

della proprietà immobiliare (con gli istituti del *term of years*, singolare figura di usufrutto, e dell'*assize of novel disseisin*, rimedio processuale in favore dello spossessato), ma anche in materia di diritto delle associazioni e concorsuale dove Martínez Torrón intravede ascendenze canonistiche tanto nella fondazione giuridica delle corporazioni quanto negli istituti della bancarotta e del fallimento.

Come premesso, la qualità della lunga ricerca di Martínez Torrón risiede nel duplice interesse, di procedura e di risultati, del suo studio. Circa la procedura notiamo il coraggio e la competenza che hanno permesso all'autore di incrociare diverse discipline: «... *en este libro se entrecruzan los intereses de tres especialidades jurídicas. Por una parte, obviamente, el Derecho canónico. Pero también el Derecho comparado y la historia del Derecho (...)* Si tuviera que describir la perspectiva desde la que se ha escrito, diría que se trata del estudio de un tema histórico-jurídico referente al Derecho canónico, y realizado desde una óptica comparatista» (pág. 17).

Circa i risultati, la conclusione fondamentale di Martínez Torrón riguarda la possibilità che il diritto canonico odierno riscopra nella *common law* (nella capacità conservativa di un diritto giurisprudenziale) le ragioni del proprio secolare incontro-scontro con i poteri civili. La lettura dell'autore è particolarmente equilibrata: «*Es cierto que el deseo de modular la sociedad según el espíritu cristiano impulsó considerablemente la penetración del Derecho canónico en las estructuras jurídicas civiles de la Edad Media. Pero, junto a ello, sería ingenuo ignorar el afán de poder que movía la actuación de muchos eclesiásticos*» (pág. 199). Comunque l'ordinamento canonico, per quanto inquinato dalla debolezza di chi lo incarnò, non poté fare a meno di veicolare la propria profonda ambizione di coniugare diritto divino ed umano in una giustizia terrena visibile; fu questa vocazione che garantì, come nota ancora Bertolino (nella recensione citata, pág. 753), la «... *permanente operatività dei principi generali fondati sulla giustizia naturale e sull'equità canonica, che sarebbero meglio conservati in un diritto giurisprudenziale, quale quello anglo-americano, non compreso dal razionalismo delle codificazioni borghesi-illuministiche europee...*», così da perseguire «*l'ideale, che si è proposto in ogni tempo e su ogni territorio, della spiritualizzazione della società con cui sia entrato in contatto*». Secondo l'autore ciò avvenne ed avviene per opera di un principio, definito «osmosi degli ordinamenti giuridici», che si incarna attraverso uno strumento (lo studio teorico del diritto), un'occasione (la coesistenza di più ordinamenti) e una causa (variabili storiche: consuetudini, condizioni politico-costituzionali, ecc.). Donde un'implicita lezione per il legislatore della timida Europa crescente: il risultato dell'osmosi non è la cancellazione brutale delle identità ma il mutuo arricchimento dei sistemi che entrano in contatto. Questo riuscì ai *common lawyers*: la fondazione di un sistema nuovo ed originale frutto di «... *componentes heterogéneas: unos nativos y otros continentales*» (pág. 200), ovvero, secondo il motto di Holmes da cui l'autore trae ispirazione (*The life of law has not been logic, it has been experience*), prodotto non della logica ma della storia.

MARCO VENTURA

RUFFINI, FRANCESCO, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1992, Introduzione di Silvio Ferrari, 518 págs. (Es una reedición del *Corso di Diritto Ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, 1924).

Analizar un libro jurídico de Francesco Ruffini es tarea ardua porque todas y cada una de sus publicaciones constituyen una parte inconclusa de un meditado y sólido proyecto de Derecho eclesiástico integrado por el Derecho canónico y por el Derecho eclesiástico del Estado, en el que historia y dogma van íntimamente ligados y en el que se exalta la li-

bertad religiosa como derecho innato de la persona y principio necesario informador del Estado. Además, siendo Ruffini un espíritu profundamente liberal, el libro que comentamos es el más significativo de su producción escrita, el que mejor revela sus convicciones y sentimientos, como ha puesto de relieve Francisco Finocchiaro («Antiche e recenti prospettive di studio del Diritto ecclesiastico», en *Il Diritto Ecclesiastico*, parte 1.<sup>a</sup>, 1960, pág. 235), pues toda su existencia fue un coherente ejercicio de apasionado amor a la libertad, vivida, enseñada y practicada de modo generoso y hasta sacrificado.

Por otro lado, abunda la literatura sobre la vida y la obra de Ruffini, lo que contribuye a la comprensión de su producción científica y particularmente de sus estudios sobre libertad religiosa, a los que se contrae el presente comentario, literatura a la que habrá de hacerse frecuente referencia.

1. Nació Francesco Ruffini en Lessolo (Ivrea), el 10 de abril de 1863; estudió en la Universidad de Torino, en donde tuvo como maestros, entre otros, a Giuseppe Carle, Cesare Nani, Giampetro Chironi, doctorándose en Leyes en 1886. Había pasado la Facultad de Derecho por un período de esplendor en el que brillaron en sus respectivas cátedras Pasquale Stanislao Mancini, Francesco Ferrara, Antonio Scialoja, Amedeo Melgari y otros, que acudieron a la capital del Piamonte exiliados de otras regiones de Italia y especialmente del Mediodía; pero, con la formación del reino de Italia dicha Facultad fue abandonada y decayó, sobre todo por causa del sistema de agregación seguido para la elección de los profesores, si bien durante la formación universitaria de Ruffini empezaba a renovarse el profesorado, mediante el sistema de concurso, con los nombres insignes ya mencionados al principio, a los que cabe añadir los de Luigi Mattiolo, Emilio Brusa y Salvatore Cognetti de Martiis.

