

exagerado la importancia del papel del Estado, de la policía, de la prisión, de la casa de trabajo y del manicomio". En aquel trabajo de Ignatieff, de 1981, éste resaltaba así los "peligros de reduccionismo social en semejantes explicaciones". El profesor canadiense, docente en Harvard, señalaba cómo "los reformadores institucionales no justificaron su programa como una respuesta a la exigencia de disciplinar a los trabajadores, advertida por los dadores del trabajo. Además, las ideas de los reformadores son anteriores a la crisis de la disciplina de los trabajadores".

"A Protestant Purgatory", de Laurie Throness, cumple así una no desdeñable labor: indicar, desde los documentos originarios, desde las palabras de los propios protagonistas, uno de los pilares ideológicos de mayor peso en el surgimiento de las penitenciarías. Como bien señala el autor, no se trata de la única motivación, pero sí se hacía necesario tal rescate; y, por ello, es muy bienvenido su realce y ordenada cronología.

ENRIQUE SANZ DELGADO

TORRES GUTIÉRREZ, A., *El derecho de libertad religiosa en Portugal*, Dykinson, Madrid, 2010, 530 pp.

El libro que nos ocupa es una monografía sobre el derecho de libertad religiosa tal y como se reconoce y regula en el actual Ordenamiento jurídico de Portugal. Ahora bien, en cuanto que abarca, con bastante exhaustividad, todos los aspectos relevantes de la libertad religiosa en una sociedad, casi podría afirmarse su carácter de manual para el estudio del derecho eclesiástico portugués. En verdad no omite ninguna de las partes que un buen manual de una asignatura como ésta debe contener: una amplia introducción histórica, una parte general y una parte especial de la disciplina. Pero el libro no parece tener como destinatario al universitario portugués sino, fundamentalmente, al eclesiasticista español. Acreecencia, por otro lado, su valor el que contiene oportunas referencias y comparaciones con el derecho español y también con el italiano, por lo cual podría quedar inscrito entre los estudios que no sólo cultivan el derecho extranjero sino también entre los de propiamente derecho comparado.

Editado por la prestigiosa editorial Dykinson, el libro forma parte de la colección "Conciencia y Derecho", dirigida por el Prof. Llamazares Fernández, y está promovido por la Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas Fernando de los Ríos, del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, de la Universidad Carlos III de Madrid. Abarca un total de 530 páginas con un tipo de letra más bien pequeño y de no muy amplios márgenes, lo cual da cuenta de su extenso contenido, si bien en algunos momentos se hubiera agradecido un reparto más ligero de las letras en el espacio para facilitar la lectura, aún a costa de dividir el libro en dos volúmenes o de hacer las páginas más grandes o su número algo más amplio.

Por lo que respecta a su sistemática, el autor hace preceder el cuerpo del libro de una breve e interesante introducción de cuatro páginas (pp. 5-8). Seguidamente se suceden doce capítulos que, si bien no están unidos en distintas partes, se podrían agrupar conforme a su contenido, de manera que los cinco primeros se corresponderían con una parte más general y los siete últimos se corresponderían con un derecho eclesiástico especial. Los cuatro capítulos que inician el libro constituyen una amplia introducción de historia eclesiástica portuguesa (cap. I: "Las relaciones Iglesia-Estado en Portugal desde la Edad Media hasta la *Restauración*", pp. 8-32; cap. II: "Las relaciones Iglesia-Estado en los siglos XVIII y XIX", pp. 33-82; cap. III: "La proclamación de la I República y la Ley de Separación de 20 de abril de 1911", pp. 83-143 y cap. IV: "El

Estado Novo", pp. 145-204). El quinto capítulo, y último de lo que sería la parte general del derecho eclesiástico portugués, supone fundamentalmente la descripción de sus fuentes básicas y principios informadores (cap. V: "El nuevo modelo de relaciones Estado-Confesiones religiosas tras la Revolución de abril de 1974", pp. 205-270). Los siete últimos capítulos, como se ha hecho referencia, exponen las distintas cuestiones puntuales en las que se diversifica el contenido del derecho eclesiástico portugués actual, y lo hacen, para cada una de dichas cuestiones, tras una pequeña e ilustrativa introducción en la que se da cuenta de su regulación histórica, lo que hace que se pueda entender mejor su tratamiento actual (cap. VI: "Contenido básico del derecho de libertad religiosa y reconocimiento estatal de las confesiones religiosas", pp. 271-305; cap. VII: "Derecho a la educación", pp. 307-337; cap. VIII: "Objeciones de conciencia", pp. 339-362; cap. IX: "Asistencia religiosa en centros públicos y derecho de acceso a los medios de comunicación", pp. 363-394; cap. X: "El sistema matrimonial", pp. 395-447; cap. XI: "Régimen patrimonial y financiero de las confesiones religiosas", pp. 449-484 y cap. XII: "Tutela penal de la libertad de conciencia y de los sentimientos religiosos", pp. 485-496). Tras el cuerpo del libro, constituido por estos doce capítulos, se incluye un elenco bibliográfico (pp. 497-520) y, finalmente, el índice (pp. 521-530).

