recíproco y congénito del catolicismo y del liberalismo» como guía de lectura.

* * *

En unas palabras introductorias a la parte primera, Emile Poulat describe la trama de su obra: el conflicto de principios entre la Iglesia Católica y la sociedad moderna sobre el tema de la libertad con su inagotable contencioso fundamentado en su múltiple acepción (la libertad como dato subjetivo, dato social, dato retórico...). El problema se agudiza en el momento de traducir la libertad interna en libertades públicas y en la consecución de un código universal.

Ninguna libertad se configura aisladamente, sino que se integra en un sistema en continua evolución tanto histórica como geográfica. La libertad religiosa, fenómeno reciente, coetáneo a la sociedad moderna, se presenta según la tesis laica como un progreso sobre el dogmatismo cristiano, mientras que para la tesis católica, se desarrollan dos posturas: antes de Vaticano II, representa un arma levantada contra la Iglesia, configurándose después como un progreso para la fe cristiana.

Aun conscientes de que la historia no sufre soluciones de continuidad, hemos convenido en fijar el origen de la modernidad en la Revolución francesa. Partiendo de ese momento fundador, el estudio de la jerarquización de los derechos fundamentales en las diversas constituciones pone de relieve que la libertad es el primero de ellos con sus límites y la referencia cuasi inevitable a trascendencias ético-religiosas. La libertad de conciencia es, jurídicamente, un término reciente (1905, Ley de Separación de la Iglesia y del Estado), con anterioridad imperaba la idea de que no se podía forzar la conciencia. Pero se da aquí un paso más: asegurar ya no la internidad, sino la exteriorización de las opiniones y sentimientos religiosos. El antecedente inmediato fue, en mayo de 1791, la libertad de culto en estrecha relación con la noción de orden público.

En un análisis pormenorizado de los cuatro derechos fundamentales considerados básicos: igualdad, libertad, seguridad y propiedad se asienta la siguiente afirmación: su nacimiento marca la victoria del liberalismo sobre el absolutismo. Con el paso del tiempo, la célebre divisa colocada en los frontispicios de todos los edificios públicos: «Liberté-Egalité-Fraternité» marcará distintas opciones ideológicas: Libertad como reivindicación del liberalismo burgués — Igualdad como bandera de radicales y demócratas — Fraternidad como tema de los ambientes cristianos y de la institución católica. La libertad fue también objeto de exportación como derecho de autodeterminación de los pueblos. Por fin, aparecieron los derechos de la segunda generación: derechos sociales, económicos, culturales cuyo ejercicio compromete al Estado y a la sociedad.

Con la individualización de las libertades se ha producido un salto cualitativo y cuantitativo, su multiplicación genera la llamada «guerra de las libertades», donde cada nueva libertad no sólo ha de conquistarse, sino también hallar su límite frente a las ya existentes. Cada nueva libertad contiene otra, libertad, libertades y reconocimiento del hombre como valor cuyo estatuto está garantizado por la autoridad.

La ambición actual es la de fijar un consenso universal, impuesto por la necesidad al descubrir que el género humano pelagra en un mundo finito con recursos limitados.

Con la Ilustración se inauguró el reino de la libertad y de los derechos inalienables, pero, primer problema, este fenómeno se limitó al mundo occidental y, segundo problema, la ideología naciente creció en contra de los principios católicos porque los derechos del hombre se acuñaron en el liberalismo con un concepto nuevo del hombre, de la sociedad y del mundo. Tanto la ciencia como el derecho moderno huyen de la escolástica que hallaba en Dios sus causas primera y última para apoyarse la primera en el mero fenómeno y el segundo en el contrato. El hombre sólo obedece a su razón y deviene individuo y conciencia.

El derecho natural, piedra de toque del régimen cristiano como de la era moderna, cobra un nuevo significado. La libertad, antes concedida, pasa a ser intrínseca a la naturaleza humana, el hombre no depende de una voluntad superior, sino de su razón, de su naturaleza. El individuo existe como unidad social, y el principio de individualidad, entonces proclamado, niega lo estatuido, la estructura social vigente, el orden religioso establecido. La Iglesia romana no podía sino rechazar los planteamientos liberales. Emile Poulat habla de «alergia católica al liberalismo».