Acontecimiento importante de la biografía de Ruffini fue la precoz viudedad de su madre, modesta, inteligente, de innata nobleza de espíritu y profundamente religiosa, que — como el mismo Ruffini escribió— supo infundir en su hijo, si no su fe, sí el respeto a toda fe, la conciencia de que todos los problemas de la vida espiritual, por lejana que aparezca de nuestra forma mental, de nuestras costumbres y de nuestras convicciones la solución dada por otros, no deben ser tratados jamás con indiferencia y mucho menos con superficial desprecio, sino con la más profunda reverencia y casi con íntimo temblor.

También tuvieron decisiva influencia en su vida los años de perfeccionamiento en Alemania (1889-1890) con el profesor Emilio Friedberg en la Universidad de Leipzig. Doctorado en 1886 con una tesis bajo el título *L'actio spoli, studio storico-giuridico*, publicada en 1889, ese mismo año se decidió a seguir la carrera docente en la disciplina del Derecho eclesiástico del Estado. Hubo de pasar por la libre docencia de dicha asignatura en Turín, encargado en Pavía y profesor extraordinario en Génova. Su regreso a Turín lo consigue en 1899, cuando es llamado para suceder a Cesare Nani en la Cátedra de Historia del Derecho italiano, pues la de Derecho eclesiástico estaba cubierta por su primer maestro en esta disciplina, Giovanni Castellari. Quedó vacante en 1908 y Ruffini solicitó y obtuvo el traslado a dicha Cátedra, en la que permaneció hasta el año 1931, en que renunció a la cátedra para no prestar juramento de fidelidad al régimen fascista. Contaba sesenta y ocho años de edad y tres después fallecía en Turín, el 19 de marzo de 1934. Fue decano de la Facultad de Derecho y rector de la Universidad de Turín, senador del Reino, ministro de Instrucción pública, presidente de la Academia de Ciencias de Turín y desempeñó otros importantes cargos en organizaciones nacionales e internacionales. Atrajo y formó a numerosos discípulos, entre ellos Falco, Jemolo y Bertola.

2. La obra objeto de este comentario es una monografía sobre la libertad religiosa que hoy sigue incitando a la reflexión sobre esta cuestión y con otras conexas. De entrada el autor la presenta como el primer libro —único publicado— de un Curso de Derecho eclesiástico italiano que fue proyectada en tres libros: el segundo, bajo el título *L'autonomia de la Iglesia*, reagruparía tanto el llamado Derecho constitucional eclesiástico, como la doctrina de sus fuentes, o con más precisión, las que suelen denominarse fuentes de producción (fuentes en sentido material) y fuentes de conocimiento (fuentes en sentido for-

mal) del Derecho eclesiástico; y el tercero, con el título *La autarquía de los entes eclesiásticos*, abarcaría la vasta y compleja materia del llamado Derecho administrativo eclesiástico, que es el que guarda más estrecha conexión con el Derecho del Estado, según la concepción del autor, al considerarlo como «un derecho de personas jurídicas y más especialmente de instituciones» (*Corso*, pág. 67).

Este contenido y distribución sistemática de su estudio jurídico sobre la libertad religiosa enmarca la asignatura del Derecho eclesiástico en estas cuatro partes: relaciones entre Iglesia y Estado, Derecho constitucional, Fuentes y Derecho administrativo. El autor conjugaba en su texto el principio liberal con el de la pluralidad de ordenamientos y el de la personalidad jurídica de los entes públicos, en boga en su época, para construir el Derecho eclesiástico, aunque hoy se atiende más bien a principios específicos de esta parcela del Derecho y al realismo pragmático de un análisis de la problemática jurídica de las fuentes y de las instituciones concretas que se refieren al factor social religioso.

Ruffini advierte ya en las primeras páginas del libro que el Curso se denomina de *Derecho eclesiástico italiano* y no de *Derecho canónico*, ni tampoco de *Derecho eclesiástico* considerado en su generalidad. La exposición la centra, pues, solamente en el Derecho de derivación o de aplicación exclusivamente italiana, es decir, emanado del Estado italiano, y también de la Iglesia, pero sólo en cuanto afecta a Italia. Para esta selección se funda en que «una materia como la nuestra que es de las más vastas y ciertamente la más variada entre las jurídicas, que presenta los aspectos más diferentes (derecho histórico y derecho actual, derecho universal y derecho particular, derecho estatal y derecho extraestatal) parece que autoriza al docente para escoger con toda libertad cuanto le pareciese más adecuado para formar la cultura jurídica y política de un joven italiano en un determinado estadio de nuestra ciencia y en un determinado momento de nuestra vida nacional» (*Corso*, págs. 63-64).

Merece la pena detenerse en el criterio que delimita la enseñanza del Derecho eclesiástico al que es propio de una nación determinada, en lo cual doy toda la razón al ilustre maestro, pues las variaciones del Derecho positivo, de un país a otro, aconsejan familiarizar al alumno con su propio Ordenamiento y con los aparatos doctrinales y jurisprudenciales que ayudan a entender y aplicar el propio sistema. Hoy, no obstante, hay que atender también en el Derecho eclesiástico a algunas generalizaciones, que rebasan los límites del propio Derecho nacional, como en materia de fuentes, Derecho internacional, principios informadores y algunos institutos como las Confesiones, los entes religiosos, la asistencia religiosa y otros, muy extendidos. Por otro lado, debe atenderse también al Derecho y a la Legislación comparada en el estudio de estas generalizaciones e institutos, pues contribuye a la formación de doctrinas comunes que ayudan a la comprensión del sistema y de las instituciones.