Como se ha dicho, el libro estudia la evolución del régimen jurídico del derecho de libertad religiosa en Portugal hasta llegar a la regulación vigente, que también estudia con detenimiento. En relación a la exposición — más bien exposiciones, pues ya se ha hecho mención de que en la parte más especial las hace de cada institución en particular — que el autor realiza de los precedentes históricos del derecho eclesiástico portugués, se pueden hacer una serie de observaciones. Lo primero que hay que señalar es la utilidad de dichas exposiciones. Especialmente es de alabar la conseguida síntesis histórica de la historia de Portugal en los cuatro primeros capítulos, que tienen debidamente en cuenta los conflictos jurídicos planteados por sus territorios coloniales. Esta historia está relatada, claro está, en relación con el factor religioso, pero, a fin de cuentas, es historia de Portugal. Ilustra bastante al lector español, que seguramente no conoce con la debida profundidad la historia del país vecino, historia que, por otro lado, guarda un paralelismo con la historia de España, como señala el propio autor (p. 5). Además, contiene una exposición global, sintética, con una redacción que hace fácil y agradable su lectura y, lo que es más importante aún, se trasluce un afán de imparcialidad que da al texto un tono equilibrado. Eso no significa que no contenga, al hilo del relato, juicios de valor, pero, en general, cuando los hace, los hace de modo que se nota que se trata de un juicio personal, distinto al relato del hecho. Esos juicios pueden entenderse más o menos acertados, incluso más o menos oportunos en ocasiones, pero no desdican de la seriedad con la que se asume la investigación. Da la sensación de que el autor es perfectamente consciente de que la realidad no muestra sólo un lado, sino que es tantas veces poliédrica, de manera que hay que tener una actitud abierta y modesta para entrar a enjuiciar un tiempo pasado, más aún si es una materia, como la que nos ocupa, en la que fácilmente el estudioso se puede dejar llevar por ideas o conceptos preconcebidos.

Con respecto a las denominaciones que utiliza el autor a la hora de referirse a esta síntesis histórica hay que señalar que, para no repetirse, éstas son variadas: historia de las relaciones Iglesia-Estado, historia eclesiástica portuguesa, etc. Lo que llama un poco más la atención es que en más de una ocasión se refiere a dicha historia llamándola evolución histórica de la libertad de conciencia (por ejemplo, p. 37). Por una parte, cabe preguntarse a qué concepto de libertad de conciencia se está refiriendo el autor, es

decir, si este concepto entraña a la postre un relativismo ético o no. Al respecto resulta interesante el comentario que bastante más adelante hace el autor en nota a pie de página sobre lo que parece ser su idea acerca de la conciencia (p. 216). Atina, en mi opinión, cuando dice que es la expresión más elevada de la dignidad humana, del hombre en cuanto persona. También cuando afirma de la persona humana —del hombre en cuanto persona, en sus palabras— que está dotada de razón, unicidad e irrepitibilidad. Quizás suscite más reserva la otra de las afirmaciones vertidas, según la cual, todos los ordenamientos jurídicos que reconocen la dignidad de la persona contemplan también la atribución del derecho a la libertad de conciencia. La reserva no viene por lo incuestionable de la aseveración, sino por que puede llegar a estar vacía de contenido si no se llega a un conocimiento adecuado de la persona humana, y, así, del fundamento de su dignidad, y de las consecuencias de dicha dignidad. El autor, aunque no señala el fundamento de esa dignidad, a mi parecer muestra la pista que conduce a su conocimiento cuando se refiere al carácter racional, único e irrepitible de la persona. Habría que añadir, por lo que respecta al ordenamiento jurídico del que se trate, que también depende la veracidad del contenido de dicho reconocimiento de la decisión política de poner medios —políticos y jurídicos— para limitar su poder a los límites razonables que se deduzcan precisamente de las exigencias de tal dignidad. Pueden parecer éstas unas observaciones innecesarias, pero me parece que se ha comprobado demasiadas veces a lo largo de la historia —situémonos, sin más en el pasado siglo—, y se sigue haciendo, que pocos ordenamientos jurídicos niegan directamente la dignidad del ser humano, incluyendo, incluso, el reconocimiento de la libertad de conciencia o de la libertad religiosa, pero que en ocasiones se interpretan una y otras de forma que se les viene a vaciar de contenido.

