

BIBLIOGRAFÍA

SECCIONES: **Agricultura y alimentación / Ciencias de las religiones y Teología / Cooperación y ONGD / Derecho / Derecho fiscal / Derecho laboral / Derecho mercantil / Desarrollo / Desarrollo rural y sociología rural / Economía / Economía social y tercer sector / Educación / Empresa / Ética / Ética profesional y empresarial / Filosofía / Historia / Historia local y regional / Historia social y económica / Organización empresarial / Pensamiento social cristiano / Política / Psicología y psicología social / Sociología y trabajo social / Varios**

AUTORES. Raúl OJEDA PAVÓN es licenciado en administración y dirección de empresas (LADE) y realizan estudios de doctorado en ETEA, Universidad de Córdoba; Manuel PANIAGUA ZURERA, es profesor de Derecho de empresa y Derecho mercantil en ETEA, Universidad de Córdoba, así como en la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba; además de los miembros de la redacción. Las siglas JMM, JJRR y ROP corresponden a los autores habituales de las reseñas.

RECENSIONES

Ciencias de las religiones y Teología

VALADIER, Paul (2007) *Détresse du politique, force du religieux*, Seuil, Paris, 298 pp.

Hoy vivimos una neta separación de lo teológico y lo político. Pero, ¿quién no ve las debilidades de este régimen de separación? Y no es éste un problema sólo religioso, sino también político: porque ¿no se está ignorando con ello la importancia de la religión para la vida social?, ¿no se está debilitando a las democracias privándolas de recursos simbólicos que dejan a la política sin horizontes? Éstas son las

inquietudes de que parte este último libro de Paul Valadier, filósofo francés y jesuita, autor de numerosas obras, algunas de ellas traducidas al castellano (por ejemplo, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, publicada en 1987 y traducida a nuestra lengua en 1990.

El libro que ahora presentamos consta de dos partes, cada una con tres extensos capítulos. En la primera se hace una revisión crítica de cómo se ha planteado históricamente la relación entre teología

y política. En la segunda se ofrece un replanteamiento actual de esa relación a la vista de los problemas surgidos en la antigua y de los nuevos datos que poseemos hoy para avanzar en esta espinosa cuestión.

Los tres capítulos de la primera parte arrancan de una constatación: la profunda paradoja actual entre la globalización y ese conflicto latente de civilizaciones al que asistimos y que ha sido analizado por Samuel P. Huntington (*El choque de las civilizaciones*, 1996). Con matices, Valadier se muestra partidario de su tesis, que no se queda en la constatación del choque sino que vislumbra un nuevo orden mundial que consistirá en un entendimiento entre las civilizaciones, más allá del monopolio de la civilización occidental. Y asigna al cristianismo un papel relevante en este entendimiento, si se le despoja de su vinculación histórica con el expansionismo occidental y vuelve a su universalismo originario, basado en la idea de una humanidad común que deriva de la creación de Dios y compatible con las particularidades de los pueblos. La contraposición de Babel y Pentecostés ha sido ya empleada por otros autores: frente a Babel (como intento de unificación impuesta), Pentecostés significa el entendimiento entre los pueblos a través de la diversidad de lenguas y de culturas.

El segundo capítulo analiza la relación entre violencia, religión y Estado en los comienzos de la modernidad, que está en el origen de una nueva comprensión de las relaciones entre religión y política. Porque el origen del Estado moderno tiene una innegable relación con la necesidad de denunciar la violencia y reducir sus efectos. Y sabemos que en esa época la

violencia se relacionaba estrechamente con la religión.