En cuanto al criterio de selección por razón del carácter formativo de la asignatura, no hay que olvidar que Ruffini pensaba en la eficacia formativa del Derecho canónico y del eclesiástico propiamente dicho que se enseñaban a la juventud italiana en momentos de crisis del sistema liberal y de anuncio de movimientos totalitarios que, a su entender, justificaban intensificar la educación de los jóvenes universitarios en el Derecho de libertad en general y de la religiosa en particular. Considerando aquí solamente el Derecho eclesiástico del Estado, es evidente que constituye una rama del Derecho público que contribuye eficazmente a la formación de juristas, tanto por su aportación sistemática e histórica de Derecho positivo, cuanto por las relaciones interordinamentales que estudia y, sobre todo, por la función que le incumbe de enseñar a los jóvenes universitarios el modo jurídico de entender el hecho social religioso bajo el modelo de la libertad, lo que proporciona una base sólida para que social y políticamente el hecho religioso constituya un factor de libre desarrollo de la personalidad y de convivencia pacífica entre las diversas Confesiones y creencias.

3. El autor recoge en su libro toda aquella materia que se acostumbra a designar como historia y sistema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, pero desde la perspectiva de la libertad religiosa individual. La fascinación que sobre Ruffini ejerce la libertad religiosa del individuo le hace pasar a un segundo plano la valoración de la libertad reli-

giosa de las comunidades en las que aquéllos se integran, de tal manera que lo que le interesa en las relaciones entre la Iglesia y el Estado no es tanto la *libertas Ecclesiae*, como que tales relaciones respeten y garanticen, ante todo, la libertad de fe del ciudadano. Por otro lado, el examen de la libertad religiosa, tratada en el contexto de la historia de Occidente, se limita a las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, prescindiendo de otras Confesiones religiosas, porque —escribe— «la historia del Occidente cristiano está dominada, en todo su ya casi bimilenario desenvolvimiento, por la acción de estos dos máximos factores: el Estado y la Iglesia (...). Desde los más grandiosos acontecimientos de la política internacional hasta los más modestos aspectos de la vida local; desde las supremas corrientes espirituales del mundo hasta los más menudos actos de la existencia práctica de cada hombre, todo recibe la impronta de la autoridad de la Iglesia. Y también, por lo tanto del Derecho» (*Corso*, pág. 71). Ruffini es consciente, pues, del gran relieve de la Iglesia católica en la política, en la cultura, en el Derecho y en tantos otros sectores de los pueblos desarrollados bajo su influencia. Y de ahí que, como se verá después, module el principio de igualdad en materia religiosa, considerando no discriminatorias las diferencias de tratamiento entre ella y las demás confesiones religiosas. Por lo tanto, también éstas entran en su esquema programático del estudio sobre la libertad religiosa, sin que se le pueda achacar que distingue entre libertad de la Iglesia católica y tolerancia de las otras confesiones.

Es en estos aspectos metodológicos en los que se vislumbra un retorno a Ruffini, pues desde que Jemolo y otros combatieron el abstractismo jurídico, se mantiene una tendencia favorable a considerar el protagonismo de factores históricos y metajurídicos en la elaboración del Derecho eclesiástico, los cuales se estiman indispensables, no solamente en la investigación del Derecho eclesiástico, sino también en su docencia. Incluso tienen una influencia destacada, abierta o subyacente, en el Derecho eclesiástico las ideologías básicas: liberal, socialista y católica. Hoy domina sustancialmente una concepción liberal del Derecho eclesiástico, articulada en torno al derecho de libertad religiosa, con las importantes correcciones introducidas por la igualdad, de raíz ideológica socialista, y por la presencia de las concepciones católicas de autonomía propia de las confesiones y entidades religiosas y de una laicidad garante de estas autonomías y que no excluye la cooperación con el Estado. Por esta razón, la obra de Ruffini, incisivamente recayente sobre la libertad religiosa del individuo como derecho público subjetivo, está en el centro del moderno Derecho eclesiástico personalista, pues tanto la libertad religiosa colectiva, como la igualdad, laicidad y cooperación están al servicio del desarrollo de la persona humana y de su dignidad.

Otro aspecto metodológico cultivado por Ruffini deriva de su adscripción a la escuela histórica alemana en la que destacó con importantes obras sobre Derecho canónico y eclesiástico, abogando en varios escritos sobre esta dirección científica, de tal modo que el maestro turinés «será el vehículo por el que la Escuela histórica contribuyera a la formación de la moderna Escuela italiana de canonistas y eclesiasticistas» (De la Hera, *Introducción a la ciencia del Derecho canónico*, Madrid, 1967, pág. 92). Ruffini no se muestra de acuerdo con la separación, propuesta por Stutz, entre historia y sistema. Le parece que de esta manera se hace girar el obstáculo, en lugar de superarlo, persuadido como está de que historia y dogma no pueden separarse en un sistema jurídico perfecto (*Corso*, pág. 65). El libro, en su conjunto, está programado para un estudio de la libertad religiosa y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguiendo los caminos de la historia y del sistema. El autor pretende demostrar que la libertad religiosa es un derecho público subjetivo y para ello encuentra método adecuado y justificado, no distinguir y distribuir la materia por sistemas, como se hace por todos los tratadistas, sino por épocas: la de la intolerancia religiosa y la de la libertad religiosa (*Corso*, págs. 75 y ss.). Como historiador que fue y quiso ser Ruffini —escribe Solari, «La vita e l'opera di Francesco Ruffini», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XV, 1935, pág. 207—, no le atraía la historia como erudición, como reunión y crítica de los hechos y de las fuentes. El fue y quiso ser historiador de las ideas, de los estados y actitudes espirituales en cuanto éstas y aquéllos se traducían externamente en documentos, en doctrinas, en personalidades concretas.