Por otra parte, si bien referirse a la historia eclesiástica de un país como evolución histórica de la libertad de conciencia pueda resultar una idea innovadora y útil en cierto sentido, es, a su vez, una idea que entraña cierto peligro de anacronismo. De hecho, parece que en ocasiones el autor no sortea del todo el mencionado peligro. Así, por ejemplo, cuando, citando a otro autor, afirma que el constitucionalismo liberal —se refiere a las Constituciones de 1822, 1826 y 1838— tuvo que renunciar a las ideas de neutralidad e igualdad religiosa con el fin de aplacar las iras de las fuerzas político-religiosas conservadoras predominantes en la época (p. 51). En ese sentido hay que hacer notar que el Estado liberal, pese a sus teóricas pretensiones de separación con respecto a la Iglesia, no deja de ser un Estado fuertemente jurisdiccionalista, siendo lo más probable que buscase conseguir el poder o la influencia de que gozaba la Iglesia, más que una igualdad religiosa entre las distintas confesiones o, directamente, una actitud estatal neutral.

Otro ejemplo de que el autor no consigue sustraerse del todo de ese peligro de cierto anacronismo se puede ver en la crítica que hace a la institución concordataria. Una cuestión es la opinión del autor sobre los concordatos, así como sobre los Acuerdos de cooperación con confesiones minoritarias, como fuentes del derecho eclesiástico, cuestión que se abordará más adelante. Distinta es la crítica que en un momento dado el autor hace de la decisión del legislador portugués de acudir a la técnica bilateral para pactar con la Santa Sede el estatuto jurídico de la Iglesia católica en 2004, y que merece algún comentario (pp. 239-240). Si no los interpreto mal, de esos párrafos parece deducirse que la tesis del autor al respecto es que el recurso a la técnica concordataria, y, por tanto, a la técnica del derecho internacional, equivale a consolidar antiguos privilegios de la Iglesia católica, lo que no encuentra justificación ni en un imperativo cons-

titucional de derecho interno, ni tampoco en el propio ordenamiento jurídico internacional. Hace referencia, además, a que el uso de la técnica concordataria suele venir acompañado de una actitud acrítica por parte de la doctrina. Ahora bien, por lo que respecta a la actitud acrítica puede ciertamente haberla, pero también puede ser que la doctrina no enfoque esta cuestión como la enfoca el autor: en términos de consolidación de privilegios antiguos y sí como aceptación de hecho, que es la consideración de que la comunidad internacional reconoce como sujeto de derecho internacional a la Santa Sede, en cuanto representación de la Iglesia católica. En ese caso bien puede entenderse que, después de analizado críticamente, la doctrina no haya observado dificultades de fondo para su uso conforme a la tradición, dentro de los esquemas de poder y de soberanía utilizados en la actualidad. Por otro lado, señala el autor que el actual es un momento en que la secularización de la sociedad parece retirar el apoyo a la idea de soberanía de derecho divino de la Iglesia y en el que la pérdida de los Estados pontificios ha supuesto un duro golpe a las pretensiones eclesiásticas de soberanía política. A esto habría que señalar, sin embargo, que dudosamente en los siglos XX y XXI, y mucho más claramente después del Concilio Vaticano II, la Santa Sede haya hecho uso de la técnica concordataria fundamentándose en postulados propios del trasnochado derecho eclesiástico público externo, que sí se apoyaba en su origen divino. Estos postulados pueden tener mayor o menor virtualidad en la actualidad en un ámbito puramente intraeclesial, pero no son, desde luego, los manejados en las relaciones de la Iglesia con los Estados en la actualidad.

Respecto a la pérdida de los Estados pontificios entendida como duro golpe a las pretensiones de soberanía política de la Iglesia parece más bien una mención un tanto extemporánea: la pérdida tiene lugar en 1870 y su recuperación en el Estado-Ciudad del Vaticano en 1929. Esta recuperación es ciertamente algo más que representativa por cuanto, aún siendo minúsculo, supone un territorio que queda exento de la soberanía italiana. Como se ha puesto frecuentemente de relieve, la actividad internacional de la Santa Sede entre esas dos fechas no se vio frenada ni limitada, lo que prueba que las facultades del Romano Pontífice como representante de un sujeto de derecho internacional no dependían de la realidad de un territorio más o menos amplio con soberanía temporal. Por lo demás, al margen del innegable carácter de monarcas seculares que ostentaban los romanos pontífices en la Edad Media y en la Edad Moderna, ese carácter entró en clara crisis con el planteamiento del liberalismo político y su nueva praxis jurisdiccionalista. Lo que se puede pensar es que, ciertamente, durante bastantes siglos convivieron dos fines que justificaban en teoría la existencia de los Estados pontificios: la pretensión de soberanía política y una necesidad de independencia real de la Iglesia respecto a otros poderes seculares. Que el primero de los fines fuese un instrumento del segundo o viceversa, se puede estudiar, pero para hacerlo de modo adecuado hay acercarse y comprender las categorías y contexto político y religioso tanto del feudalismo como de los Estados absolutos de la Edad Moderna.