El autor considera poco audaz la Declaración de 1789 y no conforme con su lógica interna «el individuo libre en una sociedad libre» cuando, en realidad se pretende una igualdad jurídica en una sociedad desigual.

Decíamos la postensión de lograr un consenso universal no solamente respecto de la efectividad de los derechos proclamados por la Declaración de 1789, sino sobre el concepto mismo de hombre y de universalidad. Desde la S.D.N. hasta la O.N.U., desde el Pacto de 1919 hasta la Declaración de 1948, el autor señala los principales hitos de la penosa andadura para formular un derecho universal, de todos recono-

cido, condición previa a una verdadera comunidad universal y recuerda las palabras de Raymond Aron en sus *Estudios Políticos*:

«Toda declaración de derechos aparece finalmente como la formulación idealizada del orden político o social que cierto estrato social o que una determinada civilización se esfuerza en conseguir...»

Al hilo de esta crítica surge el problema de la tolerancia entre los tres conceptos con pretensión de universalidad (cristianismo, liberalismo y socialismo), torre de Babel donde las palabras comunes soportan ideas distintas.

Emile Poulat emprende una búsqueda de las causas que motivaron el cambio de la Iglesia respecto de la libertad de conciencia y la libertad religiosa antes resueltamente condenadas y hoy consentidas. Esta dualidad de criterios, latente ya en los Evangelios, quedó amordazada durante dieciséis siglos por el férreo poder romano hasta la reforma protestante. Observa la existencia de minorías en el seno de la cristiandad, minorías que, a lo largo de la historia, lucharon por la libertad. No es un fenómeno exógeno, sino un fermento propio y la «era moderna sería el resultado del conflicto de dos teorías históricas del cristianismo»: Nuevo Testamento, dar al César lo que es del César — Edicto de Milán en 313 — La teoría gelásica de las dos espadas en el siglo v — La Liga Lombarda de 1176 — La Carta Magna en 1215 — Los disturbios religiosos del siglo xvi con la aparición del orden público liberado de toda influencia doctrinal y su inmediato correlativo, la noción de religión pública expuesta por Hobbes en su *De Homine* en 1658.

Pero esta larga conquista fue dolorosa y violenta para los que no admitían que la religión fuese tan sólo un comportamiento externo, público y sometido a los dictados del poder político. Frente a la intolerancia se levantó la doctrina de la tolerancia y el llamamiento a la concordia. La tolerancia no fue una virtud cristiana, sino coto privado de algunas mentes privilegiadas (Bayle, Locke, Voltaire...) y el camino fue harto difícil desde la convicción de la inexpugnabilidad del fuero interno hasta la tolerancia universal frente a las creencias ajenas. Desde la Encíclica *Libertas praestantissimum* de León XIII en 1888 hasta la *Dignitatis humanae* de Vaticano II, el lugar otorgado a la libertad de conciencia cambió profundamente. Asimismo se modificó la relación Iglesia-Estado con el abandono del principio de la confesionalidad del Estado del cual España fue uno de los últimos baluartes. El terreno ganado por la libertad no es perdido por la Iglesia, que se cuestiona sobre sus exigencias y su doctrina, hombres y Estados se desarrollan fuera de la Iglesia y las modernas democracias instauran dos nuevas fuentes de derecho: el pueblo soberano y la conciencia individual.

Como lo señalara más arriba, Emile Poulat ve en las corrientes históricas del cristianismo la fuente más o menos cercana de la Declaración de 1789. Tal afirmación puede sorprender si se considera que la Iglesia Católica proporcionaba al antiguo régimen sus estructuras políticas y sociales: ahora, el contrato entre hombres libres e iguales que no responden sino a los dictados de su conciencia sustituye a la organización fundada por ley divina y sometida a la disciplina de la Iglesia.