Las democracias modernas han optado por sustituir la confrontación directa por un talante cortés para convivir, basado en el diálogo, el debate y el intercambio, convencidas de que todo se puede resolver en un debate público, cuando éste se atiende como procedimiento al ejercicio regulado de una razón común. Pero esto supone negar toda oposición irreductible entre el bien y el mal y confiar en que el debate racional impedirá que esa oposición derive en violencia. Habermas es quien más a fondo ha reflexionado sobre esta cuestión con su teoría de la acción comunicativa. Pero Valadier aprovecha la ocasión para ir avanzando su propia crítica dejando constancia de cómo el mismo Habermas ha reconocido recientemente los límites de su teoría ante dos fenómenos que golpean a la conciencia contemporánea: por una parte, los grandes problemas en que se planteaban opciones genéticas, cuando honestamente se pregunta si ante tales cuestiones no tendrá que existir una norma que esté más allá de todo debate y discusión; por otra, ante la atrocidad de los atentados del 11-S, que le hace temer que la teoría de la acción comunicativa caiga en un verdadero ridículo. En su diálogo con Ratzinger en 2004, Habermas llegó a reconocer la fuerza de la religión y su capacidad para ofrecer motivaciones existenciales, sin las que la razón corre el peligro de resultar estéril y sin fuerzas para movilizar.

Todo esto desemboca en el análisis del problema del mal y de la teología cristiana del pecado original. Valadier aboga por una lectura menos fundamentalista de la Biblia que busque en la revelación del

pecado al hombre ante todo el anuncio de que podrá ser liberado de él. Por eso el cristianismo es un buen antídoto para esa minimización del mal, que siempre fue rasgo de la condición humana, pero que hoy recibe nuevo vigor en un mundo tan tecnificado donde las complejas mediaciones ocultan el alcance del mal que se puede seguir de las decisiones humanas.

Para completar la primera parte Valadier se enfrenta con uno de los temas que, a lo largo de toda la obra aparece y reaparece como una de sus grandes inquietudes: la realidad del republicanismo francés y la forma como ha llevado al extremo la separación de lo teológico y lo político. Porque en él no sólo se afirma la separación Iglesia-Estado y la emancipación para los ciudadanos de la tutela de la religión, sino que se busca también la superación de todo lo que fragmenta a la nación: el Estado republicano tiene la función de garantizar la cohesión social contra todo tipo de particularismos, de unificar y animar a toda la nación. De este modo, el Estado, que es la encarnación de la voluntad general, se encarga de formar hombres y ciudadanos haciéndoles salir de los errores de las tradiciones y de la pereza espontánea del espíritu. Esta razón emancipadora se caracteriza, además, por su desconfianza ante toda trascendencia. Valadier no se limita a describir. Critica también la rotundidad de estos planteamientos, hoy tan difíciles de mantener: primero, porque ese Estado en que tantas expectativas se depositaron, ha mostrado con creces sus debilidades (no sólo no favorece con frecuencia la integración social, sino que incluso se ha constituido en el origen de no pocas violencias); pero sobre todo porque ya

es difícil sostener que toda religión sea enemiga de la razón y del progreso. Se impone, pues, profundizar la complementariedad entre la razón y la fe.

Pero no queda ahí la crítica. Es preciso revisar también la forma de entender la laicidad. Porque la laicidad no puede considerarse como una cuestión de filosofía (cuya razón de ser es la de servir de fundamento a la libertad de conciencia), sino como una cuestión de filosofía política y de derecho. La laicidad no puede seguir vinculada a una razón crítica, hasta cierto punto sacralizada y absolutizada, siempre expuesta a la tentación de derivar en el dogmatismo y en la intolerancia, y sin ninguna atención a sus distintas traducciones históricas. Rawls es aquí el autor que es necesario citar y estudiar, sobre todo en su evolución más reciente a partir de las críticas que recibió su conocida obra *Una teoría de la justicia*.

Repensar la relación entre la razón y la fe en términos de complementariedad viene a ser como el programa de toda la segunda parte. Para ello el capítulo cuarto analiza lo que el autor llama la "anormalidad cristiana", que supone la no identificación de religión y política sino una clara distinción entre ambas. Es cierto que la mayoría de los sociólogos modernos han seguido la tesis de Durkheim que identificaba en las sociedades tradicionales religión y sociedad, poder religioso y poder político. Y ciertamente el cristianismo estableció una clara distinción entre César y Dios, entre política y religión. Porque ni el monoteísmo judío ni el cristiano, a diferencia del islámico, son teocráticos en el fondo (entendiendo la teocracia como el gobierno de los sacerdotes en cuanto representantes de Dios). En este sentido, el mensaje de Jesús

debe tenerse por revolucionario. No sólo encierra una fuerte desconfianza hacia la política, sino que se apoya en dos pilares que excluyen toda identificación de política y religión: el anuncio del Reino de Dios, presente en la historia pero distinto del reino de los hombres (recuérdese la escena de Pilatos en la pasión narrada por el cuarto evangelio); y la constitución de una comunidad especial, distinta de la comunidad política y con sus reglas propias de funcionamiento.