Dejando el tema histórico, la idea central de la monografía, que, a mi parecer, refleja mejor la mente del autor, se refiere a la conveniencia de un régimen de derecho común para todas las confesiones religiosas. Conectadas con esta idea central están otras cuestiones como la laicidad del Estado, la situación de predominio y privilegio de la confesión mayoritaria, las exigencias de la neutralidad ideológica y religiosa del Estado y del principio de cooperación. Es decir, se trata de todo un planteamiento de fondo de la disciplina, al que de forma un tanto desordenada haré una serie de comentarios con la intención de enriquecer la discusión científica. Hay que tener en cuenta,

además, la oportunidad que manifiesta el autor al tratar en profundidad de estos temas desde una perspectiva de derecho comparado, a la vista de la anunciada reforma de la legislación eclesiástica española. Por otro lado, el autor hace velados y menos velados llamamientos a esa posible reforma, por ejemplo, al señalar en distintos momentos que Portugal ha sabido llegar a fórmulas legales más acertadas e integradoras que España en el tema del régimen jurídico aplicable a las confesiones religiosas.

El autor señala que la aplicación a todas las confesiones de un modelo de derecho común impediría la existencia de ciudadanos de primera y segunda categoría, en el sentido de que los de primera formarían parte de confesiones con acuerdo y los segundos no. No pienso que sea una cuestión de tan fácil solución. En realidad se puede decir que habrá ciudadanos de segunda categoría, en lo que respecta al reconocimiento de su derecho de libertad religiosa, en la medida en que se verifiquen discriminaciones por parte del ordenamiento jurídico, pero no tiene por qué entenderse necesariamente que el acceso a la firma de un acuerdo con el Estado suponga trato privilegiario a una confesión religiosa a no ser que a otra le esté vedado ese acceso por definición. Por otra parte, el autor parece establecer una relación de necesidad entre la situación de predominio de la Iglesia católica en Portugal —situación predicable también de países como Italia y España— y situaciones discriminatorias de las religiones minoritarias. Y señala como una buena medida para evitar tanto esa situación de predominio como esas discriminaciones el que se aplique a todas las confesiones un modelo de derecho común, que recortaría sensiblemente la diferencia de trato entre ellas (p. 7). Cabe preguntarse, sin embargo, el porqué del sentido necesariamente peyorativo que se deduce de una situación de predominio de una confesión religiosa respecto de otras que no tendrían esa situación de predominio en la sociedad. ¿Qué ha de entenderse por predominio? Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, predominio significa poder, superioridad, influjo o fuerza dominante que se tiene sobre alguien o algo. ¿Y qué problema ha de deducirse de que una concepción religiosa, o bien ideológica o cultural, sea de aceptación o seguimiento mayoritario en una sociedad? La consecuencia es que esa concepción —normalmente unida a una larga tradición— marcará a esa sociedad, y en ese sentido influirá y será una fuerza dominante —cultural o ideológica, si se quiere— y tendrá, ciertamente, poder y superioridad en esa sociedad con respecto a otras concepciones, de modo que puede llegar, incluso, a marcar la propia identidad de una sociedad y un país. Esto no tiene en sí nada de negativo. Lo realmente abusivo es que una autoridad estatal —en sentido amplio— se empeñe en cambiar intencionadamente una concepción cultural, ideológica o religiosa dominante. Y es abusivo porque el protagonismo de ese cambio lo han de tener los ciudadanos. Desde luego ha de haber un límite al protagonismo de la sociedad a la hora de diseñar o rediseñar la identidad —cultural, ideológica, religiosa...— de un país: ese límite es el respeto al derecho de libertad religiosa, de conciencia y de pensamiento de todas las personas. Ese respeto debe manifestarse en el trato jurídico que reciben las entidades confesionales o de otro tipo que, en cierto modo, representen esas concepciones, evitando un trato discriminatorio que sería igual de injusto que un trato igualatorio —no igual— entre ellas. Está aquí el tema, que no por muy tratado puede calificarse de bien comprendido, de la diferencia entre discriminación y trato desigual o específico, al igual que puede hacerse referencia a la diferencia entre Estado neutral y Estado neutralizador.