El primer lance de esta guerra catolicismo-liberalismo fue la Declaración de 1789 y su inmediato corolario, el Decreto de 12 de julio de 1790, que instauraba la constitución civil del clero provocando la condena papal (Pío VI en el Breve *Quod aliquantum*) de la nueva sociedad contractual. Algunos piensan que Vaticano II provocó un giro copernicano en materia de lucha en pro de los derechos humanos: la total adhesión sustituyó a la férrea hostilidad. Sin embargo, tanto Gilson como Maritain apuntan un desmentido a tal afirmación. Un breve retorno histórico aporta los siguientes datos: volvamos al año 1789 que marca el inicio del nuevo orden socio-político donde la sociedad orgánica regida por ley divina es sustituida por una sociedad contractual de individuos libres e iguales sometidos a su conciencia y a la

voluntad de la mayoría. El hombre se sustrae entonces a la disciplina de la Iglesia, irrogándose una autoridad que no le pertenece. Así empezó la lucha de la Iglesia contra el espíritu y la letra de la Declaración de 1789 y la sociedad liberal entonces constituida, así empezó también una lucha interna entre católicos liberales y católicos intransigentes. El dato importante de esta lucha ideológica, el Decreto de 1790, violentamente condenado por Pío VI, lo será igualmente por Pío IX en el Syllabus de 1864. Pero si la Iglesia condenó el nuevo orden social, es preciso reconocer que, frente al concepto liberal de los derechos del hombre y del concepto marxista, crítico del anterior, existe igualmente un concepto cristiano de los derechos del hombre que descansa sobre una larga tradición jurídica y judicial (*Ius canonicum - Ius ecclesiasticum publicum et privatum*). El *Ius canonicum* se aparta de los derechos modernos por su distinción entre fuero interno y fuero externo (*de internis non iudicat Ecclesia*) lo cual permite afirmar que al Estado de Derecho ha precedido la Iglesia de Derecho.

¿Cómo explicar entonces la resuelta oposición a la Declaración de 1789 y la aceptación de la Declaración de 1948? El nuevo discurso sobre los derechos del hombre supuso en 1789 un desafío a la Iglesia, y ello a varios niveles: Derecho público, Ideología, Sociología. Pero ni la Iglesia ni la sociedad son estáticas y lo que la Iglesia juzgaba en 1789 como una utopía liberal se fue transformando en un orden social civil internacional, desapareció la confesionalidad del Estado. No fue menor la evolución producida en esta nueva Declaración Universal de los Derechos Humanos, prueba de esta evolución es que la Iglesia fue promotora en la lucha de los derechos económico-sociales, los llamados derechos de la segunda generación, apoyando su acción social en un amplio *corpus* (libertad de enseñanza, de religión, liga antiesclavista, apoyo a la familia, etc.).

En el Renacimiento ya la Iglesia dejó de guiar los pasos de la humanidad en busca de su universalidad. El Estado moderno enarboló desde su nacimiento la bandera del laicismo y muy pronto el levantamiento de los emblemas nacionales despertaría un sentimiento nacionalista dotado de un matiz cuasi religioso. En este contexto, el autor se interroga acerca de la armonización de estos nacionalismos con el ideal europeo. ¿Qué es Europa? Sus fundadores, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Robert Schuman anhelaban en primer lugar una comunidad cultural, propósito inalcanzado, pues mientras la Europa de los seis se perfilaba como una «pequeña Europa vaticana», la Europa de los doce semeja a los ojos de Emite Poulat un «mosaico de intereses e ideologías» sin poder vislumbrar el nacimiento de una «conciencia europea». Europa, memoria de la cristiandad, fracasó en su intento de universalismo: la república cristiana pretende hoy, a escala menor, dar vida al viejo sueño universal, pero con el lastre de una imagen imperialista y el eco de la amargura de los pueblos colonizados.