¿Por qué, entonces, si la separación entre lo político y lo religioso es tan nítida en el mensaje de Jesús, la Iglesia ha tenido tanta dificultad para actuar en consecuencia a lo largo de la historia? Diversos son los elementos que maneja Valadier para dar respuesta a esta pregunta. Hay interpretaciones incorrectas y muchas veces interesadas de los textos bíblicos; están las situaciones históricas de cristiandad, donde resultaba difícil aceptar que los príncipes no hicieran nada en favor de la fe; y existe, por fin, una larga tradición de la teología del pecado, que arranca de San Agustín y que ha sido malinterpretada hasta época reciente. A esta teología agustiniana del pecado y a sus intérpretes posteriores se dedica el capítulo quinto.

La presentación que se hace de San Agustín revela una lectura atenta y minuciosa de *La Ciudad de Dios*. Lo que este autor propone no es, como se podría esperar, que esta ciudad terrena sea sustituida por la ciudad de Dios, ni que ésta retire a sus miembros de la ciudad terrena. Ambas ciudades existen desde el comienzo del mundo y existirán hasta la parusía. Ambas ciudades comparten el corazón humano, pero no son pura interioridad, ni tampoco

mera exterioridad. Ambas existen desde el comienzo de la historia en una distinción marcada por la violencia de los orígenes de Caín y Abel. Porque la ciudad terrena está como herida desde el origen por el mal que ella sola no sería capaz de superar, el pecado original. Porque en el Edén existía un orden natural, el orden de la creación, en el que se da al hombre el dominio sobre todos los seres inferiores, pero no sobre el mismo hombre, ya que éste participa de la razón misma de Dios al estar creado a su imagen y semejanza. ¿De dónde viene, entonces, la dominación de un hombre sobre otro? Para Agustín, del crimen de los hijos de Noé, cuando éste condena a sus hijos a la esclavitud. La esclavitud no es voluntad de Dios, sino la consecuencia de que el hombre cede a su pasión de dominar a los otros. Si el hombre no hubiese cedido a este deseo de dominio, en la historia no hubiera habido subordinación. Dios no la quiere, pero es justo que el hombre la sufra porque es fruto del pecado y de su esclavitud consentida.

En consecuencia, el hombre es el que opta por la esclavitud, pero eso no responde a ningún orden natural. Y esta subordinación del hombre al hombre se convierte en la regla de la historia después de la caída. Por tanto, la política, que se caracteriza por la obediencia y la sumisión (por la disimetría entre los hombres) no tiene nada que ver ni con la creación ni con la voluntad de Dios. En el Edén no había política, ni la habrá en la ciudad celeste: porque en ésta sólo hay armonía de voluntades unidas en la búsqueda del bien y de la paz. Y todo eso conduce nada menos que a la justificación de todo género de subordinación, incluso de la esclavitud.

Este capítulo quinto se completa con la presentación de dos autores posteriores, que se han inspirado en la síntesis agustiniana, dos autores tan distintos como Lutero y de Maistre. Para Lutero la maldad radical de los hombres sirve de justificación al poder político, cuya función no es otra que la de controlar a los malvados, no para que lleguen a ser buenos, sino para que no abusen de su maldad. Los cristianos, aunque no necesitan de la espada del poder político, ya que ellos son movidos por el Espíritu, deben aceptarla para ser protegidos de los malvados. Joseph de Maistre, en plena revolución francesa, asiste a una destrucción tan sistemática de las instituciones que le lleva a una interpretación providencialista de la historia. La revolución ha desencadenado fuerzas que la superan y no pueden llegar a controlar. Y la divinidad tolera este extravío como castigo de una humanidad que ha querido buscar el último fundamento fuera de donde está. Dios mismo hará que las cosas vuelvan a la normalidad: por tanto, tampoco hay que empeñarse en esfuerzos contrarrevolucionarios.

