



# Recensiones







GREGG, Samuel y STONER, James R. Jr. (eds.)

*Rethinking Business Management. Examining the Foundations of Business Education*

Witherspoon Institute, Princeton, 2008

La presente obra se encuadra en un proyecto a largo plazo promovido por el *Social Trends Institute* (Barcelona-Nueva York) que tiene como objetivo reflexionar sobre la situación de la enseñanza impartida por las escuelas de negocios, a la luz de los nuevos desarrollos que se están sucediendo en el entorno del mundo económico y financiero.

Este primer trabajo recoge trece comunicaciones que, en su mayor parte, fueron presentadas en un ciclo de conferencias organizado en 2007 en el *Witherspoon Institute* (Princeton), socio del *Social Trends Institute*, bajo el título *Rethinking Business Management*. Las comunicaciones se han clasificado según su afinidad temática en las tres partes en las que está dividida el cuerpo de la obra –*Foundations, Practical Challenges for Ethical Management* y *Teaching Ethics in Business School*– y están precedidas de un prefacio de C. Cavallé, presidente del *Social Trends Institute*, y de una introducción de los editores. El volumen se cierra con una presentación de los editores y de los autores de las comunicaciones, un índice y sendas notas informativas sobre las actividades del *Social Trends Institute* y del *Witherspoon Institute*.

En vez de pasar revista a cada sección del libro, nos ha parecido más funcional señalar los contenidos generales más sobresalientes.

En primer lugar destacamos que la caracterización del *business management* como acción humana está presente, de manera más o menos explícita y con diversidad de matices, en todos los trabajos. De este modo, para los distintos autores es claro que ética y *business*



**266** no pueden entenderse como esferas inconexas, sino que más bien, y en consideración con la naturaleza de los negocios, se debe afirmar que, por ser acción humana, *ethics is native to business* (S. Kelsey y T.R. Krause). A la vez que se reconoce esto, también se señalan los distintos planos en los que se mueven la ética y las ciencias de la administración y dirección de empresas (A. Argandoña).

Con este marco doctrinal, se avanza en la reflexión: si entre la ética y el mundo del *business management* hay necesariamente puntos de contacto, ¿por qué gran parte de la investigación y de la enseñanza parece ignorarlos? La razón estriba en que el modelo imperante en las escuelas de negocios y en el entorno económico se sustenta en una visión cientifista y determinista de la gestión empresarial (R. Scruton y R.E. Freeman y D. Newkirk), que desemboca necesariamente en la elección de la maximización del beneficio como el único objetivo marcado a la organización empresarial. En este modelo, las consideraciones éticas simplemente no tienen cabida.

Destacamos a este respecto el trabajo del profesor Argandoña, que analiza pormenorizadamente la doctrina de la acción humana adoptada por el paradigma neoclásico del *homo oeconomicus*, de la que, a su vez, se nutre la teoría de la organización empresarial dominante. Argandoña muestra el carácter restrictivo de los enunciados antropológicos de este paradigma y aboga y propone avanzar hacia una antropología más amplia, que incluya entre otras consideraciones la intencionalidad y el carácter dinámico de la acción humana, y que sostenga una teoría de la organización empresarial más compleja, menos limitada por dicho paradigma y que le permita establecer, junto al objetivo de la optimización de beneficios, otros sustentados en la realidad misma de los procesos de decisión.

Junto a la propuesta de pasar a un fundamento antropológico más amplio, también se expresa la oportunidad de un cambio de cultura política (D. Novak) que incentive y proponga el desarrollo de la conciencia personal, o lo que es lo mismo, el desarrollo de la ética de la ley natural, como vía de escape a la situación de degradación y de



## RECENSIONES

267

desconfianza en la que se encuentra la sociedad actual y a la que, en buena parte, ha conducido la cultura política vigente. Detrás de esta consideración encontramos, en los distintos trabajos, una clara percepción de que la legislación de los gobiernos no puede, ni debe, sustituir a la ética en el papel que a ésta le corresponde jugar en el mundo de los negocios (H. James, S. Kelsey y T.R. Krause, R.P. George, K.T. Jackson).

Junto a la ampliación de los enunciados antropológicos y al cambio de cultura política, también se defiende una transformación de la cultura empresarial en la que la centralidad de la persona esté salvaguardada y puesta de manifiesto. Así, los autores hablan de recuperar la confianza, como precondition de una efectiva participación en los mercados, a través de una ética de la responsabilidad personal que no se vea agobiada por un vago sentido de cultura corporativa (H. James); o definen el negocio ético como aquél en el que, ante todo, no se ofenda a la dignidad de la persona (S. Kelsey y T.R. Krause); o, por último, caracterizan la posible aportación del mundo de los negocios a una sociedad decente y dinámica por su contribución al enriquecimiento de la dimensión subjetiva de la persona –instrucción, creatividad...– y por su acción en defensa de aquellas instituciones –familia y matrimonio– con capacidad para desarrollar las virtudes personales (R.P. George).

De este modo, *Rethinking Business Management* implica, para los autores, reflexionar sobre el modo en el que la dimensión ética esté presente en la toma de decisiones de los distintos agentes que intervienen en el mundo de los negocios (C. Cavallé), ya que, una eficaz gestión empresarial se apoyaría tanto en el buen conocimiento de las ciencias gerenciales, como en unas concepciones antropológicas y éticas sólidamente fundadas. Las propuestas presentadas las podemos clasificar en dos grupos. El primero tiene como común denominador el redimensionamiento del objetivo de la maximización de beneficios: puesto que el éxito en los negocios es parte del concepto de felicidad, el beneficio debe entenderse como un objetivo deriva-



**268** do de objetivos morales más altos (R. Scruton); junto a la optimización de beneficios, el manager debe estar atento a otros dos objetivos: lo que las personas aprenden y las aptitudes que desarrollan (atractivo) y la evaluación del impacto de su acción (unidad y consistencia): el beneficio es la condición necesaria para la supervivencia de la empresa, las otras dos variables son la garantía de su continuidad (A. Argandoña); junto a la pregunta por los *cash-flows*, mercados, productos..., deben aparecer otras consideraciones antropológicas que versen, entre otras cosas, sobre la complejidad del ser humano y el proceso de creación de valor e intercambio entre personas (R.E. Freeman y D. Newkirk; también el trabajo de K.T. Jackson).

El segundo grupo de propuestas pone la atención en el papel fundamental que juegan las escuelas de negocios en el proceso de hacer presente el razonamiento ético en el entorno de la gestión empresarial: en concreto, armando a los alumnos con fuertes expectativas de que negocio y familia son tareas que se pueden conciliar, apoyando a la institución familiar y ofreciendo modelos de conducta en sus propias organizaciones: disminución de la edad de admisión en los distintos programas para las mujeres, preferencia en la admisión a candidatos con hijos, dando apoyo económico a padres estudiantes y mejores ayudas en préstamos... (R.F. Wilson); enseñando la ética de la virtud como vía adecuada para que los alumnos adquieran la capacidad de reconocer argumentos éticos en la cultura corporativa y enriquezcan su imaginación moral a través de un lenguaje fluido de lo que es bueno y malo, así como del estudio de casos que impliquen dar descripciones de significado moral (E.M. Hartman); recuperando el concepto aristotélico de sabiduría práctica –facultad de juzgar lo que es bueno y malo para el negocio o para la sociedad como un todo–, como prerrequisito de la excelencia moral y condición *sine qua non* del verdadero liderazgo (J. O’Toole).

De manera pedagógica, los autores subrayan y profundizan distintos conceptos y consideraciones que permitirían dotar de una adecuada dimensión ética al mundo de los negocios: *ética de la responsabilidad*



## RECENSIONES

269

*personal* (H. James); *capital social* dedicado a reconstruir la confianza y reintegrar el concepto de justicia en el seno de la actividad económica (R. Scruton); criterios para el manager: *beneficios, atractivo y consistencia* (A. Argandoña); introducir el *humanismo* en el mundo de los negocios (R.E. Freeman y D. Newkirk); *capital de reputación* (K.T. Jackson); *principio de cooperación* entre individuos (S. Kelsey y T.R. Krause).