Pero, no ha sido ésta la pauta seguida por la Ciencia del Derecho eclesiástico. Es verdad que muchos entre los cultivadores de nuestra materia escriben con frecuencia de historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; pero, como observa Silvio Ferrari (*Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano*, Milano, 1979, pág. 46), «conocimiento histórico y conocimiento jurídico aparecen (...) más yuxtapuestos que orgánicamente sintetizados tanto en la producción de conjunto como en las singulares obras de muchos eclesiasticistas, en las cuales parece haberse desarrollado una especie de “doble personalidad”, histórica (muchas veces caracterizada por finísima sensibilidad) y jurídica (orientada frecuentemente hacia un riguroso conceptualismo), sin que la coexistencia de estas dos “almas” impida en muchos casos recíprocos hermetismos y tacañerías». Las razones las sitúa el mismo autor en los orígenes de la moderna ciencia eclesiasticista, dominada por la obsesión de su autonomía científica, ampliamente contestada, que llevó a los eclesiasticistas a reafirmarse en las diferencias entre método jurídico y método histórico a fin de sostener la irreductibilidad del Derecho eclesiástico a la Historia del Derecho; por otro lado, el Derecho eclesiástico asume su moderna configuración científica a partir de un lento y fatigoso proceso de extirpación de factores jurídicos del conjunto de elementos políticos, históricos, teológicos y filosóficos que habían ensombrecido y deformado la obra de los cultivadores de la materia y de otros docentes publicísticos durante una amplia etapa del siglo XIX (*idem*, págs. 46 y ss.).

Creo, no obstante, que tales argumentos no apuntan a la raíz de la cuestión, pues tiene vuelos más generalizados tal como ha demostrado Alberto de la Hera (*Introducción...*, cit., págs. 93 y ss). De todos modos, asentada ya con perfiles propios la Ciencia del Derecho eclesiástico, debe superarse aquella concepción separatista y que se cultiven con mayor dedicación los trabajos históricos, nunca abandonados, sobre relaciones entre el Estado y sobre Derecho eclesiástico, lo cual respondería a la metodología propia de la investigación y del estudio de estas materias, a la vez que completaría y elevaría científicamente la Ciencia del Derecho eclesiástico al nivel que le corresponde en el cuadro de la Enciclopedia jurídica. En la línea de Ruffini estamos hoy en condiciones de afirmar que el método histórico ni deforma ni hace peligrar el Derecho eclesiástico, antes bien enriquece y, con frecuencia, explica las instituciones e interpreta las normas en su dinamismo evolutivo y, por consiguiente, en su proyección hacia el momento presente. Este sería el mensaje permanente que nos transmite la obra de Ruffini y, en particular, el libro que es objeto de estas notas que constituye un modelo a seguir en el tratamiento científico del Derecho eclesiástico.

4. La pasión de Ruffini por la libertad culmina en este libro, dedicado al estudio de la libertad religiosa en su dimensión jurídica laica. La califica como derecho público subjetivo, derecho del individuo y deber del Estado, pero derecho absoluto y positivo, no simplemente relativo y negativo. Rechaza, por consiguiente, considerarlo como situación jurídica y como derecho reflejo, conceptos apuntados por la iuspublicística de su tiempo como figuras jurídicas débiles y luego aprovechados por los regímenes totalitarios para debilitar derechos subjetivos mediante su degradación en aquellas figuras.

Ruffini combate esta agresión al Estado de Derecho y para ello erige la libertad individual en tema central de su pensamiento, dominante y no instrumentalizada al servicio de otros fines o intereses que no sean los del individuo. Para nuestro autor constituye un hecho decisivo en la historia política de los pueblos el momento en que los derechos de libertad, que «antes eran simples derechos objetivos —es decir, fundados sobre una ley preexistente que se invocaba ciertamente como vigente, pero sin negarse el posible cambio por obra de los órganos legislativos competentes—, se transforman en derechos subjetivos del hombre y del ciudadano: derechos connaturales y absolutos, intangibles e imprescriptibles que, en consecuencia, ningún legislador podrá jamás quitar ni limitar» (*Corso*, pág. 206). Pero, como resume Ferrari (*Introduzione* al *Corso*, págs. 26-27), también aquí Ruffini muestra su sentido de la moderación y del equilibrio, porque, no escapa a nuestro autor que, para sustraerse a aquella degradación de los derechos de los ciudadanos al rango de efectos reflejos, era demasiado fácil, por un lado, caer en la exaltación de un mítico dere-

cho de naturaleza, de un hipotético contrato social, de un supuesto derecho de libertad del individuo anterior y superior al Estado, del que deducir los derechos innatos de libertad del ciudadano, que el Estado no puede tocar; y, de otro lado, era cómodo recurrir a la doctrina de la publicística germánica y sostenida especialmente por Jellineck, según el cual los derechos públicos subjetivos resultarían simple e indirectamente de una pretendida autolimitación del Estado. Para salir de este *impasse* Ruffini retoma las tesis expuestas por Santi Romano, intuyendo que ellas valían no solamente para legitimar la existencia y la actividad de los grupos sociales organizados, sino que podían servir también para fundamentar de modo más riguroso la teoría de los derechos públicos subjetivos. Ello permite a Ruffini reafirmar el Derecho, ante todo, como posición, organización de un ente social y solamente en un segundo momento se tiene la norma como manifestación más tardía del Derecho, en cuyo momento es cuando puede decirse que el Estado es fuente del Derecho y el Estado surge ya limitado por el ordenamiento jurídico. Esta afirmación de Santi Romano posibilita a Ruffini concluir que «los derechos de libertad de los individuos tienen fundamento, no en una última y sucesiva autolimitación del Estado, sino en esta originaria, primordial y, consecuentemente, fatal limitación (...) del Estado, que es, por respeto al derecho de libertad de los ciudadanos, no una limitación voluntaria y adquirida, sino una limitación necesaria y congénita» (*Corso*, pág. 248).

Ruffini denuncia vigorosamente la involución del pensamiento liberal y en este punto ha sido un adalid de la libertad que ha llevado sus convicciones a los ámbitos de la política, del Derecho y de su testimonio personal, pero, como también ha anotado Ferrari (*Introduzione*, cit., pág. 29), a la hora de proponer soluciones para superar la crisis del Estado liberal se limita a abogar por ajustes técnicos (reforma del Senado, introducción de un Tribunal constitucional y otras medidas de garantía), como corresponde a la mentalidad liberal del ochocientos, y por ello «sería inútil buscar en sus escritos los ideales democráticos (...) o la sensibilidad social de otros estudiosos nacidos en los últimos decenios del siglo XIX» (Ferrari, *Introduzione*, cit., pág. 29).