Más adelante observa de nuevo el autor que el principio de neutralidad ideológica y religiosa del Estado debe asentarse, en lo posible, en soluciones de derecho común,

y el motivo sería que la solución de regímenes jurídicos distintos, aunque sea en consideración a razones sociológicas, conlleva el riesgo de establecer privilegios (p. 225, en nota a pie de página). Señala también, siguiendo a un autor portugués, que el reconocimiento de la laicidad implica poner fin a la posición de supremacía de la Iglesia católica desde el momento en que su posición dominante no se debe al *libre mercado de las ideas*, sino que es el resultado de un sistema secular de unión político-religiosa, asentado sobre unas estructuras políticas de coerción y discriminación. Añade que el arraigo cultural de tales prácticas —entiéndase de la religión mayoritaria— no las justifica, por lo que quedaría deslegitimado cualquier intento político o jurídico, que tienda a perpetuar un estado de cosas en perjuicio de las legítimas aspiraciones de desarrollo social de las minorías (p. 259). Debo mostrar mi absoluta conformidad con que el arraigo cultural de unas prácticas religiosas no las justifica, dado que la justificación está en el derecho de libertad religiosa. Pero me parece que es más correcto, y más respetuoso con la laicidad y la neutralidad estatal, que el ordenamiento jurídico se empeñe por evitar o eliminar situaciones o normas jurídicas que impliquen trato discriminatorio por motivos religiosos en lugar de empeñarse en poner fin a la supremacía de la confesión religiosa mayoritaria. Entre otras cosas, y volvemos a lo anterior, por posición de supremacía no hay sino que entender la posición de preeminencia que facilita influir en otros. Entender, por el contrario que una posición de supremacía conlleva casi necesariamente discriminación hacia los demás, o hacia algunos —en nuestro caso, las minorías religiosas—, es forzar el lenguaje.

Por otra parte, el motivo que aduce el autor para entender que el Estado laico debe poner fin a la situación de supremacía de la confesión mayoritaria —que no se debe al libre mercado de las ideas, sino que es el resultado de un sistema secular de unión político-religiosa, asentado sobre unas estructuras políticas y jurídicas de coerción y discriminación— no es tampoco convincente. Y no es convincente porque no es tarea del Estado revisar los últimos siglos o milenios de la historia de un país de manera que se consiga que todas las confesiones religiosas puedan partir, con las mismas posibilidades, a competir en ese libre mercado de las ideas. No parece serio que sea función del Estado interpretar, juzgar o intentar reescribir la historia. Esto —excepto lo de reescribir la historia, que no es posible por muchas veces que los humanos nos empeñemos en intentarlo— es más bien función del historiador. La función del Estado en este importante ámbito para procurar una sociedad de hombres libres, se limitará —y no es poco—, por el contrario, a incentivar una investigación de calidad y a velar para que la historia, sobre todo del propio país, se enseñe sin tergiversaciones ni parcialidades, especialmente a los más pequeños. Además, si se trata de interpretar o juzgar la historia hay que tener en cuenta el peligro, ya advertido anteriormente, de deslizarse por el grave error metodológico de juzgar hechos y contextos pasados con nuestras actuales categorías. Puestos a entrar en ese peligroso y poco metodológico juego, y yendo al tema que nos ocupa, cabría preguntarse cómo habría llegado la actual confesión mayoritaria a nuestros días en el caso de que del país no se hubiese expulsado a los musulmanes o a los judíos. Incluso, elucubrando más, cabría preguntarse si en el caso de que estas actuales minorías hubieran conseguido —como, por ejemplo, los primeros consiguieron en los actuales países islámicos— obtener una situación de supremacía en el país ellos habrían sido más tolerantes. Es decir, ¿hay que hacer un ejercicio de ciencia-ficción hasta intentar volver sobre las andadas de la humanidad y entrar a calificar el comercio de las ideas en épocas en las que no se concebía la libertad de pensamiento ni la libertad religiosa como se concibe ahora en la cultura occidental?

También se ha hecho referencia a la afirmación del autor según la cual está deslegitimado cualquier intento político o jurídico que tienda a perpetuar un estado de cosas en perjuicio de las legítimas aspiraciones de desarrollo social de las minorías. Quizás la matización obligada más importante es que, para cumplir realmente su función de manera impecable, el Estado debe entender que está deslegitimado para cualquier intento político o jurídico que tienda a perpetuar —o implantar— un estado de cosas en perjuicio de las legítimas aspiraciones de desarrollo social de las minorías o de la mayoría. Si no se matiza se podría entender que cualquier aspiración de desarrollo social de la mayoría es ilegítimo, por cuanto que siempre habría minorías que también tuvieran aspiraciones legítimas y que podrían verse en cierto modo frustradas si la mayoría consigue realizar las suyas, lo que convertiría a estas últimas en aspiraciones ilegítimas. Y no se entiende cómo puede ser esto si previamente no se despoja de la titularidad de su derecho de libertad religiosa a la confesión mayoritaria y a sus fieles.