A la pregunta de sobre qué ética enseñar, los autores responden con la ética de la virtud de Aristóteles (R. Scruton, D. Novak, E.M. Hartman, J. O'Toole) o el pensamiento ético aristotélico-tomista (A. Argandoña). La elección de estos modelos suele justificarse, aunque podría haberse explicitado más. Quizá también hubiera sido interesante encontrar algún desarrollo más sistemático sobre la relación, y, en su caso, diferenciación formal, entre la ética de la persona y la ética económica.

Por último, cabe destacar las distintas procedencias científicas de los autores —profesores de escuelas de negocios, economistas, filósofos, profesionales del mundo del derecho, de la medicina y de la ciencia política—. Esto condiciona su aproximación al objeto de estudio propuesto y, en este sentido, los trabajos presentados evidencian cierta heterogeneidad tanto por su densidad de contenido como por la concreción de las propuestas presentadas, lo que hace muy conveniente la división formal elegida por los editores. Junto a esto, pensamos que los artículos contenidos en la parte segunda —*Practical Challenges for Ethical Management*— constituyen una muestra poco significativa de los retos marcados a la ética de los negocios.

Nos parece que el conjunto de la obra ofrece un valiosísimo material para la reflexión académica. Además, la situación actual de incertidumbre en la que se encuentra el mundo de los negocios hace muy oportunos los contenidos abordados por los autores, puesto que se dan respuestas concretas y sugerentes a algunos de los interrogantes más importantes con los que debe enfrentarse el mundo del *management*, entre otros, su propio fundamento doctrinal.





**270** A la luz de la reciente publicación de la encíclica social de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), el valor añadido de este trabajo aumenta notablemente ya que muchas de las cuestiones estudiadas en las distintas comunicaciones anticipan el contenido de la doctrina sobre la empresa presente en el texto magisterial (ver, principalmente, *Caritas in veritate*, nn. 9, 21, 32, 36, 41, 45, 51, 65, 68–71).

*Santiago de Apellániz Sainz-Trápaga*  
*Markets, Culture and Ethics Project*  
*Università della Santa Croce. Roma*





LEESON, Peter T.

*The Invisible Hook. The Hidden Economics of Pirates*

Princeton University Press, New Jersey, 2009

Pete Leeson, profesor visitante de economía en la Universidad de Chicago, ha demostrado tener talento para el análisis de la racionalidad de la acción y de las instituciones sociales. Pero todavía más interesante es la originalidad y creatividad que exhibe para aplicar el análisis económico de las instituciones a los escenarios más diversos. Este joven profesor forma parte de una nueva generación de economistas, reunidos alrededor de la figura de Peter J. Boettke (*George Mason University-Society for the Development of Austrian Economics*), y que comparten un interés común por el análisis económico de las instituciones desde una perspectiva singular, en la que se integran la teoría de la acción de la escuela austríaca (principalmente en la línea de L. von Mises, F. Hayek e I. Kirzner, que guarda algunas diferencias respecto del *Mises Institute*, más comprometido con la herencia de M. Rothbard), la teoría de la elección pública de James Buchanan, el análisis comparativo de las instituciones y los valiosos aportes que, en el campo de la economía organizacional, ofrece la reciente premio Nobel de Economía, Elinor Ostrom. En palabras de Imre Lakatos, se puede afirmar que este grupo de investigadores está desarrollando un programa de investigación científicamente progresivo, que se ofrece como un paradigma alternativo en economía. Este programa, auténticamente *sui generis* –incluso recientemente ha adquirido un nombre propio: *Masonomics*–, merece ser conocido, especialmente si se tiene en cuenta el fuerte debate que existe en el seno de la teoría económica contemporánea, debido al actual escenario de crisis y recesión, y que ha servido para poner en tela de juicio varios de los presupuestos hasta hace poco incuestionables de esta ciencia. Como bien han señalado varios investigadores, existen sobrados indicios para afirmar que el escenario futuro de la econo-





**272** mía presentará una paulatina “austrialización” del *mainstream* económico. Uno de estos indicios lo constituye el progresivo aumento en la visibilidad y atención que están recibiendo los economistas más o menos cercanos a la línea de la escuela austríaca, en los distintos ámbitos académicos, profesionales y de comunicación; fenómeno que se observa principalmente en los Estados Unidos y en el Reino Unido.

Leeson, investigador del *Independent Institute*, ha sido elegido recientemente editor para los Estados Unidos de la reconocida revista científica *Public Choice* y ha adquirido cierta visibilidad en el *mainstream* de la economía (ocupa el puesto 33 del ranking que mide el índice de influencia de 200 *bloggers de economistas*, según el estudio *Blogometrics*, elaborado por F.G. Mixon y K.P. Upadhyava, que toma como referencia la información de la base de datos de publicaciones académicas *Harzing*). *The Invisible Hook* ha sido reconocido como uno de los mejores libros del año 2009 (*San Francisco Chronicle's 100 best non fiction books*, *Australian The Week's Books of the Year*). La obra es el fruto del matrimonio entre las dos grandes pasiones de su autor: la economía y las crónicas de piratas. También cabe admitir que la publicación se ha visto fuertemente beneficiada por el efecto oportunidad suscitado por la materia de investigación. En efecto, el libro ha despertado interés en distintos medios de comunicación, fruto del aumento de la piratería y de los secuestros de barcos que se han registrado recientemente en la zona del océano Índico y del Golfo de Adén, frente a las costas de Somalia. No obstante, la obra no aborda directamente el fenómeno actual del saqueo y secuestro de navíos sino que analiza el fenómeno en lo que se conoce como “el siglo de oro de la piratería”, que tuvo lugar entre los años 1630-1740, aproximadamente.

La obra contiene siete capítulos, además de la conclusión, el epílogo y un postscriptum. Como se puede intuir, el título es un sugerente juego de palabras en el que se relaciona la organización de la piratería con la doctrina de la mano invisible de Adam Smith (véase





## RECENSIONES

273

“Adam Smith, Meet ‘Captain Hook’”, pp. 2-19). Sin duda, existen varias diferencias fundamentales entre la mano y el garfio *invisibles*. En efecto, mientras que la mano invisible designa los efectos cooperativos generados en el mercado, con motivo de la búsqueda del interés particular de productor y consumidor, el garfio invisible pretende sintetizar los efectos en la cooperación, fruto del autointerés criminal, que se observa en las organizaciones piratas. Pero Leeson se cuida de forzar comparaciones. En efecto, el beneficio que obtiene el pirata, a diferencia de la actividad en el mercado —aunque a algunos les cueste admitirlo—, supone un juego de suma cero, ya que se logra a expensas de la víctima. Los actores económicos tradicionales generan algún tipo de beneficio sobre el conjunto del cuerpo social en el que actúan. Sin embargo, el interés del pirata no genera ningún tipo de beneficio —ni siquiera indirecto— en el todo social. Los piratas no pretenden vender ningún bien en el mercado y además, propiamente hablando, no tienen la necesidad de satisfacer al cliente. A diferencia del empresario, el pirata tiende a establecer una relación parasitaria respecto de la producción o transferencia de bienes que opera en la sociedad. En rigor, los piratas no benefician a la sociedad mediante la generación de riqueza sino que, por el contrario, la dañan.

Los piratas eran criminales: robaban bienes que pertenecían legítimamente a otras personas y no dudaban en utilizar la violencia para conseguir sus fines. A raíz de esto, suena lógico asumir que la anarquía pirata reunía el desorden y el caos. Hasta aquí, lo obvio. En verdad, la investigación de Leeson pone de manifiesto precisamente lo contrario, es decir, que los piratas fueron capaces de generar contextos cooperativos de elevado orden, coordinación y con un marco normativo de elevada razonabilidad. Leeson pretende demostrar que incluso en este contexto inusual y de grave criminalidad, la acción de las organizaciones piratas presenta varios parecidos de familia con las sociedades comerciales tradicionales. Como revelan las organizaciones delictivas que operan en las prisiones, por ejemplo, la coopera-



**274** ción es capaz de surgir en los ámbitos más inesperados e incluso entre los peores criminales.

El capítulo introductorio explica el marco conceptual desde el que se aborda la materia: la teoría de la elección racional. La *rational choice*, en sus puntos básicos, entiende la acción humana como una acción autointeresada, racional y que obedece a incentivos. Evidentemente, la simplificación de la descripción de la teoría no debe conducir a una burda simplificación. La teoría de la elección racional no postula el egoísmo absoluto, más bien pretende señalar que las acciones con bondad moral promedio de la mayoría de los hombres, por lo general, suponen con cierta asiduidad la búsqueda del interés propio, sin que ello implique excluir de raíz el interés ajeno, ni el respeto y aliento por el bien que intenten otros hombres. Evidentemente, se pueden señalar varios puntos débiles en la teoría de la acción de la *rational choice*, pero ello no debe conducir a su ridiculización. En efecto, afirmar la racionalidad de la acción no implica postular un automatismo infalible en el que no se contemplen los elementos de irracionalidad o de inconsecuencia en la acción. Del mismo modo, postular la presencia de incentivos que alienten o disuadan la agencia no implica entender el comportamiento humano como si fuera una síntesis de reacciones y respuestas cuasi reflejas a estímulos extrínsecos; como si los hombres fueran unos perros de Pavlov “racio-instrumentales”.