5. El liberalismo iluminista de Ruffini desemboca en un estudio sobre la libertad religiosa que sienta las bases primarias del moderno Derecho eclesiástico combinando los métodos histórico y dogmático en el estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el marco de la libertad religiosa. La originalidad y la decisiva aportación de Ruffini fue la introducción de la libertad religiosa como estructura primaria de la Ciencia del Derecho eclesiástico. A Scaduto le preocupaba por encima de todo destacar el poder normativo del Estado para la regulación del fenómeno religioso. «El fulcro del nuevo Derecho eclesiástico —escribe Ferrari— venía, por consiguiente, centrado en la soberanía del Estado y en su poder de disciplinar unilateralmente (al margen, por lo tanto, de todo vínculo concordatario) las relaciones con la Iglesia católica y con las otras confesiones religiosas» (*Introduzione*, cit., pág. 33).

Ruffini parte en el *Corso* de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que dominan la historia del Occidente cristiano. «No tiene que maravillar, por lo tanto, que la regulación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, entre la potestad civil y la potestad eclesiástica haya constituido el problema central de toda la política y de toda la especulación publicística en la Edad media, y también uno de los problemas capitales de la Edad moderna y, se puede decir, que hasta de nuestros días. No es quizá exagerado afirmar que ella ha sido la cuestión política culminante en la historia de los pueblos hasta que ésta fue dominada por la cuestión social (*Corso*, pág. 71). A continuación delimita su cometido al enfrentarse con tan amplio tema, que no es otro —escribe— que asumir el punto de vista del jurista, así como el (...) del historiador y establece como criterio de valoración y consiguiente sistematización de la materia «aquella primordial y principal entre todas las libertades del hombre moderno que es la *libertad religiosa*» (*Corso*, pág. 72) y que la describe en estos conocidos términos: debe entenderse la libertad religiosa «no sólo en su sentido *positivo* sino también en el *negativo*. En efecto, la libertad religiosa es la facultad que corresponde al individuo de creer en aquello que más le agrada, o de no creer en nada si le agrada más. Por lo

que debe ser igualmente reconocido y protegido el derecho a la irreligión, a la aconfesionalidad, a la increencia y al ateísmo» (*Corso*, pág. 279).

También distinguió, con criterios propios, libertad de conciencia y libertad de culto, que se presentan —escribe— bajo dos aspectos o, si se prefiere, en dos sucesivos momentos, que deben ser bien diferenciados y definidos. La libertad religiosa, advierte Ruffini, únicamente cae en el campo del Derecho en cuanto da lugar a manifestaciones exteriores y, por lo tanto, jurídicamente relevantes, por lo que no es rigurosamente exacto designar la libertad religiosa con las expresiones libertad de conciencia o de creencia o de fe, en cuanto tales designaciones implican la idea de un hecho puramente interior; y, ciertamente «proclamar en una ley la libertad *natural* de conciencia sería, como agudamente se dijo, tan ridículo como proclamar la libertad de circulación de la sangre» (*Corso*, pág. 274). Esta libertad de conciencia no se puede referir al hecho puramente interior del íntimo sentimiento religioso o arreligioso e incluso antirreligioso, sino a su expresión exterior. Del mismo modo, la libertad de culto no se puede referir al denominado culto interno, o sea, a la íntima adoración sin palabras, ya que el acto de obequio que se tributa a un ser superior si es puramente interno se confunde con la libertad de conciencia.

Tanto la libertad de conciencia, como la de culto, responden a una profunda e inmanente necesidad de estas relaciones, de manera que el primer acto de libertad religiosa que conoció nuestro mundo occidental, el Edicto de Milán del año 313, concedía precisamente a los cristianos dos potestades o facultades bien diferenciadas: «1.º Sequendi religionem quam quisque vult; 2.º Colendi religionem suam». Es decir, libertad de conciencia y libertad de culto, cuyos dos criterios de diferenciación simplifica Ruffini en estos términos: «La libertad de conciencia es la libertad religiosa individual, la libertad de culto es la libertad religiosa colectiva (o bien, la libertad de conciencia de las asociaciones, como decía Vinet) (...). La libertad de conciencia se refiere a la libre manifestación de la religión; la libertad de culto se refiere, por el contrario, a su libre ejercicio» (*Corso*, pág. 280). Y al contrastar estos criterios advierte que, de hecho, la profesión de fe de una colectividad no puede ciertamente, en cuanto acto colectivo, calificarse como acto de culto; inversamente, la participación en una función de culto, o también el acto de culto aislado de un creyente, ha de incluirse en un cierto aspecto entre las manifestaciones de su fe, pero puede calificarse más exactamente como ejercicio de su fe.

Al examinar el Derecho positivo italiano clasifica las garantías de la libertad de conciencia en negativas, indirectas y positivas-directas, las primeras que se dirigen a eliminar toda pena, toda incapacidad o toda desigualdad de derecho por motivos de religión; las segundas establecen las relaciones entre el Estado y los ciudadanos de tal modo que la vida de éstos pueda discurrir desde la cuna hasta la tumba sin que por parte del Estado les venga ningún obstáculo ni ningún estímulo de carácter religioso. Es decir, el Estado debe transformarse de *confesional* en *aconfesional*, lo que no significa *anticonfesional*. Las garantías directas y positivas son de dos especies: la enunciación del principio de libertad religiosa, tanto de conciencia como de culto, y disposiciones penales particulares para defensa de la libertad religiosa (*Corso*, págs. 279-287).

Por lo que se refiere a las garantías de la libertad de culto, se tutela el libre ejercicio de cualquier convicción religiosa, no importa que sea positiva o negativa, una vez asegurada al ciudadano la libre manifestación (libertad de conciencia) (*Corso*, págs. 289-295).