Sustrayéndonos de este movedizo terreno de las aspiraciones de mayorías y minorías, sería más acertado situar la función del Estado laico y neutro en procurar una regulación de las relaciones sociales en las que el factor religioso incida conforme a criterios de justicia. Esta justicia, al dar a cada cual lo que le corresponde teniendo en cuenta sus condicionamientos y características, ya lleva ínsita la igualdad. Quizás, como se ha señalado ya con anterioridad, en el tema del respeto y promoción de la igualdad religiosa, el Estado deba limitarse a la función —para nada insignificante ni de poca monta— de detectar y poner fin a situaciones de trato discriminatorio hacia cualquier persona o grupo, ya sean pertenecientes a confesión mayoritaria, a confesiones minoritarias, o haga suya una proclamación atéctica —que no deja de ser, en cierto modo, una creencia: en la no existencia de un Dios al que, por otro lado, la inmensa mayoría de los creyentes también coinciden en que no pueden ver—. Al respecto sería interesante tener presente lo que ya ha señalado tanto la doctrina como la jurisprudencia española para diferenciar el trato discriminatorio del específico, que sería la realización, precisamente, de la igualdad en este ámbito.

He hecho referencia a la discriminación de las minorías y a la situación de supremacía de la mayoría, pero falta comentar el modelo de derecho común como técnica más adecuada, según el autor, a la consideración de la neutralidad y laicidad del Estado. Por los argumentos esgrimidos en los anteriores párrafos, desecho la perspectiva de entender este modelo de derecho común como solución para suprimir una supuesta situación de supremacía y unas supuestas situaciones de discriminación, unidas, además, por un nexo causal.

A la hora de abordar el tema del modelo de derecho común aplicado a las confesiones religiosas hay que partir del hecho de que no cabe situar ni al Ordenamiento portugués ni al español entre los de tradición anglosajona, y sí entre los de larga tradición concordataria —tradición que, por otro lado, se ha procurado abrir a las confesiones minoritarias—. Por otra parte, es preciso no confundir entre dos alternativas: por un lado, derecho común-derecho especial y, por otro, derecho común-derecho pacticio. Si no le he interpretado mal, el autor aboga por un régimen especial —que tenga en cuenta las peculiaridades del factor religioso y de las iglesias, confesiones y comunidades religiosas en cuanto tales— y rechaza, por menos adecuado al carácter laico y neutro del Estado, una solución en la que el estatuto jurídico de las confesiones se estipule en normas bilaterales o pacticias.

Señala el autor concretamente que la fórmula adoptada por el Ordenamiento portugués en la Ley de Libertad Religiosa de 2001 —el Concordato vigente es de 2004— es

más avanzada que la solución española o la italiana. La solución portuguesa habría optado por una fórmula de notorio arraigo —*radicaçao*—, que reduce la posibilidad de arbitrio de la administración pública en su reconocimiento, y que disminuiría la diferencia de trato con la consecuencia de que se otorgarían automáticamente numerosos derechos desde el momento del reconocimiento de la radicación. En concreto el autor hace referencia al acceso a beneficios fiscales y al reconocimiento de la forma religiosa de contraer matrimonio (p. 7). Sí que tiene razón el autor al postular por un sistema de reconocimiento a las confesiones religiosas de numerosos derechos sin necesidad de firmar acuerdos con el Estado, siempre que se trate de un derecho común amplio y que judicialmente se evite el fraude. Pero cabe hacer, además, otras consideraciones. Con respecto a los ejemplos concretos a los que se refiere, éstos son básicamente dos: el acceso a beneficios fiscales y el reconocimiento de las formas religiosas de celebración del matrimonio. En cuanto al acceso a beneficios fiscales no se ve el sentido, ciertamente, de que, en el Ordenamiento español, se limite en la mayoría de los casos a las confesiones con acuerdo. Eso ya ha sido puesto de relieve por la doctrina en distintos momentos, sin necesidad de poner en entredicho, por ello, la posibilidad y conveniencia de firmar acuerdos entre las confesiones religiosas y el Estado. Respecto a la posibilidad de reconocimiento civil del matrimonio contraído conforme a las normas de celebración de cualquier confesión religiosa —con acuerdo o sin acuerdo— se pueden hacer una serie de observaciones. Por una parte, ese reconocimiento debería garantizar, en todo caso, los derechos de terceros y la seguridad jurídica sobre el estado de las personas. Ahora bien, las dificultades para un amplio reconocimiento vienen minoradas por cuanto que, según el sentido que parece desprenderse de la exposición del autor, ese reconocimiento se refiere exclusivamente a la forma de celebración de un único régimen matrimonial civil. Al margen de que se considere que el reconocimiento de los matrimonios religiosos deba limitarse o no a la forma de celebración, en realidad el problema es más profundo y, en mi opinión, no tanto de derecho eclesiástico estatal cuanto de derecho civil interno. Es este último el que debe profundizar en el conocimiento del matrimonio y la familia de modo que maneje unos conceptos que recojan y reflejen fielmente el ser de la persona humana y, consecuentemente, las exigencias derivadas de su dignidad en este ámbito, de modo que puede haber adecuación entre las normas jurídicas y dicho conocimiento.