La aplicación de la teoría de la elección racional (*rational choice*) a la acción de los piratas permite entender su aparentemente extraño comportamiento como el resultado de una respuesta con contenidos de racionalidad (instrumental) surgida, precisamente, del inusual contexto económico en el que se desenvuelven. Leeson señala, con cierto tono polémico, que la teoría de la elección racional permite comprender los contenidos de razonabilidad del accionar pirata de modo más apropiado y verdadero que el ofrecido por los relatos infantiles, de tono romántico, en donde los piratas, hombres rudos y brutos, simbolizan los sueños utópicos de libertad anárquica, desen-



## RECENSIONES

275

frenada y caótica que anidan en buena parte del género humano: “*Pirate fiction portrays seamen as choosing piracy out of romantic, if misled, ideals about freedom, equality, and fraternity. While greater liberty, power sharing, and unity did prevail aboard pirate ships, as this book describes, these were piratical means, used to secure cooperation within pirates’ criminal organization, rather than piratical ends, as they’re often depicted*” (p. 11). En verdad, tal como ilustra el primer capítulo con un buen apoyo documental, el conocimiento de las circunstancias concretas que rodearon el auge de la piratería durante su época dorada ofrece un marco más adecuado para la comprensión de este fenómeno. En primer lugar, Leeson investiga las razones que pueden haber motivado el incremento en el número de marinos que incurrieron en la piratería (se estima que durante los años dorados había alrededor de 3.000 piratas, el equivalente al quince por ciento del número total de marinos enrolados en la *Royal Navy*). Evidentemente, las razones idílicas que se pueden imaginar no estaban en la base de la elección por el modo de vida pirata, sino que había un motivo más prosaico: el dinero. Pero Leeson también investiga las circunstancias coyunturales que alentaron este proceso. Frecuentemente se considera que los corsarios (*privateers*) fueron una especie de domesticación de los piratas en beneficio de la corona británica. Sin embargo, como consecuencia no intentada de esta legalización de una actividad criminal –útil a las autoridades durante tiempos de guerra–, se puede mencionar el fomento indirecto de lo que sería el auge posterior de la piratería. El *privateer* sólo retenía una parte del botín, ya que debía pagar un porcentaje de las ganancias a las autoridades que permitían su actividad y a los dueños de las embarcaciones. Evidentemente, en tiempos de paz las comisiones mermaban, lo que obligaba a los *privateers* a buscar otras fuentes de ingresos. Una opción consistía en alistarse en la Marina Real, pero ésta también disminuía drásticamente su número de marinos cuando cesaban las contiendas. Por ejemplo, una vez finalizada la Guerra de Sucesión española (1702-1714), el número de marinos de la *Royal Navy* pasó de 50.000 a algo menos de 13.500. Tanto para los



276 *ex-privateer* como para los ex-marinos británicos la única opción que quedaba consistía en integrarse en la marina mercante. Evidentemente, el aumento de la oferta laboral generaba una dramática disminución en los salarios de los marinos en tiempos de paz. Por ello, a pesar de que la piratería suponía una actividad delictiva ilegal, ofrecía varias ventajas sobre el empleo en un buque mercante. En primer lugar, permitía a los *ex-privateer* desempeñarse en la actividad que mejor conocían. Algunas autoridades de la época llegaron a darse cuenta de esto, afirmando que la actividad de los corsarios y *privateers* en tiempos de guerra era la *nursery* de la piratería en tiempos de paz (así lo sostuvieron el capitán Johnson, el Reverendo Cotton Mather y el gobernador de Jamaica Sir N. Laws, entre otros). Además, la piratería permitía retener toda la ganancia del botín, sin necesidad de pagar a las autoridades o al dueño del navío. Frente al salario medio del marino mercante, que fluctuaba entre las 15 y las 33 libras anuales, la piratería permitía embolsar, de promedio, unas 4.000 libras por atraco para cada miembro de la tripulación. Sin embargo, ganancias más modestas también estaban a la orden del día y muchos piratas pasaban grandes penurias antes de hallar un botín. En todo caso, dado que un botín suculento equivalía a la suma que se podía ganar después de 40 años de trabajo en alta mar, existen varios casos documentados de piratas que se retiraron tras realizar un solo atraco.

Un segundo motivo señalado por Leeson que desalentaba la incorporación a la marina mercante era la fuerte organización jerárquica que existía en estos navíos. El ejercicio autocrático del mando era frecuente entre los capitanes de los buques mercantes y se extendía a casi todos los aspectos de la vida en alta mar. No es que el ejercicio de este tipo de autoridad fuera algo completamente irracional, por el contrario, Leeson señala varios motivos que lo hacían razonable, pero indudablemente se trata de un tipo de estructura que alentaba el trato abusivo en el ejercicio de la autoridad. El ejercicio predatorio de la autoridad adquiría ribetes desesperados y escandalosamen-



## RECENSIONES

277

te injustos a la hora de racionar los alimentos, y ello con el fin de mantener bajos los costes operativos. Del mismo modo, mientras que en las embarcaciones piratas el salario del capitán era, en promedio, el doble del de la tripulación menos cualificada, en la marina mercante esta *ratio* llegaba a ser de diez o quince a uno. El capitán podía incluso llegar a comportarse de modo cruel (existen innumerables casos de marinos muertos en circunstancias violentas) sin que existiera un procedimiento transparente de control del abuso de autoridad. Sin embargo, tampoco en este caso hay que caer en las exageraciones, ya que algunos factores legales y económicos servían como correctivos de las tendencias predatorias del capitán. Del mismo modo, la reputación personal servía como criterio de limitación del abuso. En efecto, si bien la oferta de marinos era abundante, el número de capitanes era reducido, de tal manera que era posible el intercambio de información entre ellos y el conocimiento de su historial. Además, puesto que el barco mercante debía captar voluntariamente a su tripulación, la reputación abusiva era un obstáculo importante a la hora del reclutamiento. El abuso potencial por parte de los capitanes de los navíos mercantes es un punto que recibe especial atención por parte de Leeson (caps. 2 y 3), ya que sirve como contrapunto de lo que las organizaciones piratas intentaron evitar mediante una mejora de la atmósfera laboral y un perfeccionamiento de los procesos de resolución de conflictos y de ejercicio de la autoridad. La conjunción de estos dos factores –un mejor ambiente de trabajo y la posibilidad de un mayor rédito económico– hizo que buena parte de la fuerza laboral marítima viera más atractiva la piratería que la actividad mercante, a pesar de los graves riesgos que esta elección suponía.

La investigación de Leeson profundiza en la dinámica de los procesos de organización y de orden, materializados en distintos documentos tales como los “puntos de acuerdo” o los “códigos de convivencia”, que sirvieron como cartas constitucionales o imperio de la ley de la vida pirata en alta mar. La obra también analiza el singular papel que desempeñó la bandera pirata (*Jolly Roger*) como ‘imagen



278 de marca'. Según Leeson, la bandera no sólo simbolizaba el modo de vida pirata sino que se trataba de un dispositivo bastante racional ideado para alentar la rendición sin violencia de los navíos capturados. Una vez izada la *Jolly Roger*, el navío amenazado sabía que la rendición permitiría salvar vidas inocentes. La obra también investiga la temida reputación de torturadores de la que hacían gala muchos piratas. Los documentos permiten afirmar que los piratas alentaron esta imagen de hombres sanguinarios para, paradójicamente, desalentar los casos de potenciales conflictos que podían surgir durante los atracos. En efecto, esta 'imagen de marca' pretendía desalentar los intentos de la tripulación capturada por esconder o destruir las riquezas transportadas, lo cual disminuía la *ratio* de beneficios sobre operación. Además, la reputación de torturadores tuvo un beneficio público en cuanto efecto disuasorio sobre los potenciales abusos de los capitanes de los marinos mercantes, susceptibles de recibir este castigo si la tripulación atacada confesaba el maltrato.