En esta línea del Derecho positivo se manifiestan en concreto las avanzadas ideas liberales de Ruffini sobre el derecho a la irreligión, a la aconfesionalidad, a la increencia y al agnosticismo; su oposición a que se tipifiquen delitos contra la religión y a que se sancione penalmente la blasfemia; el derecho de cada ciudadano a no ser obligado a contribuir a los gastos de un culto diverso del suyo; la eliminación de la fórmula del juramento; la aconfesionalidad de la enseñanza impartida en los centros públicos; el derecho de los esposos a escoger si celebran primero el matrimonio religioso o el civil (*Corso*, págs. 279-286). Son orientaciones eclesiasticistas que hoy siguen en veta polémica y que, en su tiempo, pretendían salvar la libertad religiosa mostrando sus extremas manifestaciones frente a la reconfe-

sionalización del Estado italiano. Se da la paradoja de que, cuando Ruffini se decide a acometer la nueva vía de la libertad religiosa como derecho público subjetivo, era muy exiguo el espacio que dejaba para ello el Derecho positivo italiano, orientado durante las dos décadas del fascismo hacia una concepción fundada sobre la relación entre ordenamientos jurídicos, estatal y eclesiásticos, que cristalizó en los Acuerdos lateranenses de 1929. Con la caída del fascismo era previsible, como apunta Ferrari (*Ideología*, cit., págs. 91 y ss.), que los valores de libertad, que Ruffini quería poner como fundamento de la obra interpretativa de la doctrina eclesiasticista, volvieran a polarizar la atención de los estudiosos; pero, salvo la excepción de Scavo Lombardo y algún otro autor, dominó la continuidad de las direcciones metodológicas formalistas maduradas durante el fascismo y hasta llegaron a convivir dos sistemas normativos sustancialmente en conflicto, que se manifestó en la íntegra conservación, en régimen constitucional, de la normativa elaborada durante aquel período y el nuevo régimen de libertad religiosa.

6. Alude Ruffini al principio de igualdad jurídica de las Confesiones religiosas y escribe con singular acierto y fortuna: «Una perfecta igualdad de tratamiento jurídico presupone necesariamente una igualdad en las condiciones prácticas (...), la cual se puede admitir que, hasta un cierto límite, exista en los Estados Unidos de América (...). Pero hablar de igualdad o aún solamente de equivalencia es simplemente ridículo respecto a los países del Continente europeo en que todas las confesiones acatólicas no llegan a reunir sino pocos millares de adeptos, y aun disgregados y dispersos, frente a los compactos millones de seguidores de la Iglesia católica. En tales condiciones, querer establecer una perfecta paridad o igualdad de tratamiento jurídico vendría necesariamente a significar que el Estado debería, en homenaje a puras abstracciones o teorías, desconocer la concreta realidad de los hechos, lo que no se concede al Estado, en vista de que su vida y su acción se desenvuelven exclusivamene en el mundo de la realidad».

«Después de todo, una absoluta igualdad de tratamiento, frente a una desemejanza tan monstruosa de condiciones concretas, vendría a significar, no ya una obra de justicia práctica, sino simplemente de justicia abstracta. Y hay que dudar firmemente que fuera obra de justicia verdadera. Ya que a aquel principio de justicia absoluta y abstracta, tan solemnemente invocado en favor de una igualdad a toda costa, se podría contraponer siempre y victoriosamente este otro principio de justicia práctica y concreta: Que tratar, como decía el viejo Ahrens, de modo igual relaciones jurídicas desiguales es tan injusto como tratar de modo desigual relaciones jurídicas iguales. Y se podría añadir que hay una paridad en sentido falso, que es la de la igualdad absoluta, abstracta, matemática, y una paridad en sentido justo, que es la de la igualdad relativa, concreta, jurídica; ya que, como escribió justamente Kahl, el verdadero principio de paridad no clama dar a cada uno lo mismo, sino a cada uno lo suyo» (*Corso*, pág. 502).

Ruffini parte del supuesto de las diferencias entre las diversas Confesiones religiosas para elaborar su noción del principio de igualdad jurídica, porque es ahí donde se aprecian ostensiblemente las diferencias que justifican las correcciones a la igualdad como principio de carácter absoluto y abstracto, con plena aplicación de las ideas de Ahren y Kahl, que recoge en los párrafos transcritos, y que actualmente asumen, a través de la cita de Ruffini, casi todos los manuales de Derecho eclesiástico. Esta posición, referida a las diferencias entre la Iglesia católica y otras Confesiones religiosas establecidas en Italia, adoptada en una época de reconfesionalización, desató críticas contrarias que entendían que así se favorecía este proceso en favor de la Iglesia católica con grave detrimento y discriminación para las Confesiones minoritarias, críticas infundadas y que revelan desconocimiento del pensamiento de Ruffini, asentado en la defensa de la libertad religiosa ciertamente, pero con el pragmatismo que le dictaba su conocimiento de la historia y de la realidad social italiana en la que tan acusada era la implantación e influencia de la Iglesia católica. Nada más lejano del pensamiento ruffiniano que acusarle de promotor de la confesionalidad católica con mera tolerancia de otras confesiones, pues, como escribe Fedele «era completamente extraño a la mente de Ruffini que la idea de libertad religiosa fuera conciliable con la con-

fesionalidad auténtica, católica; tan es así que, aun afirmando que, a la luz de un criterio meramente cuantitativo, no puede darse a la Iglesia el mismo tratamiento que se da a las otras Confesiones religiosas, afirmaba también que donde, como en el tema de la tutela penal de la libertad religiosa, está en juego la libertad, ésta postula el mismo tratamiento para la una y para las otras, rechazándose así el concepto de confesionalidad pura, efectiva y auténtica propia de la Iglesia católica» («Attualità di Francesco Ruffini», en *Individui, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*, Atti del Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico, Siena, 30 novembre-2 dicembre 1972, Milano, 1973, págs. 312-313).

