

**DIÁLOGOS:**  
**“RAZÓN Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ANTES  
DE LA MODERNIDAD”**  
(Transcripción)

**Bernardo Bayona Aznar**

*Autor de "El origen del Estado laico desde la Edad Media",  
conversa con*

**Salvador Rus Rufino**

*Autor de "La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de  
Aristóteles"*

*Modera:*

**Ricardo Chueca Rodríguez**

*Catedrático de Derecho Constitucional,  
Universidad de La Rioja*

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ** (*Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de La Rioja*): Tengan ustedes muy buenas tardes. En primer lugar, debo agradecer su presencia y asistencia nutrida; y además, muy cualificada, por lo que me ha permitido ver al pasar, según mi vieja experiencia de zaragozano.

Debo comenzar, como es natural, haciendo un agradecimiento, rápido pero por supuesto que inevitable, a la Fundación y a su Secretario General, por haber tenido el gesto de haber contado conmigo para un acto que, como van a ver ustedes, es un acto de máxima calidad intelectual. Lo que además me ha permitido romper con un maleficio que, más que unir, separaba mi persona de la Fundación: nunca he podido atender las invitaciones reiteradas de don José Tudela para muchísimas cosas.

Bueno, estoy aquí finalmente, y consumido este acto casi personal, paso a decir lo siguiente: este acto se estructura como un diálogo, lo que es especialmente oportuno, porque es conocida y notoria la familiaridad de Aristóteles, y también de los autores que estudia Bernardo Bayona, en relación con eso que los griegos llamaban la mayéutica. La mayéutica va a presidir seguramente también hoy nuestro acto.

El acto tendrá un colofón, porque coincide con la posibilidad, que se producirá a continuación, de la presencia del director de la Editorial Tecnos, de Manuel González Moreno, y por consiguiente, la presentación de una colección que tiene vida poderosa y joven, pero orígenes históricos en la cultura española del siglo XX muy profundos. La colección de la Biblioteca de Historia y Pensamiento Político.

Y para seguir agradeciendo, debo agradecer poder encontrarme en esta casa, que para mí tiene recuerdos personales imborrables, y algunos además de imborrables, incontables, en el sentido de que de no se pueden contar. Pero además de eso, la cosa está en que me encuentro entre dos investigadores, en la universidad se suele decir de solera. Pero además de tener solera, son dos investigadores (esto ya no se suele decir en la universidad) de tronío; y eso no es frecuente.

Esta tarde vamos a poder escuchar una conversación entre dos conocedores (muy profundamente conocedores) de dos goznes que podemos decir que son goznes capitales de nuestra historia auténtica, o sea, de la historia del pensamiento de la especie humana, en su sentido, si me permiten ustedes, más colectivo, aunque, evidentemente, formalizado a través de autores que han sido objeto de estudio por los dos investigadores que me acompañan. No voy a ponderar ni un solo momento las biografías intelectuales de ambos, porque me dicen que en la documentación que les han distribuido está pormenorizado, y porque además, seguramente, cualquier relación que yo hiciera, lo que haría sería, al verbalizarlo, menguar la calidad de sus trayectorias, profundas e interesantes en ambos casos.

La investigación es una cosa de la que se habla mucho, y sobre todo, las últimas décadas y los últimos años, en sus diversas presentaciones. Yo les quiero decir que la investigación, al menos en lo que yo la conozco, la verdadera, es dura, es muy dura; es larga; es laboriosa y está siempre llena de obstáculos y de dificultades. Y yo quiero decirlo, precisamente, porque quiero hacer un acto de reconocimiento de dos investigadores que saben lo que es la verdadera investigación. Que además es doblemente dura, cuando se enfrenta uno a auténticos monstruos, como los pensadores que han sido objeto de estudio por estos dos investigadores. Pensadores de cuya dificultad tengo sólo lejanos ecos, pero sí los suficientes como para recordar.

Detrás de esas investigaciones suele haber publicaciones y suele haber libros. Y ha querido, por una serie de coincidencias más o menos casuales, que hoy podamos aquí disfrutar de la confluencia de lo que probablemente han sido sus dos últimas grandes monografías, lo que nos va a permitir —aprovechando una idea brillante—, poder construir un diálogo, una confluencia entre dos autores y dos obras, en un lugar como éste, que es, tanto las Cortes como la Fundación, un lugar de encuentros.

Mi papel va a consistir simplemente, exclusivamente, en tanto que moderador, en poner sobre la mesa de estos dos autores una serie de provocaciones, más que de temas. Y mi papel de moderador, básicamente, ya lo he ejercido, porque ya les he indicado, hasta donde esto es posible indicar, que el diálogo será tanto o más interesante y tanto o más fluido cuanto más dinámico sea. Aunque soy consciente de lo que eso significa, y como he estado otras veces en su lugar, sé que es difícil de hacerlo; pero les voy a pedir un esfuerzo, que no les volveré a reproducir ni a reiterar a lo largo de la sesión de estos diálogos.