Por lo que hace a la búsqueda de un reconocimiento de las confesiones religiosas —llámese notorio arraigo o radicación— de forma más objetiva y automática, que tenga más ventajas que la actual fórmula española y menos de sus inconvenientes —y que dé paso realmente a un régimen de amplio reconocimiento de derechos sin necesidad de la firma de acuerdos—, no se opone a que, en atención a la importancia en un país de un determinado grupo religioso —además del mayoritario— se le dé la oportunidad de poder tener un estatuto jurídico civil pactado con el Estado. Por una parte, esta solución viene a tomar más en cuenta la variedad y peculiaridades de cada confesión religiosa. Pero, por otra parte, me parece que el motivo más profundo para facilitar, siempre que se den unas condiciones razonables, acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas es que se evita así un cierto peligro de excesiva atribución de poder al Estado en un ámbito, el de la espiritualidad, en el que en sí mismo considerado no es competente directamente. Precisamente un Estado que se denomine a sí mismo laico debería tener en cuenta que una de las posibles tentaciones en este ámbito es la de reconducir la organización y actuación de dichas organizaciones en la sociedad al mero derecho estatal interno, con lo cual queda más fácilmente a merced del arbitrio del

poder estatal. En ese sentido, el uso de la técnica concordataria en la relación del Estado con la Iglesia católica es un buen recordatorio al Estado laico —igual que, en su momento, al Estado confesionalmente católico— de su incompetencia en materias espirituales, y de la necesidad de diálogo y negociación con las confesiones religiosas en los aspectos en que esas materias cristalicen en cuestiones sociales en el ámbito civil. Dicho de otro modo, se podría plantear que el uso de la legislación bilateral es un instrumento más respetuoso con el carácter laico del Estado.

Señala, no obstante, el autor una dificultad que merece ser tomada en consideración. Se trata de que, al comparar el modelo concordatario aplicable a las relaciones con la Iglesia católica y el modelo pacticio aplicable a las relaciones con las confesiones minoritarias, se manifiesta que la legislación concordada no va a poder ser contraria unilateralmente por el ordenamiento interno estatal, mientras que los acuerdos con confesiones minoritarias van a poder ser modificados unilateralmente e, incluso, derogados por el derecho interno (p. 242). Hay que tener en cuenta, por lo que hace a los concordatos con la Santa Sede que la experiencia histórica nos muestra que, con relativa facilidad, los Estados que en un momento dado se distancian de la Santa Sede no suelen tener empacho en incumplir las obligaciones asumidas concordatariamente, al margen de que por parte eclesial se proteste de una u otra forma o se llegue a denunciar el concordato del que se trate. No obstante, esta última posibilidad de denuncia raramente se da, debido a que, normalmente, la intención de la Santa Sede al suscribir acuerdos internacionales con los Estados es conseguir cotas de libertad para los católicos dentro del ordenamiento jurídico del Estado con el que se pacten. Y dicha finalidad muy difícilmente se verá favorecida por la denuncia del concordato. En realidad, lo criticable es que el contenido y la obligatoriedad de un acuerdo de cooperación firmado con una confesión minoritaria, al margen de no tener naturaleza internacional, quede a la mera voluntad del legislador estatal, sin tener en cuenta que el principio de laicidad supone una protección de las confesiones contra esa posibilidad. En ese sentido, la existencia de un concordato con la Iglesia católica en ese país puede servir como una mayor defensa, en cierto modo, de los acuerdos de cooperación, pues si el Estado incumpliera las obligaciones asumidas por el hecho de no estar formalizadas según el derecho internacional, la confesión minoritaria podría acudir a los tribunales alegando discriminación en el punto concreto de que se trate.