En los capítulos finales se estudia el fenómeno del reclutamiento y de la tolerancia entre los piratas. Un procedimiento bastante común consistía en anunciar en la prensa la captura de marinos inocentes. Leeson muestra que, a medida que las leyes y la represión contra la piratería aumentaron, haciendo más difícil el reclutamiento de marinos, los piratas —como todo empresario— apelaron a una ingeniosa solución que les permitía lidiar con el aumento del riesgo y el desincentivo que generaba el aumento en el rigor de las penas. Los piratas apresados se enfrentaban a menudo a la horca, a menos que pudieran demostrar que su reclutamiento había sido involuntario. La publicación en prensa del nombre del presunto pirata, a menudo operaba como el salvoconducto que permitía demostrar la inocencia, a causa de la involuntariedad. Del mismo modo, si bien el trato de los piratas hacia los hombres negros esclavos distaba de ser consistente (algunos piratas traficaban con esclavos; otros otorgaban iguales derechos a todos sus marinos, sin distinciones de ningún tipo; y otros hacían ambas cosas al mismo tiempo), los criterios de igualdad



## RECENSIONES

de trato e igualdad de ganancia (“a igual trabajo, igual paga”) fueron comunes. Evidentemente, el trato de igualdad y la tolerancia no fueron el fruto de una mayor comprensión de la dignidad del hombre sino de la simple consideración del coste-beneficio que regía en las embarcaciones. El último capítulo del libro ofrece unas simpáticas, aunque cuestionables, “lecciones” para aplicar en el mundo del *management* contemporáneo.

279

Sin duda, se pueden tener fundadas reservas respecto de la tesis y de la orientación general de la investigación, aunque para estar en desacuerdo con algo primero hay que conocer los argumentos a los que uno se opone. En este sentido, creo que el trabajo de Leeson no constituye una mera provocación sino que ofrece sólidas bases documentales para seguir reflexionando respecto de un fenómeno, al mismo tiempo clásico y actual, como el de la piratería. Las dramáticas transformaciones sociales, culturales y tecnológicas, y el presunto aumento de conductas, equívocamente señaladas como piratería, obligan a profundizar en la idea de propiedad y en sus modos análogos de expresión. La perspectiva de estudio que ofrece Leeson de la piratería en su época dorada, deslindada de todo enfoque romántico, puede ser un buen punto de partida para el análisis del fenómeno contemporáneo de la piratería, que se manifiesta de muy diversas maneras.

En todo caso, el binomio *privateer-pirate* puede servir de experiencia y ofrecer un criterio de interpretación para los escenarios en los que la piratería aumenta de modo exponencial. En efecto, cuando las autoridades incentivan, en aras de un beneficio propio, comportamientos que se mueven en un ámbito limítrofe respecto de la protección de los derechos de propiedad, deben saber que, como consecuencia no intentada, estarán alentando el previsible aumento de la piratería en el futuro.

Mario Šilar  
*Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra*







**RHONHEIMER, Martin**

*Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*

Rialp, Madrid, 2009

Martin Rhonheimer siempre logra interpelar al lector. Uno puede coincidir o no con sus argumentos, sin embargo, la profundidad y el rigor de su exposición no defraudan. El presente libro es la traducción de su contribución para el proyecto de investigación promovido por el *Instituto Veritatis Splendor*, de Bolonia, y que bajo la coordinación de Pierpaolo Donati ha culminado en la edición de la obra *Laicità: la Ricerca dell'universale nelle differenze* (il Mulino, Bolonia, 2008).

El nuevo trabajo del profesor de Ética y Filosofía Política (Universidad de la Santa Cruz, Roma) se ubica en la línea de varios aportes, presentes en la literatura reciente, que ofrecen una renovada comprensión del sentido y alcance de la relación entre cristianismo, laicidad y cultura política contemporánea. Se pueden mencionar las obras de Charles J. Chaput (*Render Unto Caesar. Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, Doubleday, Nueva York, 2008) y de Luca Diotavelli (*Una alternativa laica alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010), y también algunas conferencias de los cardenales Angelo Scola y Camillo Ruini, que siguen la estela de importantes intervenciones de Benedicto XVI en la materia.

El texto aborda desde una perspectiva histórica, combinada con un análisis filosófico-teológico, la relación entre cristianismo y laicidad. La tesis, no exenta de cierta polémica, sostiene que “el cristianismo introdujo en la historia occidental de manera absolutamente nueva –más aún, por primera vez– una clara separación entre religión y



282 política” (p. 15). Esta separación no está libre de tensiones, pues a la par que se reconoce la legítima autonomía (intrínseca bondad de lo creado: *perspectiva de la creación*) de los poderes de esta tierra se afirma su necesidad de redención y de salvación (pecado original: *perspectiva de la redención*). Pero las cosas son todavía más complejas, ya que la presencia de estos dos principios, de fuerte indeterminación original –en efecto, no existe un modo fijo y perenne de pautar su relación y concreción históricas–, hizo que el cristianismo fuera la condición de posibilidad para el desarrollo de una cultura política laica y, por paradójico que parezca, se erigiera también en su garante. Evidentemente, la presentación de un escenario tan complejo exige la introducción de ulteriores precisiones y a ello se dedica buena parte del estudio histórico. En efecto, no se trata de negar a la fe cristiana su legítima capacidad para influir sobre la realidad de las *unidades de orden* que articulan la vida temporal, tales como las instituciones sociales, legales, políticas, económicas y culturales, sino de señalar que para vivir en plenitud la propia fe, no se considera necesario un sistema social, político y jurídico *derivado* de la fe. En este sentido, la etapa de los primeros cristianos permanece como un testimonio –*martyr* etimológicamente significa ‘testigo’– imperecedero de la real posibilidad de alcanzar una perfecta identidad y práctica cristianas, en una sociedad regida por principios no informados por el cristianismo e, incluso, opuestos en muchos puntos a él.

La tesis propuesta adquiere mayor relevancia a la luz del contraste que ofrece la experiencia histórico-cultural del mundo islámico. En efecto, mientras que el cristianismo no se define a partir de la proyección de un orden social, el Islam sí lo hace. Desde el punto de vista de la *Sharía*, no cabe la posibilidad de reconocer la existencia legítima de un Estado laico. La laicidad se opone radicalmente con la autocomprensión original, con la identidad religiosa y con la interpretación de los textos legales que el Islam hace de sí.

La primera parte de la obra ofrece un análisis diacrónico, en el que se estudia la articulación y desarrollo de los principios arriba expues-



## RECENSIONES

283

tos a lo largo de la historia. La perspectiva adoptada deja ver la influencia de las valiosas investigaciones, aunque no muy difundidas en el ámbito iberoamericano, de Harold J. Berman, Brian Tierney y Toby E. Huff. Se exponen las distintas interpretaciones propuestas, así como las tensiones y conflictos suscitados en las distintas épocas de la historia. También se reseñan los distintos recursos teórico-conceptuales que se fueron introduciendo para resolver las innumerables disputas en torno a la relación entre poder temporal y autoridad divina. De este modo, se pasa revista a la situación vivida en la época del Imperio Romano, a la transformación posterior en tiempos de Constantino, al impacto de la fórmula ambrosiana (*Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*), a la novedad que supuso la *Repubblica christiana*, a la célebre propuesta agustiniana, a la introducción de la fórmula gelasiana respecto de la existencia de dos poderes con jurisdicciones propias (*auctoritas sacrata y potestas regia*), la consolidación del Imperio Cristiano (alianza del papado con los reyes francos), los cambios introducidos durante la reforma gregoriana, el arduo debate con motivo de la distinción entre la *potestas directa e indirecta*, la transformación del agustinismo político a lo largo de la Alta Edad Media y, finalmente, la evolución doctrinal en el tránsito a la modernidad<sup>1</sup>.