En coherencia con sus líneas temáticas, nuestro autor muestra su preferencia por la acción soberana unilateral del Estado para regular el régimen jurídico eclesiástico para cada confesión religiosa en términos que no contradigan la libertad religiosa (*Corso*, págs. 495 y ss.), mostrando así su rechazo al sistema pacticio que los Estados «estiman una derogación demasiado grave de su soberanía para regular relaciones jurídicas internas, aunque sean de carácter eclesiástico, no ya con la más absoluta independencia y autonomía, sino con base en acuerdos con una potestad extranjera (...). Lo que no quita que puedan regular las relaciones eclesiásticas autónomamente, pero con la más plena deferencia a los intereses de la Iglesia y al sentimiento religioso de los pueblos» (*Corso*, pág. 145). Es una idea que reaparece en la doctrina actual aunque con unos fundamentos más aquilutados orientados a garantizar, no solamente la igualdad formal, sino también una mínima igualdad material entre las Confesiones religiosas y, por consiguiente, entre los miembros de unas y otras; por otro lado, con este sistema de unilateralidad normativa se contaría con un instrumento más eficaz para preservar a la sociedad frente al resurgimiento de neoconfesionalismos por vía de acuerdos. Son ideas, no compartidas por todos los autores, pero que alimentan corrientes estatistas que no puede asegurarse que garantizan mejor los intereses religiosos de los ciudadanos y de las comunidades que el difundido sistema dualista, como el español, de acuerdos con la Iglesia y demás Confesiones religiosas en coordinación con la ley de libertad religiosa.

7. El maestro piemontés pagó con silencios e ingratitudes su amor a la libertad, de tal manera que se ha podido afirmar que «el proyecto de Ruffini —reconstruir íntegramente la disciplina del Derecho eclesiástico a partir de la libertad religiosa individual— tuvo escasísimo éxito» (Ferrari, *Introduzione*, cit., pág. 44) y mayor perplejidad suscita la escasa atención que fue dedicada por la doctrina eclesiasticista a las propuestas de Ruffini después del término de la segunda guerra mundial y que se achaca a la lentitud con que la doctrina fue superando los encasillamientos culturales del fascismo y la línea formalista y abstracta del eclesiasticismo, hasta que comienzan a saltarse estas barreras con objetivos precisos del Derecho eclesiástico, como «la tutela del sentimiento religioso» o «el interés del Estado en que se satisfagan las necesidades religiosas de los ciudadanos», o la amplísima del Derecho eclesiástico como *legislatio libertatis*, que convergen con las líneas maestras del *Corso* ruffiniano y ponen de actualidad algunas ideas que hoy han entrado a formar parte de los temas básicos de la Disciplina.

Como ha escrito Silvio Ferrari (*Ideologia*, cit., pág. 117), el *Corso* no encontró aceptación en su tiempo porque destilaba una finalidad «política» que chocaba contra el dogma de la neutralidad de la ciencia y contra las ascendentes tendencias formalísticas de los juristas; porque reproponía una metodología que no quería distinguir entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico, entre historia y sistema, frente a dominantes criterios opuestos; y, en fin, porque una interpretación del Derecho eclesiástico fundada sobre la noción de libertad religiosa como derecho público subjetivo no podía encontrar simpatía ni entre los defensores de las concepciones estatísticas, que devaluaban el significado de los derechos individuales, ni de los católicos, que no estaban dispuestos a reconocer que la libertad religiosa pudiera derivar de un acto normativo unilateral del Estado. Así que se frustró una línea de desarrollo de la Ciencia del Derecho eclesiástico fundada en la hipótesis de tutelar la libertad religiosa individual.

La vuelta a Ruffini tiene lugar cuando se supera la inercia de los planteamientos ecle-

siasticistas propios de los regímenes totalitarios y se erige la libertad religiosa en línea inspiradora de la elaboración del Derecho eclesiástico, de modo que hoy perduran las ideas rufinianas de libertad, de autonomía de la Iglesia y de las demás Confesiones religiosas y de relevancia de las entidades y de las instituciones religiosas reconocidas por el Estado.

Por lo demás, no cabe desconocer las lagunas que hoy se aprecian en la grandiosa obra de Ruffini, pero que no empañan su visión y sus valiosas aportaciones en el ámbito de la libertad religiosa en una época que no era propicia a su valoración y desarrollo práctico, ni tampoco los estudios eclesiasticistas habían alcanzado los ámbitos de libertad, los contenidos y las precisiones críticas de los últimos tiempos.

En concreto, se le achaca, por un lado, que su pasión por la libertad individual hubiera oscurecido en su obra considerar la función que las sociedades intermedias desempeñan en la garantía y ejercicio de la libertad religiosa individual cuando también ellas participan de la libertad religiosa; y, por otro, que predomina en su construcción el aspecto negativo de la libertad religiosa, con descuido de los aspectos positivos y promocionales, así como del garantismo de la libertad de formación de las conciencias. Pero, ni son aceptables todas las directrices propuestas últimamente como objetivos del Derecho eclesiástico, ni la obra de Ruffini hay que valorarla fuera de su tiempo, sino en su circunstancia política, social y científica. Bajo estas coordenadas realizó la aportación precisa que requería la defensa de la libertad religiosa, fortaleciendo su dimensión jurídica con la tipificación como derecho público subjetivo y defendiendo la libertad individual, frente a las pretensiones totalitarias que acechaban el ejercicio de las libertades colectivas. Por lo demás, es una labor magistral la fundamentación histórica y actual de la libertad religiosa encuadrada en el ámbito de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, que son métodos que no deben caer en el olvido, no solamente por la solidez argumental que procuran, sino también y, sobre todo, porque, tanto la historia de las relaciones Iglesia y Estado como las actuales entre Estado y Confesiones religiosas siguen siendo relevantes y constituyen el marco propio para el tratamiento de la libertad religiosa.