Posteriormente, es la idea de los autores y la mía propia que el público presente no solamente escuche, sino que además pueda dialogar, en forma de intervenciones, de preguntas, o de inquisiciones sobre lo que ellos digan.

Y sin más preámbulos, que creo que ya he sido muy largo, vamos a comenzar con la primera provocación, que tiene muy poco de provocadora. Es decir: lo que os pido en realidad es que en un tiempo muy razonable, por favor, que digáis qué motivos, qué causas hay detrás de vuestras últimas monografías. Qué objetivos, qué conclusiones. Todo esto, además, siendo que son libritos gordos, y que lleváis detrás años de trabajo, que lo hagáis en muy poco tiempo; con gran capacidad de síntesis, y por supuesto, a ser posible, desde la óptica que hoy nos reúne; ya sabéis: razón y religión, razón y poder, razón y libertad.

Cuando queráis, y por el orden que queráis. ¿Alfabético? ¿Comienzas tú, Bernardo?

**BERNARDO BAYONA AZNAR** (*Autor de "El origen del Estado laico desde la Edad Media"*): Buenas tardes a todos. Empiezo por decir que me siento muy halagado de que la Fundación Manuel Giménez Abad me haya invitado a participar en este acto. Se lo agradezco a su Secretario, mi amigo Pepe Tudela. El alto nivel intelectual, el pluralismo ideológico político y el compromiso ético de las actividades que viene desarrollando esta fundación, creo que son el mejor homenaje a Manuel Giménez Abad, con quien tuve la fortuna y el privilegio de mantener una magnífica relación en los primeros años de la democracia y de la construcción de las instituciones autonómicas; en especial, cuando tomó posesión como presidente del Gobierno de Aragón Santiago Marraco, que hoy nos honra con su compañía.

Me gustaría que este diálogo sobre razón y religión fuera también una modesta contribución a honrar la figura de quien fue víctima de la violencia fanática, de la violencia que es excluyente, porque se considera sagrada, por encima de la razón dialógica y del pluralismo de las convicciones de los demás.

En segundo lugar, tengo que decir que fue precisamente aquí, en esta misma sala, y en el marco de una actividad de la Fundación, donde Salvador me ofreció la posibilidad de escribir este libro, para la colección que él dirige. Por tanto, gracias, Salvador, y gracias también, tanto a ti como a Manuel González,

el director de Tecnos, por haber querido venir a Zaragoza a presentar la colección y haberme hecho partícipe de esta posibilidad.

Y gracias al moderador de lujo que tenemos hoy tenemos. Gracias, Ricardo, por tu presentación y porque las elogiosas palabras que has dicho acerca de mi modesta investigación tienen que ver más que con mis méritos, con tu amistad y tu generosidad.

El tema del diálogo se refiere al pensamiento político y religioso antes de la Modernidad, y mi libro analiza la teología política y la aparición de las primeras ideas políticas no religiosas en la Edad Media. Y tenemos la gran suerte de hacerlo en este marco: en la Aljafería, donde tuvo la sede el Gobierno de dos poderes políticos basados en dos culturas religiosas: el Islam y luego el cristianismo. Desde estos salones se legislaba y se hacía política, desde el Salón Dorado, que hemos atravesado para llegar aquí y tan magníficamente describe en la novela del mismo nombre José Luis Corral, que presentó mi anterior libro y ha reseñado éste con gran magnanimidad. Creo que es una gran suerte poder tener este diálogo hacer aquí; donde además hoy se legisla.

El título de mi libro requiere alguna explicación, porque desde el ámbito del Derecho es fácil que se diga ¿cómo es posible hablar de Estado laico en la Edad Media? Efectivamente, el título fue sugerido por la editorial, y debo explicarlo.

El Estado es tanto una institución como una idea política. Si hablamos de él como realidad política tiene una arquitectura institucional, y es la forma moderna del poder. Pero si lo entendemos como una idea, esa idea tiene una evolución, una génesis, una transformación, a partir de doctrinas relativas al fundamento de poder, y al ejercicio del gobierno. En ese sentido, Norberto Bobbio dice: “El problema real de quien debe preocuparse, quien tenga interés por entender el fenómeno del ordenamiento político, no es si el Estado existe como tal únicamente de la época moderna en adelante, sino más bien, si encuentra semejanzas y diferencias entre el llamado Estado moderno y los ordenamientos anteriores. Si deben resaltarse más unas que otras,

cualesquiera que sea el nombre que quiera darse a los diferentes ordenamientos”. Si en el caso de la *polis* griega hablamos de ciudad-estado con la misma, o con mayor propiedad, podemos hablar de Estado cuando hablamos de la *civitas* medieval, o del *regnum*, que son los términos básicos para explicar las estructuras institucionales de poder en la Baja Edad Media. Lo que trato de analizar en mi libro es ese proceso de construcción, cuando van madurando los conceptos de soberanía, representación, ley, etcétera.

Más complicado es hablar de Estado laico en la Edad Media. El cristianismo construyó una cosmovisión dominada por una idea religiosa de la vida social, jerarquizada según principios teológicos, y apoyada en la filosofía neoplatónica.