Varios fueron los intentos: la Roma cristiana tomó el relevo de la Roma romana, donde nació el primer universalismo; derrotado éste, idéntico destino esperaba al segundo debido al triunfo de los nacionalismos que, en lo que a Francia se refiere, provocó el nacimiento de la Iglesia galicana, la guerra de las dos espadas y culminaría en 1630 con la victoria de Richelieu y, en 1682, la Declaración del Clero de Francia que delimitaba tajantemente poderes y competencias y cuya vigencia perduró hasta 1905. Tal planteamiento no fue exclusivo de Francia, sino que en toda Europa los nacionalismos trajeron consigo el regalismo (*cuius regio, eius religio*). Así el propósito universalista se desplazó del mundo religioso al mundo de las ideas, léase Ilustración. Si, en una primera etapa, los nacionalismo tendieron a abolir el período feudal, buscaron en su segunda dar término al período colonial. En ambos procesos la Iglesia estuvo presente (Bélgica-Polonia-Irlanda-Grecia-Guerra de la Independencia-Colonias españolas-Brasil-Méjico). Fecha clave de los nacionalistas, el 2 de agosto de 1914 arrasó los entendimientos entre pueblos para reforzar la unión sagrada intra-

muros, dentro de la patria y en su nombre. Por ello, Emile Poulat quiere ver en el resurgir europeo tras la segunda guerra mundial de mano de los fundadores de la C.E.E., un deseo de superar el odio fratricida y las fiebres nacionalistas, deseo directamente radicado en la filosofía cristiana.

* * *

Legalizado por la Constitución de 1946 en su artículo primero, el principio de laicidad del Estado está hoy ampliamente asentado en la opinión. La primera quiebra se produjo respecto de la política exterior para extenderse más tarde a instituciones y derecho, costumbres y moral, saber y cultura y penetrar la vida cotidiana.

Muchos consideran que España fue el último Estado confesional según la acepción preconiliar, sin embargo, Gaetano Salvemini afirmaba en 1945 que, excluido el Tibet, tan sólo existían Estados laicos. Así laicidad no equivale a separación y laicidad constitucional no equivale a laicidad política. En una primera aproximación, se entiende por Estado laico el no confesional, sin embargo, tal laicidad no implica un trato igual a las distintas religiones.

El artículo 18 de la Declaración de 1948 asienta el principio de libertad de conciencia y religión, pero las limitaciones suelen ser múltiples en su práctica. Si la religión se configuraba antaño como servicio público, hoy la existencia de las iglesias descansa tan sólo sobre el derecho de asociación y la libertad religiosa ya no atañe al poder público, sino al ejercicio de los derechos fundamentales. Por ello, Emile Poulat cuestiona la clasificación tripartita presentada por David Barrett en su gigantesca *World Christian Encyclopedia* de 1982, que delimita *de iure* entre países ateos, laicos y religiosos. Para reflejar la situación *de facto* prefiere establecer dos ejes que abarcan la totalidad de las acepciones estatales:

1.º El primero en el plano administrativo, del jurisdiccionalismo hasta el ultra-liberalismo.

2.º El segundo en el plano ideológico, del confesionalismo al ateísmo.

Y, examinando la difusión mundial del «laicismo a la francesa» desde Europa hasta América del Sur, donde triunfó el positivismo de A. Comte; desde Oriente Medio hasta África, establece la nomenclatura de los países constitucionalmente laicos entre los cuales se hallan Méjico, Uruguay, Ecuador, Chile, Turquía y 14 Estados del África francesa. Procede a un examen de la situación por bloques regionales:

— *Estados comunistas* (marca la pauta la Constitución de la U.R.S.S.)

La Constitución soviética de 1936 reconoce igualdad de derechos, libertad de conciencia, separación Iglesia-Estado y en 1937, libertad de enseñanza, libertad de culto.

— *América del Norte*

Constitución de 1787 y la Primera Enmienda de 1791, *no religious test*, libertad de religión y de culto, pero el pretendido muro entre la Iglesia y el Estado tiene muchas aperturas y tanto Dios como la religión están presentes en el *Pledge of allegiance* y hasta en el dólar, donde leemos: *In God we trust*.