El libro de Ruffini es una obra monumental que, además, revela la grandeza humana y científica de su autor, que en ella puso todo su empeño para salvar la libertad en una sociedad que se desmoronaba políticamente por causa de la crisis profunda del liberalismo que produjo el alumbramiento de regímenes autoritarios poco respetuosos con las libertades públicas. Para realizar esta importante tarea acumuló Ruffini argumentos históricos y jurídicos con gran lucidez y poder de convicción para su tiempo y que, en buena parte, siguen teniendo actualidad, como apunta Mario Tedeschi («Il contributo di Francesco Ruffini alla nova scienza del Diritto ecclesiastico», en *Il Diritto Ecclesiastico*, 1.ª parte, 1993-2, págs. 332-333), ya sobre los límites que la libertad individual encuentra en la igual libertad de los otros, ya sobre el carácter positivo y no sólo negativo de la libertad, sobre las diferencias entre tolerancia y libertad, así como sobre la definición de la libertad de conciencia como «facultad del individuo de creer en lo que más le agrada, o de no creer en nada si más le place». También sigue acogiéndose el criterio de proporcionalidad como definidor del principio de igualdad, que no es dar a todos lo mismo sino a cada uno lo suyo.

Sus discípulos y colegas expresaron también con sentidas palabras la profunda dimensión humana del maestro Ruffini. Mario Falco escribió sentidamente: «Solamente quien ha tenido el privilegio de vivir años próximo a él y de estar junto a él en los momentos más graves y en las horas más dolorosas de su existencia, puede testimoniar qué hombre fue por la bondad indulgente, la fortaleza en la adversidad, el rígido sentimiento del deber, la inflexible rectitud, la resolución de la acción, la concepción virilmente optimista de la vida, la fusión armoniosa de las más variadas cualidades del espíritu» («Francesco Ruffini», en *Rivista di Diritto Privato*, 1.ª parte, 1934, pág. 205); Arturo Carlo Jemolo lo ensalzaba con estas palabras: «Ruffini fue, y como tal es aquí recordado, maestro grandísimo de Derecho eclesiástico; maestro que, en su índole equilibrada, en su pensamiento capaz de dominar amplios panoramas, de seguir sin desviarse jamás las relaciones que interceden entre pensamiento político y conceptos jurídicos, entre tradición y derecho, entre derecho

que muere y derecho que se forma, entre derecho escrito y derecho vivido, entre la voluntad del legislador y la norma, que surgida de ella, se destaca y tiene una evolución propia y una propia vida» («Francesco Ruffini, 1863-1934», en *Archivio Giuridico Filippo Serafini*, CXII, IV serie, XXVIII, fasc. 1.º, pág. 111); y Arnaldo Bertola honró a su maestro con esta frase lapidaria: «Sirvió siempre a la patria con su obra, con su ejemplo, con el sacrificio de sí mismo» («La vita e l'opera di Francesco Ruffini, Discorso per l'inaugurazione dell'Anno Accademico dell'Università di Torino, tenuto il 5 novembre 1946», publicado en *Annuario dell'Università di Torino*, 1946-47, págs. 19-49; y en Bertola, *Scritti minori*, vol. III, pág. 158).

MARIANO LÓPEZ ALARCÓN

VV.AA., *Problems and Conflicts between Law and Morality in a Free Society*, Ed. J. Wood and D. Davis, The Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, Waco, Texas, U.S.A., 1994, 280 págs.

Esta obra colectiva es la monografía más reciente editada por el Instituto Dawson de Relaciones Iglesia-Estado de la Universidad texana de Baylor, que forma parte de una numerosa colección que edita el propio Instituto a cargo de su director, James Wood, recientemente jubilado en 1995, y del co-director, actual director en funciones, Derek Davis. Y específicamente es la tercera entrega de una trilogía iniciada en 1991 con la publicación de *The Role of Religion in the Making of Public Policy*, y continuada en 1993 al publicar *The Role of Government in Monitoring and Regulating Religion in Public Life*.

Cada una de estas obras colectivas, incluida la presente, es el resultado de los Simposios celebrados en la Universidad Baylor y organizados por el Instituto de Relaciones Iglesia-Estado Dawson. El último de ellos, y cuyo fruto es esta obra, se celebró el 5 y 6 de abril de 1993.

Está compuesta de nueve artículos de destacados juristas, sociólogos y teólogos estadounidenses que —tal como exponen los editores de la obra— exploran los distintos aspectos legales, políticos, filosóficos y religiosos en el ámbito de la sociedad contemporánea norteamericana, poniendo de manifiesto el inevitable conflicto entre ley y moralidad.

Los tres primeros artículos son ensayos doctrinales globales sobre esta temática. Los seis restantes plantean cuestiones puntuales relativas a los conflictos entre ley y moralidad (así pornografía, matrimonio, vida familiar, eutanasia, aborto o acoso sexual) dentro del marco interpretativo de la Constitución americana.

El contenido de artículos, según sus respectivos títulos, es el siguiente:

- «Religión, Moralidad y Derecho» (págs. 1-28). Elaborado por James E. Wood.
- «La moralidad como fuente perenne de interdeterminación en la vida de la Ley» (págs. 29-54). Realizado por Calvin Woodard.
- «La idea de los derechos humanos: ¿Es la idea de los derechos humanos ineliminablemente religiosa?» (págs. 55-116). De Michael Perry.
- «El dilema sobre la regulación de la pornografía» (págs. 117-147). De Dolf Zillmann.
- «Notas sobre la marginalización del matrimonio en América» (págs. 149-164). De William Vaqn Alstyne.
- «Compasión: la virtud liberal» (págs. 165-188). De Rosemarie Tong.
- «¿Hay un derecho a la vida al final de la vida?» (págs. 189-214). De Kathleen Boozang.
- «Conservando la integridad moral de la Constitución: un examen de construcción y otras teorías hermenéuticas» (págs. 215-242). De Derek Davis.
- «Compasión que mata» (págs. 243-260). De Stanley Hauerwas.