Las observaciones hechas hasta aquí se ciñen fundamentalmente a las partes que he llamado de introducción histórica y de parte general. De la parte calificada de especial sólo quería hacer mención a una cuestión: la educación sexual, tratada por el autor en un pequeño epígrafe del capítulo VII (p. 333). El autor se pregunta por qué la impartición de la educación sexual obligatoria, prevista para los centros públicos, no se imparte también en los concertados, especialmente teniendo en cuenta la importancia que puede tener de cara, no sólo a procurar la no difusión de determinadas enfermedades, sino la formación de los alumnos en materias tan sensibles y necesarias para su madurez como personas. A continuación el autor hace referencia al sistema de información y apoyo en estas materias previsto en determinados centros escolares, sistema que deberá asegurar el acceso de los alumnos a medios contraceptivos adecuados. A esto hay que señalar que por muy extendido que esté el acceso a los contraceptivos —abortivos y no abortivos (aunque hay que notar que se ha reducido el concepto de aborto por medio de una serie de denominaciones dadas al óvulo de la mujer ya fecundado por el espermatozoide del varón)—, me parece que es innegable la profunda carga ética que supone una instrucción, más si es a menores, sobre el uso de la sexualidad que la desvincule de la respon-

sabilidad de su consecuencia natural —el embarazo de la mujer en el supuesto de que se hable de una unión heterosexual—. Lo mismo cabe decir de una instrucción que conduzca a procurar la convicción de que toda la orientación de la sexualidad, bien hacia personas de distinto o de igual sexo o hacia uno mismo, es algo absolutamente opcional para la persona, sin relevancia ética, y en la que no tiene nada que ver —o muy poco— la morfología del cuerpo humano, y que hasta la actualidad sólo habría venido condicionada por cuestiones sociológicas y culturales de las que es preciso desprenderse. Por otro lado, sería conveniente que científicamente se probaran cuáles son las mejores medidas para librar la batalla contra las enfermedades venéreas, sin dar por seguras técnicas que no lo son al cien por cien, ni procurar, con la difusión de esas técnicas, la extensión de las situaciones en las que estas enfermedades se propagan. Por otra parte, el que los principios básicos implícitos en la orientación que se suele dar a esta educación sexual provengan de un muy extendido —y poderoso como lobby— feminismo de género, no elimina su profunda relevancia ética. En ese sentido parece que, para coincidir con la opinión de quien sostenga la tesis de que este tipo de educación —con la orientación que se suele tomar, porque otra cosa creo que es cerrar los ojos a la realidad— ha de darse en centros escolares públicos y concertados, habría que matizarla con dos consideraciones: por una parte, hacer ver la necesidad de cambiar el ordenamiento, sin excluir el reconocimiento de derechos en las textos constitucionales y en los principales textos internacionales en la materia, en el sentido de afirmar la obligatoriedad de impartir este tipo de instrucción *ética*, al margen de lo que los padres o tutores consideren al respecto, y, en segundo lugar, no se ve la razonabilidad, en ese caso, de privar de tal instrucción a los escolares que cursen sus estudios en centros privados.

Ya he abusado bastante de lo que debe ser una recensión, aunque sea hecha en profundidad. Animo a leer la monografía porque ofrece una información sobre el derecho portugués muy completa y muy a tener en cuenta en la actual disyuntiva del derecho español, y también porque ofrece unas reflexiones muy sugerentes para el debate y muy dignas de tenerse en consideración, con las que en buena parte puedo mostrar mi acuerdo sin reservas, aunque en algunos puntos no tanto y que han constituido el objeto de estos comentarios.

MARÍA DEL MAR MARTÍN

TURCHI, Vincenzo, *I Nuovi Volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma, 2009, 202 pp.

Antígona representa la irreductible fractura crítica entre el orden político y el orden de la conciencia en Occidente, la limitación última a las pretensiones del poder temporal frente a la sacralidad de la persona humana, la última instancia que resiste a la total secularización fagocitadora del orden social por parte del Estado.

A través de la tragedia, Antígona lleva un mensaje que no es exclusivamente el de la *pietas* frente a la obediencia civil, o de la religión frente a la política —advierte T.S. Eliot—; la obra teatral y el mito versan sobre un conflicto de leyes en un contexto social que vinculaba lo político y lo religioso y que, a pesar de dicha vinculación, admitía la posibilidad del desencuentro, lo cual indica un estado muy avanzado de civilización. Los héroes del escenario que articula Sófocles despliegan una narrativa que el público es capaz de entender y admitir: hay leyes por encima de la ley, hay un orden por encima de la ordenación terrena, las soberanías humanas tienen límites.