— *Europa Occidental*

El régimen de separación ha alcanzado:

Portugal (art. 41 de la Constitución de 1976, reformada en 1982).

España (arts. 1.º y 16 de la Constitución de 1978 y Ley Orgánica de 1980).

Italia (Concordato revisado en 1984).

Grecia (Constitución de 1975, su artículo 3.º confirma la presencia de la religión ortodoxa en la vida pública, pero el artículo 13 reconoce la plena libertad de religión).

Chipre (art. 18 de la Constitución, reconoce la libertad de pensamiento, conciencia y religión y todas las religiones son libres e iguales).

Países Nórdicos: marcados por la tradición luterana, Dinamarca: Iglesia nacional; Islandia: Iglesia de Estado; Noruega: religión oficial; Suecia: a pesar de la libertad de religión (Constitución de 1974) se mantiene el régimen anterior, el rey es el jefe de la Iglesia y los ciudadanos son suecos y luteranos; Finlandia: la Iglesia depende del Estado.

Reino Unido: diferencia entre Inglaterra, donde la reina es gobernador supremo de la Iglesia, y Gales, Irlanda, que renunciaron al establecimiento de la Iglesia anglicana, mientras que en Escocia la Iglesia presbiteriana es iglesia nacional.

Irlanda: optó por la separación, pero no por el laicismo.

Benelux: Holanda reconoce en su Constitución de 1983 la plena libertad de conciencia y religión; idéntica libertad en Bélgica, donde el artículo 14 de la Constitución establece un régimen de separación-reconocimiento; Luxemburgo, reconociendo plena libertad de conciencia y religión, mantiene un trato privilegiado a la confesión católica.

República Federal Alemana: negando la existencia de una Iglesia de Estado, favorece las confesiones cristianas dentro de la libertad de culto, conciencia y pensamiento.

Austria: plena libertad religiosa, su Constitución no menciona en ningún momento la religión.

El análisis exhaustivo realizado por Emile Poulat abarca tanto los países de América del Sur como África austral y oriental, o el mundo musulmán, o los países asiáticos, o la Oceanía. Hecho tal recorrido geográfico, el autor perfila un retrato de laicidad a la francesa enmarcado entre los hitos de la Constitución civil del Clero de 1790 y la Ley de Separación de 1905. A grandes rasgos se resume en los siguientes puntos:

1.º La República no reconoce ningún culto (con la necesaria matización entre conocer y reconocer).

2.º De lo anterior resulta una Iglesia libre en un Estado libre (el poder público autoriza el ejercicio público de los cultos privados de cualquier régimen especial).

Durante todo el siglo XIX el catolicismo fue en Francia la religión de la gran mayoría de los ciudadanos. En 1905 se instauró el régimen legal de separación entre el Estado y las Iglesias y el principio de laicidad sustituyó al de catolicidad. Por vez primera, en 1946, la laicidad entró en la Constitución en su artículo 1.º: «Francia es una república indivisible, laica, democrática y social.» Hoy lo público no es la religión, sino la libertad de conciencia. La Iglesia luchó largamente contra esta libertad hasta consentir, sin renunciar a su verdad, a la nueva relación entre el derecho público de la verdad católica y los derechos públicos de cada conciencia dentro de una sociedad internacional multiconfesional. Un nuevo arte de la convivencia se fue así creando, así como un nuevo espacio civil. Pero el iter de la laicización consta de factores diversos. Es imposible apartar el progreso del laicismo del sustrato sociológico e histórico que lo sustenta y lo legitima. El proceso se inicia en materia de poder público (regalismo) y, a partir de la Revolución, se abre la fase moderna de la laicidad con la desacralización del poder civil que provoca en 1790 la Constitución civil del clero hasta llegar con la III República, república de las conciencias, sumida en una lucha sin merced que desembocaría en 1946 en la constitucionalización, laicismo consensual y contractual que deposita las armas y permite a la Iglesia reconocer en él un *no man's land* en la guerra de las libertades.