El repaso histórico-conceptual resulta adecuado por cuanto describe con singular nitidez cómo muchos de los intentos por solucionar un escenario conflictivo fueron los que sentaron, al mismo tiempo, las

---

1 “Con el constitucionalismo moderno, enraizado en la idea moderna del derecho natural, se inicia por tanto una forma laica de control moral y jurídico del poder. El gran mérito del constitucionalismo liberal reside en que, a lo largo de la historia, ha conseguido que el Estado moderno se someta a las limitaciones y controles legales, que el poder se subordine al derecho. Y todo ello conforme a la vieja idea anglosajona de la *rule of law*, proveniente de una tradición más antigua, medieval, que finalmente se ha convertido en el fundamento de nuestras democracias modernas, con su novedosa idea de los derechos fundamentales, civiles, así como de los derechos del hombre” (pp. 73-74).



284 bases para un conflicto posterior. Los “efectos paradójicos”, en palabras de Rhonheimer, que se generan en los distintos escenarios ilustran con claridad lo que en el ámbito de la teoría de la acción o de la economía política se entiende como consecuencias no intentadas de la acción. Los ejemplos indicados revelan lo importante que resulta que los agentes sociales sean capaces no sólo de saber *lo que van a hacer* sino también de prever *qué escenarios negativos pueden generarse como consecuencia de la acción emprendida*. Así, por ejemplo, se puede apreciar que el cristianismo en sus inicios se opone al poder político, y en nombre de la verdad, sostiene el primado y la libertad de la conciencia, pero al mismo tiempo, “en nombre de la verdad e incluso con la ayuda del poder político, se tiende simultáneamente a uniformar las conciencias, procurando que se considere ilegal todo intento de criticar la integridad de la fe cristiana” (p. 34). No obstante, este segundo aspecto “no debe entenderse como una consecuencia directa y necesaria del cristianismo, sino más bien como fruto de la mentalidad romana e ‘imperial’, amplísimamente difundida en la cultura de la antigüedad tardía, también entre los cristianos, así como de determinadas contingencias históricas” (p. 34).

Del mismo modo, el enorme éxito y la gran rapidez con que se cristianizó la sociedad y cultura antiguas, ocasionaron –de modo indirecto– cierta “presión hacia el conformismo, al que difícilmente podían sustraerse sobre todos los intelectuales y las capas dirigentes de la sociedad, si no querían acabar ‘socialmente muertos’, discriminados en sus perspectivas sociales y profesionales. Esta misma razón puede asimismo explicar el difundido decaimiento del fervor cristiano con respecto al de los primeros tiempos, en buena parte debido también a una cristianización a menudo esquemática y superficial” (pp. 34-35). Otro caso sintomático lo protagoniza el agustinismo político. Mientras que el pensamiento político de San Agustín fue un intento por disolver el nexo entre religión y política, el “agustinismo político” –que rinde escaso honor al pensamiento agustiniano– originó una vía de interpretación que legitimó precisamente la



## RECENSIONES

evolución contraria, es decir, en la línea de una progresiva fusión entre religión y política.

285

La caída del Imperio Romano de Occidente hizo posible que la Iglesia adquiriera un nuevo rol. En efecto, el vacío institucional y la desintegración social hicieron que la Iglesia se convirtiera en la institución garante del orden público y del mantenimiento de las instituciones jurídicas en amplias zonas del extinto Imperio. Asimismo, junto con el espíritu misionero y la amplia expansión del monacato, la Iglesia asumió un importantísimo papel como institución educativa, no sólo en materia de fe sino también en el área de la cultura y el desarrollo de las distintas técnicas que permitían una mejora en el nivel de vida. Sin embargo, no es menos cierto que se produjo una fuerte clericalización de la vida social.

Finalmente, otro ejemplo lo constituye la alianza del papado con los reyes francos, y la posterior conformación del Imperio cristiano. La nueva cristianización, educación y civilización de los pueblos generó una auténtica transformación de la vida social. En este nuevo escenario, el cristianismo pudo poner fin a la ficción jurídica de la inmutabilidad del derecho consuetudinario. La introducción del derecho natural como gozne entre el derecho divino y el derecho civil permitió superar cierto 'positivismo' del derecho consuetudinario, mediante una valoración crítica según criterios de racionalidad moral. De este modo fue posible *desacralizar* y extirpar las costumbres degradantes que no eran conformes al orden de la razón. Además, la propia confrontación que la Iglesia hace de sus leyes (derecho canónico), a la luz de los principios de racionalidad de la ley natural, puede considerarse como el inicio de un desarrollo que culminará con la noción de derechos humanos como derechos subjetivos (tesis de B. Tierney) pero, al mismo tiempo, como consecuencia no intentada, se debe señalar la deriva subjetivista-racionalista del derecho, que se iniciará a partir de la modernidad.

La consideración, en perspectiva histórica, de los efectos paradójicos que frecuentemente han seguido a los distintos intentos de salvar la





**286** tensión entre poder temporal y autoridad divina, sirve de advertencia para evitar los análisis simplistas y cortoplacistas en la coyuntura actual.

El estudio del complejo escenario suscitado con motivo de las transformaciones socio-culturales ocurridas durante los siglos XIX y XX constituye la parte más delicada y desafiante de la obra. Según Rhonheimer, la reflexión de la Iglesia durante los últimos dos siglos se caracteriza por una lenta y progresiva toma de conciencia de los condicionamientos históricos que influyen sobre sus propuestas, y por una creciente liberación respecto de ellos. Por otra parte, la confusa exposición y la equívocidad de los términos utilizados por quienes impulsaban el proyecto liberal, constitucionalista y laico, junto con las propuestas agresivamente anticlericales presentes entre algunos de los que defendían estas ideas, hicieron que la confrontación fuera inevitable.

Las reacciones de la Iglesia a las reivindicaciones modernas de impronta liberal, de algún modo estuvieron marcadas por el carácter agresivamente antirreligioso y anticlerical que caracterizó a la Revolución francesa<sup>2</sup>. El temor y la necesidad de defensa condicionaron de algún modo la comprensión del proyecto liberal, constitu-

---

<sup>2</sup> Conviene recordar las diferencias entre el proyecto liberal europeo y el americano. En un significativo mensaje navideño dirigido a la Curia Romana (22.12.2005), Benedicto XVI no sólo se refirió positivamente al 'modelo de Estado moderno' originado en Norteamérica sino que también distinguió entre la segunda fase radical jacobina de la Revolución Francesa y la primera, marcada por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Ahora bien, esta declaración fue condenada en su momento por Pío VI como apostasía nacional de la fe católica. Según Rhonheimer, "este cambio de actitud hacia la realidad terrena del Estado y de la política —que no ha sido un cambio en la doctrina de la fe— no es sólo una prudente adaptación comprensible porque hoy en día la Iglesia católica existe en un entorno secular y pluralista. (...) Se trata más bien de un giro en el nivel de los principios hacia lo que ahora se juzga como más congruente con el espíritu del Evangelio" (p. 184).





## RECENSIONES

287

cionalista y laico. Frente al liberalismo entendido como indiferentismo religioso y anticlericalismo, la Iglesia no podía aceptar ninguna propuesta política, emanada de esas bases y que pretendiera disolver el nexo jurídico y político entre verdad religiosa, poder temporal y derechos del ciudadano<sup>3</sup>. Además, desde la perspectiva de que únicamente la verdad tiene derechos, y no el error, las llamadas ‘libertades modernas’ se ofrecían como un imposible por cuanto parecían exigir la equiparación indiferente de todas las creencias religiosas: situar los derechos de la persona por encima de los ‘derechos de la verdad’ parecía suponer el indiferentismo religioso. El problema era hallar “la manera de conciliar la reivindicación moderna del primado de lo político, y de la consiguiente autonomía y laicidad del poder político, así como las ideas de la soberanía popular, de la democracia y del principio de mayoría, con la pretensión cristiana del primado de lo espiritual sobre lo temporal y con la autocomprensión de la Iglesia como voz de una verdad, que no sólo constituiría la medida última para el destino eterno de la persona humana, sino también para los asuntos humanos, esto es, para el bien común de la ciudad terrena” (pp. 89-90).