Pero la interpretación que hace San Agustín del pecado original no es la única en la tradición de la Iglesia. Valadier menciona otras que pueden valer de contrapunto: la de Ireneo (el pecado original no significa la caída irremediable y destructora del orden de la creación, sino sólo un tropiezo de niños todavía no dueños de sí), la de Santo Tomás de Aquino (que tiene una visión más positiva de la realidad y de la política) o incluso la de Maritain (que tanto contribuyó con su filosofía política a aclimatar la idea de democracia en el catolicismo).

Por fin el capítulo sexto analiza el concepto

de secularización y, a partir de la crítica de éste, propone una nueva relación de lo teológico y lo político. Después de estudiar el debate en torno al concepto mismo de secularización, critica la identificación precipitada de secularización y desaparición de la religión (que explica, por ejemplo, las posturas tan paradójicamente contrastantes de Peter Berger desde los años 1960 hasta sus más recientes estudios, que tan acaloradamente defendió entonces la secularización como hoy la vuelta de la religión).

En todo caso, la secularización, como movimiento que sustrae a las sociedades del control de la religión, supone que las distintas esferas de la existencia responden a sus leyes y principios propios, incluida la esfera religiosa, sin que exista un principio primero o ciencia de las ciencias que marque los criterios que han de seguir todas y hasta su legitimidad. Este concepto de secularización podría relacionarse con la autonomía de las realidades terrenas, que fuera una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II.

Hay que reconocer, sin embargo, que la distinción entre autonomía y heteronomía no es tan clara, ni los límites entre ambas tan nítidos. En el mundo occidental se impuso la formulación de Locke: dos sociedades distintas por su origen, su fin y sus intereses; el Estado se ocupa de los intereses civiles mientras que la Iglesia lo hace de la salvación eterna. Esta distinción ha tenido un valor histórico innegable: ha servido de marco jurídico para las relaciones Iglesia-Estado. Eran los tiempos en que se imponía la necesidad de emancipar a los Estados soberanos de las tutelas religiosas. Pero esta distinción tuvo sólo ese valor coyuntural. Hoy es

difícil de mantener tanto desde el punto de vista teológico como desde el filosófico. Porque los intereses civiles no se pueden salvaguardar sin conocer el sentido último de la vida.

Ahora bien, esta ausencia de claridad en los límites que separan lo teológico y lo político es fuente de enriquecimiento para la democracia. Para ahondar en la adecuada relación entre ambos es preciso comenzar por no confundir religión institucionalizada o Iglesia con trascendencia. Lo que Valadier quiere proponer es una visión de la trascendencia entendida como principio dinámico, como apertura a algo mayor: un espacio vacío que constituye como una falla en el cuerpo social que impide a éste cerrarse sobre sí mismo. Esta trascendencia impulsa a la sociedad a la no repetitividad y a salir de sí misma, pero no tiene ninguna pretensión, a diferencia de lo que ocurrió en tiempos pasados, de buscar en la religión una garantía para la estabilidad social.

El cristianismo es más apto para proponer esta trascendencia de inspiración que para encerrarse en esquemas de poderes que se confrontan entre ellos: es la "anormalidad cristiana" a la que ya nos hemos referido. En ella el poder no desaparece, pero se manifiesta como servicio. El no-poder, la desposesión de los símbolos de poder, el lavar los pies a los discípulos, son los rasgos de este poder. No es el Dios *potentia absoluta* indiferente a la razón y a la libertad, sino el poder del don y del perdón.

En las democracias modernas las Iglesias –sean cual sean sus relaciones jurídicas con los Estados– no pueden pretender ya aportar el fundamento para la estabilidad

social. Pero ninguna democracia puede ignorar una trascendencia que la abra y la disponga a superarse con vistas a construir un futuro mejor. En tres niveles puede tal trascendencia contribuir a la vitalidad de la democracia: ayudando a descubrir las raíces propias de cada pueblo porque toda democracia tiene necesidad una identidad tejida por la historia; obligándole, con su dimensión ética y su innegable poder crítico, a salir de la apatía y a cuestionar su conformismo favorecido por el utilitarismo (en el que la persona se pierde en beneficio de una referencia al bienestar mayor para la mayoría de la sociedad); aportando a la humanidad una llamada a la esperanza que propone un futuro a la humanidad más allá de los fracasos y de la muerte.