La laicización abarcó todos los terrenos: del derecho a la literatura, de la filosofía a la moral, de las costumbres a la ciencia y de la cultura a la enseñanza. Pero si la laicidad se configura como una conducta del espíritu que, superando lastres, legitima el pluralismo, es preciso recalcar que la libertad de conciencia, antes de convertirse en arma arrojadiza, surgió en el cristianismo que pretende hoy, en un mundo renovado, donde las libertades dejen de destruirse mutuamente, hallar la vía estrecha de su plenitud.

Ya vimos que la Iglesia se volcó en la lucha en pro de la libertad de enseñanza. En 1888 la encíclica *Libertas*, de León XIII, reclamaba esta libertad en nombre de la verdad. A pesar del dictamen del Conseil Constitutionnel de 23 de noviembre de 1977 afirmando que el principio de libertad de enseñanza es uno de los principios fundamentales contenidos en las leyes de la República y reafirmado en el Preámbulo de la Constitución de 1946, elevado a rango constitucional en la de 1958, tal principio no alcanzó su plenitud hasta la Ley Savary (1984), la Ley Chevènement (1985) y el dictamen del Conseil Constitutionnel que definía como condición esencial de aplicación de la ley la ayuda estatal a la enseñanza privada.

La Revolución transfirió el servicio público de la enseñanza al Estado y, en 1806, la Ley de 10 de mayo confiaba en exclusividad la enseñanza al Estado, dando lugar a la lucha entre las dos Francias, la tradicionalista, hija de los Cruzados, y la laica, hija de Voltaire, dos conceptos opuestos del mundo. Tras la Charte de 1830 que prometía la libertad de enseñanza, la escuela privada logra sus primeros triunfos con la Loi Guizot, de 28 de junio de 1833, con la legalización de la escuela primaria privada; posteriormente, en 1850, la Loi Falloux, de 15 de marzo, ampliaba esta legalización a la escuela secundaria siguiendo el mandato constitucional (Constitución de 1848, art. 9). Pero en 1881 y 1882 las Leyes Ferry, y luego, en 1886, la Ley Goblet, iniciaron una paulatina desaparición del elemento religioso en la enseñanza (programas-inspección-personal...). Todas estas leyes vinculan estrechamente progreso social y control social, pero si Falloux quiso que Dios estuviera presente en la escuela, Ferry fue el padre de la escuela sin Dios con la Ley de 28 de marzo de 1882, que instauraba la obligatoriedad y la laicidad de la enseñanza primaria pública.

Desde la declaración de principios contenida en el Preámbulo de la Constitución de 1946: «la organización de la enseñanza pública gratuita y laica en todos los niveles es un deber del Estado», nada se concretó hasta el 26 de enero de 1984, en que la Ley Savary, relativa a la enseñanza superior, en su artículo 3.º rezaba: «El servicio público de la enseñanza superior es laico e independiente de toda atadura política, económica, religiosa o ideológica...» La Ley Savary tuvo una corta vigencia, fue derogada en 1986 e impera el principio constitucional de laicidad del servicio público, principio que, sin excluir a nadie, incluso autoriza convenios con instituciones privadas.

La Iglesia perdió en Francia la batalla de la escuela primaria. El breve triunfo de la Loi Falloux responde a una ideología errónea según la cual la escuela no debe enseñar más allá del catolicismo y que considera las materias profanas peligrosas e inútiles. ¿A qué se debe el efecto perverso que desembocaría en la Ley Ferry? Emile Poulat, siguiendo la tesis de P. Zind, denuncia las taras de la Ley Falloux: ley de reacción (dictada por el miedo a la subversión) del clero y de la burguesía que se mantienen fuera de las corrientes intelectuales y no supieron coger el tren del progreso. Así Jules Ferry apareció como el padre de la escuela republicana, laica, gratuita y obligatoria, el héroe republicano de la conquista sobre el oscurantismo clerical.