A la hora de analizar la compleja confrontación ocurrida durante el siglo XIX, Rhonheimer señala un detalle histórico muy importante, aunque frecuentemente olvidado. Se trata de recordar que el movimiento laicista-liberal no se organizó en contra del sistema medie-

---

3 Sin duda, el liberalismo es un término equívoco que debe ser rectamente ponderado. Rhonheimer explícitamente señala la presencia de un sano liberalismo de fuertes puntos en común con la tradición clásica: “El constitucionalismo liberal, elitista y anti-igualitario en su primera fase, así como el posterior constitucionalismo democrático, estaban más en consonancia con la tradición antigua y medieval –tal como se había formulado en la teoría del *regimen mixtum*–, que con la visión del Estado cristiano –siempre monárquico, con un monarca cristiano más o menos absoluto– promovida por la Iglesia del siglo XIX (no sin cierta nostalgia de los tiempos anteriores a la Revolución francesa, cuando el Estado era un apoyo seguro de la Iglesia y de su tarea pastoral)” (p. 82).



**288** val, que en esa época ya llevaba varios siglos enterrado, sino contra el sistema moderno de unión entre el trono y el altar. Asimismo, el profesor suizo señala que el sistema que defendió la Iglesia en su lucha contra el iluminismo de la Revolución francesa no era, en rigor, el sistema medieval, sino el de una especie de Estado absoluto confesional moderno.

Finalmente, el Concilio Vaticano II desliga, a nivel doctrinal, el nexo entre derecho a la libertad religiosa y verdad: “El nuevo planteamiento implica que la Iglesia ya no pide *su* derecho a la libertad religiosa, tanto para los fieles católicos individuales como para la institución eclesial, en virtud de la afirmación de que la religión cristiana es la *verdadera*, ni, por tanto, concede como mucho una tolerancia a los miembros de otras religiones o confesiones ‘para evitar males mayores’. Según la doctrina del Vaticano II, dicho derecho más bien se reivindica hoy basándolo en la común obligación de todos los hombres de buscar la verdad religiosa y de adherirse libremente a ella. A lo cual se añade que el poder temporal es incompetente en materia de religión, por lo que no tiene el cometido de emitir un juicio acerca de la verdad de cualquier religión, ni de convertirla en norma pública” (p. 93). Con la doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa, la Iglesia reconoce la laicidad del Estado como separación institucional entre religión y política.

En la segunda parte de la obra se exponen los criterios rectores de una concepción política ‘sana’ de la laicidad. Se introduce aquí la distinción, hoy ya bastante conocida, entre una sana laicidad (o laicismo a nivel político) y un laicismo integrista, o por utilizar categorías rawlsianas, una doctrina comprehensiva laicista. El integrismo laicista niega la diferencia entre la esfera de la razón política-pública y el ámbito de interpretación integral del mundo. Las personas que intentan rechazar la parte de verdad que tiene esta distinción, de algún modo terminan siendo funcionales a la visión laicista. Rhonheimer destaca que la libertad religiosa y la correspondiente neutralidad del Estado no significan la arreligiosidad o el ‘ateísmo’



## RECENSIONES

289

público. En efecto, el ateísmo público no constituye propiamente un caso de neutralidad religiosa sino una convicción negativa de la religión y de toda creencia teísta. Como resulta obvio, la negación y la antinomia nunca pueden ser consideradas como actitudes ‘neutrales’. La posición neutral es la que se abstiene de la valoración, conforme criterios de verdad, de una u otra posición en la esfera política; lo cual es compatible –junto con la libertad religiosa– con el reconocimiento público –aun cuando no-confesional– de la existencia de una transcendencia divina; y es igualmente armonizable con la asunción de medidas políticas que faciliten y alienten la práctica religiosa a los diversos creyentes.

En un Estado sanamente laico, el poder político debería considerar a las religiones conforme a criterios de justicia política, que incluyeran imparcialidad y neutralidad. Esta postura es compatible con el reconocimiento –incluso en planes educativos– del valor de la dimensión religiosa como fuente de cultura, orientación moral y unión social de los ciudadanos. Este reconocimiento no supone postular un Estado ‘creyente’, sino la asunción de que la vida pública de un país no exige cerrarse en bloque a la presencia de la dimensión religiosa en la existencia humana. Por lo demás, en la medida en que la dimensión religiosa nunca se presenta como un hecho abstracto y ahistórico, es preciso contemplar las expresiones y formas concretas en que se institucionaliza la vida religiosa de la ciudadanía. Este último punto exige analizar la relación entre política y religión en el contexto del pluralismo contemporáneo. Rhonheimer introduce aquí una tesis que ha mencionado con anterioridad en varios sitios<sup>4</sup>:

4 (1997), “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune”, en *Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea*, Morandi, Emanuele y Panattoni, Riccardo (eds.), Il Poligrafo, Padua, pp. 57-122.

(2008), “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 118, pp. 49-66.



290 el Estado laico constitucional es capaz de ofrecer el marco institucional conforme a un ideal de ciudadanía y de bien común, plasmado en el *ethos* de la paz, la libertad y la igualdad para una sociedad pluralista. Sin embargo, no puede existir un Estado multicultural en el sentido político y cívico, ya que el multiculturalismo, en sentido estricto, implica la falta de unidad cultural: “El *ethos* laico del Estado constitucional democrático conforma una verdadera *cultura* política, con un *ethos* propio y una fuerza unificadora de la vida social y pública, que se define mediante un proyecto común y no en términos multiculturales o culturalmente pluralistas” (p. 118).

Otro punto importante en la presentación de Rhonheimer lo constituye el modo de concretar la operatividad de los criterios de valor, inspirados en creencias religiosas, en el debate político democrático<sup>5</sup>. En este punto el profesor suizo es frecuentemente malinterpretado por quienes, erróneamente, creen ver en su propuesta una especie de complicidad con el liberalismo procedimental y un destierro de la arena pública de los argumentos apoyados en la doctrina de la ley natural<sup>6</sup>. La concepción política de laicidad contempla y admite la presencia en el discurso político de valores provenientes de creencias religiosas, “con tal de que sean convenientemente adaptados al discurso político, de modo que puedan ser entendidos y aceptados por todos los ciudadanos y, por tanto, generalizados” (p. 119). Evidentemente, la actitud de lealtad cívica a las instituciones políti-

5 (2005), “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, pp. 1-70.

(2009) “Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford”, *Communio: International Catholic Review*, vol. 36, nº 1, pp. 138-167.

6 Véase la crítica de Crawford, David S. (2007), “Recognizing the Roots of Society in the Family, Foundation of Justice”, *Communio International Catholic Review*, vol. 34, nº 3, pp. 379-412.



## RECENSIONES

291

cas del Estado constitucional democrático y a sus reglas de juego no exige callar respecto de lo que uno considera como los criterios más adecuados para pautar la vida común. Es manifiesto que no porque algo sea dicho por la mayoría deba por ello constituirse en derecho. Como se sabe, aunque algo sea derecho vigente puede ser injusto y cabe, conforme a las reglas de juego democráticas, enfrentarse a esa situación. Pero las reglas de juego también suponen que si uno quiere que la opinión propia se convierta en ley debe para ello convencer a la mayoría. La lealtad cívica implica, por tanto, que muchas veces se deba renunciar “a ver hechos realidad ciertos valores que se consideran de mayor dignidad, o un proyecto integral concerniente a la propia concepción de la buena sociedad” (p. 120). Es cierto que esto puede sonar un tanto descorazonador pero creo que está en sintonía con lo que sostiene Ratzinger cuando advierte que “a fuerza de luchas por metas excesivas se frustra la vía de lo posible y de lo necesario”<sup>7</sup>.

A pesar de los buenos aspectos que ofrece, al menos a nivel teórico, la propuesta de relación entre cristianismo y laicidad, las tensiones y confrontaciones abundan. En cierta medida, la raíz del problema se encuentra en la propia razón de ser de la Iglesia: “En la actualidad, el escándalo no reside en el hecho de que el cristianismo o la Iglesia nieguen la legitimidad política y autónoma de la democracia –cosa que no hacen–, sino en su pretensión de ser, también para la comunidad política democrática, una fuente y una garantía última de valor. El Estado no está ni obligado ni en condiciones de reconocer tal pretensión como verdadera. Pero tampoco puede considerar como un ataque a la laicidad la presencia pública de esa pretensión, ni su influjo en la sociedad y en la vida pública de una nación” (pp. 127-128). Subyace en el laicismo integrista una obnubilación que

---

<sup>7</sup> Ratzinger, Joseph (1984), “Cristianismo y democracia pluralista”, en *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, pp. 233-234.