Esta trascendencia de apertura y dinamismo no es un fundamento, en el sentido clásico de la palabra, ni base establecida de una vez por todas; tampoco hace falta que sea reconocida por todos. Repugna a la oficialización pública y actúa en los corazones de quienes la aceptan. Apela al respeto a la alteridad, un alteridad no asimilable, ni manipulable, ni intercambiable...

En las últimas páginas de su libro Valadier resume su postura con estas líneas, que merece la pena reproducir:

El fenómeno de la secularización ha vuelto obsoleta la antigua relación entre poderes espirituales y poderes temporales, identificables con instituciones más o menos rivales. El status jurídico que preside las relaciones o la falta de relaciones (separación) entre Iglesias y Estados nada tiene que ver con el pasado medieval, por muy digno de admiración que éste haya sido. El status

actual de las religiones vacía igualmente de contenido la idea de un fundamento religioso de lo social. Y sin embargo el fenómeno de la secularización no conduce a una anemia de la referencia religiosa, aun cuando debilita la presencia visible de las Iglesias. Más bien desplaza el papel de la trascendencia, que debe entenderse no tanto como base firme de la sociedad o como objeto poseído por una institución religiosa, sino como espacio vacío que invita al compromiso de libertades responsables animadas por un espíritu vivo. El error de las visiones radicales de la secularización conduce a considerar como vana toda trascendencia, buscando incluso la incorporación de verdaderos sustitutos. Estas visiones ignoran que la sociedad moderna, por su misma constitución interna, no puede privarse de una forma de trascendencia, fuera de la cual una tal sociedad perdería su vitalidad y su dinamismo. En el fondo, la experiencia de esta trascendencia se realiza en el corazón del debate democrático hecho de confrontaciones: el imperativo político de escuchar y de tomar en serio las corrientes de pensamiento y las expectativas sociales para tratarlas políticamente abre un debate sin final previsible. Aceptar un intercambio de este tipo, sin anticipar su final ni querer cerrarlo demasiado aprisa, pone nuestras sociedades ante exigencias a la vez políticas, morales y profundamente espirituales. Es en el seno de esta comu-

nicación generalizada donde se puede experimentar una trascendencia en relación con los intereses privados y una apertura que lleve a la sociedad a una mejor toma de conciencia de la alteridad en todas sus formas (págs. 290–291).

Después de la lectura de estas páginas uno tiene que agradecer a su autor la originalidad de su pensamiento y el rigor para exponerlo desde un profundo conocimiento de la tradición filosófica y teológica. No aboga por una vuelta al pasado, que elimine todos los males de la modernidad. Pero se esfuerza por extraer las lecciones de esta historia y buscar creativamente nuevas vías de articulación entre lo religioso y lo político, más allá de los maximalismos de la absoluta separación o de la nostalgia de una identificación ya inaceptable para casi todos. En esta búsqueda juega un papel relevante su conciencia de eso que llama “la anormalidad cristiana”: la capacidad del cristianismo, desde su prehistoria veterotestamentaria, para servir de base a una nueva forma de entender estas relaciones. Y esta revisión interesa no sólo al cristianismo: también a la política que ha de vivirse ya, no desde la ignorancia de la religión, sino desde la conciencia de su permanencia, incluso buscando en lo teológico elementos para recuperar algo de su legitimidad hoy tan en crisis. [Ildefonso CAMACHO LARAÑA]

Derecho mercantil

ENRIQUES, Luca (a cura di) – KRAAKMAN, Reinier R., DAVIES, Paul, HANSMANN, Henry, HERTIG, Gérard, HOPT, Klaus J., KANDA, Hideki y ROCK, Edward B. (2006) *Diritto societario comparato. Un approccio funzio-*

nale, Bologna (Oxford 2004), Il Mulino (Manuali–Diritto), 290 pp.

La obra original data de 2004 y es el resultado de una larga colaboración de