* * *

En la tercera parte denominada «La Mutación cultural» Emile Poulat sigue las distintas fases a través de las cuales la religión fue reducida por la ciencia laica.

Las ciencias de la religión, V Departamento de L'Ecole Pratique des Hautes Etudes, fueron creadas bajo Napoleón III en 1885 por el Parlamento en sustitución de las cinco facultades de Teología suprimidas. Subyacentes a esta creación, hemos de ver las tendencias que impulsaron sus promotores: en primer lugar, el deseo de aislar el fenómeno religioso de la teología sometiéndole a una metodología positivista histórica y científica; en segundo lugar, su ubicación dentro de un establecimiento público y, por ende, laico era una reivindicación de laicidad; por fin, la religión devenía un sector de la ciencia, un objeto de estudio profano y autónomo respecto de la Iglesia.

¿Cómo se llegó a esto? Entre Roma, recelosa del liberalismo galicano de las facultades de Teología y el movimiento laicista que imperaba en Francia, el estudio religioso estaba en postura precaria, pero la crisis verdadera radica en la nueva metodología científica, el nuevo espíritu crítico.

Esta nueva «ciencia de las religiones» no podía a los ojos de sus adversarios sino aparecer como una crítica de la religión, y la Iglesia, viendo menguar sus terrenos, tenía el reto de demostrar su pertenencia a las esferas de las disciplinas del espíritu. La cultura católica, repuesta de la Revolución, no supo igualar la ciencia laica y el «subdesarrollo» del clero francés en el siglo XIX permitió que se constituyera fuera de él y en su contra el nuevo mundo cultural según las palabras del profesor del Collège de France, Edouard Le Roy. Es un llamamiento a la reconquista doctrinal que lanza aquí Emile Poulat, que espera de los cristianos de hoy la misma pujanza de los primeros cristianos que supieron convertir el mundo greco-romano.

La ciencia moderna nació de espaldas a Dios, abandonando lo sobrenatural, lo divino, lo metafísico, construyendo su racionalidad sobre lo tangible, lo probado. En el esfuerzo de algunos espíritus preclaros para rehabilitar los altos estudios eclesiásticos dentro del clima favorable del Concordato y de la Ley Falloux, surge una vez más la lucha interna entre católicos liberales y católicos intransigentes y el discurso sobre las dos ciencias, la verdadera y la falsa que, en la imposibilidad de explicar a Dios, se rebela contra él. La Ley Laboulaye, de 12 de julio de 1875, instaura la libertad de la enseñanza superior: rápidamente se organizan cinco Universidades libres, París, Lyon, Lille, Toulouse y Angers, que impartirán la misma enseñanza que la Universidad estatal, pero en conformidad con el dogma católico. En sus inicios no se incluirán los estudios de Teología, que se fueron estructurando poco a poco, buscando una renovación de los métodos. Lo cierto es que en este medio siglo dos crisis importantes pusieron a la Iglesia de Francia ante sus debilidades: la crisis modernista de la cultura religiosa frente a la nueva cultura laica y el enfrentamiento en lo cotidiano de la cultura media con una Iglesia que no supo tomar el tren de la modernidad. Hoy, los científicos católicos hicieron su *aggiornamento* y la Teología volvió a la Universidad, pero en la adhesión católica a la ciencia moderna queda la clara evidencia de una irreductible diferencia.

El gran sociólogo que es Emile Poulat no podía dejar de lado en su estudio la sociología religiosa. Considera que se halla en la encrucijada de un fenómeno social: la religión, y de una disciplina científica: la sociología. El hecho mismo de su existencia implica la posibilidad del estudio científico del fenómeno religioso por los métodos y técnicas científicas, la especificidad del fenómeno religioso y a la vez, la dificultad de su aproximación por tratarse de un objeto en continua evolución con un componente intencional y otro constituido por las manifestaciones externas del anterior. Por tanto, el objeto de la sociología religiosa será el conjunto de fenómenos exteriores de un estado de ánimo. Si la laicidad radical de la sociología procuró borrar sus orígenes sagrados, basta considerar que toda nueva sociedad creaba una nueva religión desde los utópicos hasta la religión de la humanidad de Auguste Comte para darse cuenta que las crisis de sociedad se acompañan siempre de crisis de las iglesias. Por ello, la sociología, aun laica y positivista, no puede ignorar el fenómeno religioso.