292 afecta a buena parte de la sociedad civil en su conjunto respecto del rol que el Estado-nación debe ejercer en la organización de la vida social contemporánea. Rhonheimer señala con lucidez esta fascinación contemporánea: “también hoy existe la idolatría de la política y del Estado, que vienen a ser formas secularizadas de la idolatría del Emperador de la era romana y de la sacralización medieval del poder político” (p. 127). Se trata de una especie de *estatolatría* (en palabras del profesor Huerta de Soto, aunque paradójicamente Gramsci también utilizara este término), presente incluso entre muchos pensadores cristianos, que se muestran más preocupados por marcar distancias respecto de las propuestas liberales de un Estado mínimo, que por alertar del peligroso avance del Estado moderno sobre la vida privada de las personas. En este sentido, la idea de una continuidad cuasi lineal en el desarrollo de las formas de organización políticas —a pesar de las diferencias obvias—, desde la *polis* antigua, pasando por la *civitas* medieval, hasta llegar al Estado moderno, era algo asumido, lamentablemente, de modo acrítico. Recientemente, en parte debido a los avances legislativos en abierta oposición con algunos principios básicos de la ley natural, esta percepción está cambiando y ya es posible escuchar más voces críticas respecto de esta nueva forma de *paternalismo*, fruto del progresivo avance de un Estado cada vez más interventor y regulador de la vida social.

Sin duda, la relación entre cristianismo y Estado nunca va a alcanzar un nivel de armonía que logre eliminar de raíz las tensiones y los conflictos. Aceptar esta premisa puede ser un importante paso para afrontar los problemas concretos que existen en la actualidad. No se debe olvidar que “el cristianismo no es una ideología o un programa político que tienda a su perfecta realización” (p. 102). En este sentido, la propuesta de Rhonheimer excluye de raíz cualquier peligro de ideología, esto es, de considerar que alguien pueda conceptualizar un sistema social perfecto. De acuerdo con la *forma mentis* del ideólogo, no importa el bando en el que se encuentre, el problema de la convivencia política se reduce a un asunto estratégico respecto de cómo



## RECENSIONES

293

lograr que la realidad social se moldee conforme al esquema mental preestablecido. Para el profesor suizo, la conflictividad es inevitable: “aceptar la laicidad del Estado no equivale a afirmar la plena armonía entre Iglesia y Estado, sino más bien una ‘conflictividad constructiva’ en el mutuo reconocimiento de libertad y de autonomía. (...) El conflicto constantemente presente entre cristianismo y cultura política laica resulta inevitable y necesario. Querer encontrar una solución institucional límpida y perfecta para resolverlo o hacerlo desaparecer, me parece una pretensión ilusoria” (pp. 134-135, 159). Es esta tal vez la parte más original de la propuesta de Rhonheimer, ya que expone el marco teórico más adecuado para una interpretación positiva del conflicto. Desde su posición se evita tanto la deriva utópica –de quienes renuncian a actuar– como la ideológica –de quienes querrían ver plasmado el ideal de eternidad en la comunidad política terrena–. El planteamiento también excluye la tentación de aceptar el conflicto sólo por razones de conveniencia o de estrategia, lo cual termina siendo funcional a la crítica de que el cristianismo sólo asume el liberalismo político como *modus vivendi*, y en tanto no logre imponer su criterio de vida buena en el conjunto de la sociedad. Por el contrario, “la Iglesia de hoy quiere respetar esta laicidad, con todas las imperfecciones y fallos que comporta. Acepta igualmente el pluralismo que se deriva de esa laicidad: no lo concibe simplemente como una postura estratégica, sino como una exigencia doctrinal, moral y evangélica” (p. 160).

Finalmente, el texto incluye en apéndice dos textos relacionados con el tema que, en mi opinión, resultan particularmente importantes para situar de modo adecuado la singularidad de la propuesta interpretativa del autor. El primero es la traducción de un artículo publicado en *Die Tagespost* (2009), en el que el autor analiza el importante discurso de Navidad de Benedicto XVI, en donde el Papa propone una hermenéutica que considere “el juego recíproco de continuidad y discontinuidad, *en distintos planos*”, como la forma más adecuada para valorar la “naturaleza de la verdadera reforma” del





**294** Concilio Vaticano II; y en armonía con la tradición. El texto es una corrección sutil a quienes, como Spaemann, frente a una interpretación que postula la “discontinuidad y la ruptura”, quisieron ver en las palabras del Pontífice –quizás con buenas intenciones pero equivocadamente– la propuesta de una “hermenéutica de la continuidad”. El segundo texto es la traducción de una ponencia para un Simposio celebrado en Viena (2006), que se presenta bajo el título “Una disparidad creciente. Raíces cristianas vivas y olvidadas en Europa y los Estados Unidos”. Se trata de un análisis del lugar que deben ocupar los ciudadanos cristianos en la vida civil y política en el contexto de una sociedad secularizada y plural. Ofrece algunas pistas muy interesantes para comprender las diferencias históricas que se observan en la relación entre religión y vida pública en Estados Unidos y en Europa.

*Mario Šilar*

*Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra*





VANNEY, María Alejandra

*Libertad y Estado. La Filosofía Jurídico-Política de Álvaro d'Ors*

Thomson-Reuters Aranzadi, Pamplona, 2009

Álvaro d'Ors (Barcelona 1915-Pamplona 2004), uno de los más notables romanistas del siglo XX, supo extraer de la sabiduría propia del derecho romano elementos para juzgar no sólo la realidad jurídica y política actual, sino las mismas raíces de la modernidad. En *Libertad y Estado. La Filosofía Jurídico-Política de Álvaro d'Ors*, María Alejandra Vanney se ocupa con profundidad de ese juicio, al que d'Ors dedicó tantas páginas de sus obras.

La reflexión de d'Ors estuvo dirigida fundamentalmente a temas de tipo político y jurídico, mientras que la religión se sitúa siempre como el trasfondo de su pensamiento. En lo político, su pensamiento fue esencialmente crítico y antiestatista, una postura que parte de la distinción entre *auctoritas* y *potestas* propia del Derecho Romano. En lo jurídico rechazó el creciente subjetivismo, relacionado con el moderno antropocentrismo individualista. Estos rasgos lo convierten en un pensador desmitificador del dogma político contemporáneo que, de modo habitual, rechaza el diálogo sereno acerca de sus propios principios. Por eso esta obra, que tiene además el mérito de ser la primera presentación sistemática sobre el pensamiento político-jurídico de Álvaro d'Ors, se convierte en un acicate para la reflexión y en una obra clave para todos aquellos que estén interesados en la obra de este autor.

Como señala Rafael Alvira en el prólogo, en el pensamiento de d'Ors resulta clave la preocupación por “el problema de la pérdida de libertad que se genera en un sistema político –el democrático– que nace precisamente con la finalidad de colocarla como fundamento y



296 centro de todo” (p. 15). Este es, pues, el rumor de fondo del libro de Vanney, y de ahí su título: la cuestión de la libertad en un medio político que puede llegar a ahogarla.

El libro tiene dos partes principales, precedidas por un prólogo y una introducción que incluye una breve biografía de Álvaro d’Ors. En la primera, Vanney se ocupa de exponer en cuatro capítulos el pensamiento político del autor; en la segunda –siete capítulos– desarrolla un análisis de este pensamiento desde la perspectiva de la libertad, mientras que en el apartado de conclusiones señala las principales aportaciones de d’Ors en el ámbito de la filosofía política. Finalmente se incluye la bibliografía y un índice temático de temas y autores, muy útil para quien esté interesado en buscar dentro de la abundancia del libro alguna referencia concreta.