Desde el reconocimiento de su mera existencia, la sociología emprendió la lucha para adquirir sus cartas de nobleza entre las ciencias. La sociología francesa, nacida post-revolucionaria y post-cristiana, nació religiosa, pero con el convencimiento de la necesaria desaparición del cristianismo histórico y, por ende, en busca de nuevas formas de religión (Saint Simon-Comte-Durkheim). La Summa se desvanecía y reinaba la Enciclopedia. Sociología y religión pertenecen a dos mundos distintos, dos culturas, dos edades con las cuales había que forjar una sola ciencia unitaria, una sola verdad científica: la crisis modernista enfrentó esos dos mundos, despojando a la Iglesia de su autoridad en favor de la ciencia y poniendo en evidencia su estatismo. Los primeros pasos decisivos fueron dados por Gabriel Le Bras en la sociología del catolicismo y culminarían con la publicación de un *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* seguido por una parte histórica. Esta publicación asustó a los teólogos temerosos del positivismo de los datos que callan lo esencial y a la propia jerarquía católica. Estas críticas impulsaron a Gabriel Le Bras a abandonar lo teórico y dedicarse a lo empírico, así, en 1954, crea en el C.N.R.S. un departamento de «Sociologie des Religions» y funda la revista *Archives de sociologie des religions*.

Se intenta hoy sentir el catolicismo como una cultura que, como tal, no es unitaria, sino que se constituye de influjos variados producidos por el substrato social y constantemente amenazado por otras culturas: aforía cristiana.

Por encima de los siglos, Émile Poulat establece un paralelismo entre el moderno y cuádruple reduccionismo al que se vio sometida la religión y la querrela de los iconoclastas. El ateísmo científico del mundo moderno, huyendo de causas primera y última, es un ateísmo objetivo y necesario para alcanzar el nivel científico: la ciencia moderna nace de esa ruptura con el mundo cristiano. Así también habrían de nacer las ciencias religiosas sin por ello ser deicidas, pasando por las cuatro etapas del reduccionismo: epistemológico, metodológico, ideológico y deontológico.

En su conclusión, Émile Poulat opta por olvidar la vieja problemática Iglesia-Estado y por renovar nuestra mirada y nuestro lenguaje dentro de una sociedad moderna, liberal, laica y abierta. La nueva laicidad tolera todas las creencias porque no comparte ninguna, la sociedad se alejó de lo trascendental.

NICOLE COMTE.

C) DERECHOS DE LA PERSONA Y DE LOS ENTES ECLESIASTICOS

CANO MATA, ANTONIO: *El derecho a la tutela judicial efectiva en la doctrina del Tribunal Constitucional (artículo 24 de la Constitución)*, Madrid, Edersa, 1984, 598 págs.

En este libro, el autor se enfrenta a un artículo, el 24 de la Constitución, y a una temática, la tutela judicial efectiva, de los que la doctrina más se ha ocupado y que ha hecho correr ríos de tinta al efecto. También nuestro Tribunal Constitucional estudia con habitualidad dicha cuestión que, junto al artículo 14 (principio de igualdad), representa una de las cuestiones más polémicas y de un mayor índice de recursos de amparo. El citado autor también se ha enfrentado con anterioridad al segundo de los temas apuntados en la obra: *El principio de igualdad en la doctrina del Tribunal Constitucional*, publicado igualmente por Edersa.

En el presente trabajo el autor pretende ofrecer al lector un panorama general de tres años (1981, 1982 y 1983) de jurisprudencia constitucional, para lo cual se ha