En la primera parte del texto la autora expone las claves principales del pensamiento político de d’Ors. El primer capítulo desarrolla su relación con el derecho romano, ya que de la investigación romanística sacó d’Ors numerosas consecuencias para la filosofía política. De la teoría de la *potestas* y la *auctoritas*, cuya ruptura en la modernidad ha “acabado por deteriorar la armonía vivida por el derecho romano” (p. 48), se ocupa Vanney en el segundo capítulo. El pensamiento social de d’Ors se articula en torno a esos dos conceptos, de cuya adecuada relación depende un sano orden social. El tercer capítulo se ocupa del desarrollo histórico del Estado Moderno, cuya raíz sitúa d’Ors fundamentalmente en el protestantismo, “que supuso la ruptura ontológica más honda entre la *auctoritas* y la *potestas*, y que trajo consigo la muerte de la primera en aras del desmedido crecimiento de la segunda” (p. 100). El capítulo cuarto se ocupa del modo en que el jurista d’Ors entiende la crisis actual del derecho, debida principalmente “al monopolio del derecho por el Estado” (p. 135).

Una vez presentadas las principales tesis del pensamiento político orsiano, la segunda parte del libro aborda la cuestión de la libertad en cada uno de los subsistemas sociales. Respecto a la libertad (que se trata en el capítulo quinto), cabe señalar que d’Ors sostiene una



## RECENSIONES

concepción peculiar, claramente jurídica: define la libertad como el «presupuesto esencial de la responsabilidad», un planteamiento que la autora contrasta en las páginas siguientes con una concepción filosófica.

297

En cuanto a los subsistemas o categorías sociales, que serán la guía de toda la segunda parte del libro, Vanney sigue el desarrollo que hace Rafael Alvira: “el habitar, la economía, el derecho, la política, la ética y la religión” (p. 141), de acuerdo con un orden fenomenológico que va de lo ontológicamente inferior a lo superior. Los subsistemas se encuentran íntimamente relacionados entre sí, de modo que el desorden en uno de ellos produce consecuencias en todos los demás. De hecho, la inversión del orden de estas categorías sociales es justamente la razón por la que el Estado Moderno ha construido “un anclaje que ahoga el espíritu humano” (p. 24).

El tema del sexto capítulo es el habitar, que no consiste en la mera posesión de un espacio, sino en aquello que el hombre hace para humanizar, al poseer. Al relacionarlo con la libertad d’Ors pretende superar el moderno planteamiento del dominio “como derecho subjetivo absoluto que, al consistir en la curvatura sobre sí, sostiene un concepto de libertad muy débil” (p. 190) proponiendo su teoría del regionalismo funcional, cuyo paradigma es el foralismo navarro. El capítulo séptimo se ocupa de la economía, una categoría social a la que d’Ors se acerca con cierta desconfianza porque se ha convertido en el fundamento de toda decisión política y social, de manera que toda la vida se ha *economizado*. El problema de la economía es, para d’Ors, que ha quedado desvinculada de las exigencias de la persona, a quien debería servir, de modo que el siervo se ha convertido en señor. La economía no es la instancia directiva; al contrario, todas las categorías sociales superiores tienen elementos determinantes para dirigirla, cada una desde su perspectiva. El pensamiento de d’Ors en este punto destaca por su *radicalidad*: “mi posición es radicalmente anticapitalista (...) como régimen económico, el capitalismo resulta hoy moralmente peor que el comunismo” (p. 202). En una época



**298** como la nuestra, en la que el comunismo parece superado y el capitalismo afronta una crisis de principios como nunca ha vivido, cabe decir que la lectura de este capítulo resulta –cuando menos– polémica.

En el capítulo octavo el libro trata del subsistema del derecho. D’Ors define el derecho como “aquello que aprueban (como justo) los jueces” (p. 227). El pensamiento jurídico orsiano (que suscitó gran número de discípulos y no pocos críticos, que Vanney se detiene a exponer con detalle) afirma que el derecho es una necesidad de la convivencia humana que va más allá de una mera garantía de prevención y solución de conflictos. Pero el modo moderno de producir y aplicar leyes, que d’Ors denuncia, cae en un legalismo que pretende dominar hasta el último detalle de la conducta de los ciudadanos. La consideración romana del derecho ilumina las principales causas de su degradación actual, que “lleva el germen de una fatal servidumbre” (p. 290).

La siguiente categoría social es la política, en la que se centra Vanney en el capítulo noveno. Sirviéndose de la teoría orsiana de la *potestas* y la *auctoritas*, articula las principales cuestiones de su pensamiento político: la contraposición entre legalidad y legitimidad, la relación entre la violencia y el orden, etc. Resulta interesante que d’Ors halle el fundamento último de la legitimidad en la paternidad. Más aún, al referirse al trilema que la Revolución Francesa trajo consigo (libertad, igualdad, fraternidad), afirma que sustituir la paternidad por la fraternidad acaba eliminando la paternidad y cambiando la legitimidad por la mera legalidad, de modo que “la legitimidad queda reducida a la voluntad de la mayoría y se disuelve toda distinción entre legitimidad y legalidad” (p. 339). Por su parte, la libertad queda reducida al libre arbitrio y la igualdad se convierte en igualitarismo. En definitiva, el esfuerzo orsiano apunta, de un modo u otro, a salvaguardar la libertad frente a los intentos totalizadores del Estado moderno.



## RECENSIONES

299

El capítulo décimo desarrolla la cuestión de la ética, que para d'Ors forma parte de las ciencias prudenciales más que de la filosofía. En este sentido, Vanney muestra una selección de cuestiones en las que queda clara la íntima relación que el pensamiento orsiano establece entre la ética y la libertad, ya que, como señala la autora: “la misión práctica de la ética (...) se dirige a hacer que el hombre sea libre moralmente” (p. 448).

El último de los subsistemas sociales es la religión, que, según Vanney, en el caso de d'Ors, no es un tema de estudio más “sino el sentido hacia el cual se dirigen todos sus esfuerzos e ilusiones” (p. 453). La autora trata aquí de cuestiones tales como la verdad, el derecho natural o el protestantismo en cuanto elemento clave a la hora de entender el surgimiento de los Estados nacionales. Pero no cabe duda de que el tema más entrañablemente querido para d'Ors es el de la teología política, presente en su entero quehacer intelectual a raíz de su propia experiencia personal. En este punto, en el que d'Ors se reconoce *continuator* del pensamiento de Carl Schmitt, religión y teoría política se dan la mano. En efecto, la modernidad propone de modo dogmático la soberanía estatal, convirtiendo la política en una cuestión religiosa.

Desde el punto de vista de la soberanía así entendida, la política se puede reducir a dos posturas: la aceptación de la soberanía de Cristo, asumiendo el carácter delegado de toda otra potestad legítima, como hacía la tradición, o su rechazo, en el que se fundamenta el planteamiento moderno acerca de la soberanía.

El orden político que postula Álvaro d'Ors, fundado en la soberanía así entendida, no es otra cosa que “un posible orden nuevo de libertad cristiana” (p. 519). Así, el gobierno político, que se ha convertido en un Estado casi omnipresente, “debe aprender a correr el riesgo de la libertad de sus ciudadanos en todos los ámbitos” (p. 521).

El pensamiento de d'Ors dio lugar a un sistema de gran congruencia interna, que va más allá de los estudios jurídicos o políticos, hasta





**300** ocuparse de las raíces de la crisis moral de nuestro tiempo. Vanney ha sabido sistematizarlo, articulándolo en torno a la noción clave de libertad. *Libertad y Estado. La Filosofía Jurídico-Política de Álvaro d'Ors* es una obra rigurosa, basada en un extenso trabajo bibliográfico, que pone de manifiesto la implícita coherencia interna del pensamiento orsiano, que se halla desperdigado en obras de muy diverso carácter y variada temática.

En un tiempo como el nuestro, lleno de dogmatismos indiscutibles en política y derecho, adentrarse en el pensamiento de d'Ors resulta refrescante por el vigor que tiene a la hora de replantear los fundamentos últimos de la política y el derecho, en definitiva, de repensar los fundamentos de lo social. Vanney ha sabido expresar cómo –y con estas palabras concluye su obra– “d'Ors recuerda que la verdad moral y la libertad son inseparables, advirtiendo que la ruptura de su relación intrínseca resulta la mayor amenaza actual a la libertad” (p. 536).

*Ion Perea Itarte*

*Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones*