El hecho social más relevante en el medioevo era la identidad entre la comunidad religiosa y la comunidad política: era la misma cosa. Entonces, el gobierno de los pueblos debía reproducir esa escala de valores, y orientar a los hombres por el camino en este mundo, según la justicia divina. Por ello, San Agustín en *La ciudad de Dios* toma la frase de Cicerón y de Escipión, “Donde no hay justicia no hay Derecho, no hay Estado”, pero añade: “No es justicia la que le quita al hombre el Dios verdadero”. Y en el Libro XIX plantea: “La legitimidad del poder proviene de acatar el magisterio divino”. Este es el punto de partida del pensamiento que va a dominar toda la Edad Media.

El pensamiento racional tuvo que enfrentarse a esa cosmovisión. E igualmente, los gobernantes tenían que sacudirse la tutela y el sometimiento al poder eclesiástico, y sobre todo, al sumo poder del Papa: la *plenitudo potestatis*, que decían ellos.

El libro analiza ese proceso hacia la laicidad, a saber: ¿qué hechos políticos fueron determinantes para marcar cambios en lo que va a ser la construcción del Estado y qué respuestas doctrinales van preparando las futuras doctrinas modernas?

Para poder hablar de laicidad del Estado, hacen falta dos condiciones, sintetiza el medievalista francés Marcel Pacaut. La primera, que el poder civil sea

independiente de la autoridad eclesiástica. Y en el libro trato de ir explicando cómo se va independizando; cómo lo hace tanto en el ejercicio del poder o práctica política, como, sobre todo, en sus fundamentos doctrinales. En fin, no es cuestión de alargarme mucho ahora; luego nos referiremos, espero, a procesos concretos, del Imperio, de los reinos, entre las ciudades; y a los conceptos que emplean.

La segunda condición de la laicidad es que el gobierno sea indiferente en materia religiosa, es decir, aconfesional. Y esto es obvio que no se da en la Edad Media. Pero diré más, tampoco se da en el que pasa por ser el constructor de la teoría del Estado moderno: Hobbes. Más aún, el esquema que defiende Hobbes no es diferente del que defiende Marsilio de Padua tres siglos antes. En el siglo XVII no hay Estado laico en este sentido de indiferencia, puesto que el Estado es confesional, en especial, en Inglaterra, donde el anglicanismo es la Iglesia nacional de Inglaterra y tiene al rey por cabeza. Incluso Locke, en la *Carta sobre la tolerancia*, propone un Estado tolerante con todas las diferentes confesiones cristianas, excepto con los fanáticos. Y considera fanáticos a los católicos y a los musulmanes. Y no cree que deba dejarse a sus anchas a los ateos, porque sería un elemento de disolución de la obediencia y de la estabilidad en el Estado.

De modo que no se puede hablar de Estado laico en la Edad Media, pero tampoco en el siglo XVII ni en el siglo XVIII. El más laicista de todos los autores de la Baja Edad Media, es decir, el único que niega todo poder de intervención de la Iglesia; el único que rechaza que el Estado o el reino tenga una función respecto a la salvación de las almas es Marsilio de Padua. Y tanto en él como en algunos otros autores de la época, entiendo que hay más anticlericalismo que laicismo, como también lo hay en Dante y luego en Maquiavelo: en el sentido de que perciben que la meta de la actividad del alto clero y el Papado es más bien su propio poder; y reaccionan contra las bases doctrinales gracias a las cuales ejercen ese poder. Estos autores entienden que tienen que desmontar las bases doctrinales, fundamentalmente teológicas, en las cuales el Papado justifica el poder político que ejerce. Y sólo lo hacen en sentido verdaderamente laico algunos, porque otros van por la vía del espiritualismo o

del reformismo, como Guillermo de Ockham y los franciscanos espirituales; o luego Wycliffe o Hus. Sólo algunos de ellos emplean argumentos racionales, en primer lugar sacados del aristotelismo, como Juan de París y, sobre todo, Marsilio de Padua, que dan el paso de sentar bases racionales del poder político, y por tanto, establecen un fundamento estrictamente laico del poder.

Esto es lo que trato de explicar en el libro. Pero debo dejar hablar a Salvador.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Mil años hacia atrás, por lo menos, Salvador Rus, cuando quieras.

**SALVADOR RUS RUFINO** (Autor de *“La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles”*): Pues en primer lugar, muchas gracias por la invitación a venir aquí, no sólo a presentar un libro, que está escrito hace ya años, algunos años, y sobre todo, a presentar la colección que codirijo en Tecnos con Javier Zamora, que no está aquí ahora, sino que está en París, en una estancia dentro del programa José Catillejo del Ministerio de Educación para fomentar la movilidad de profesores universitarios.

Se me ha preguntado por el libro, y ¿por qué lo escribí? Porque había que hacer esta colección. Esa puede ser una razón. Pero la razón es que años antes, yo había escrito un libro sobre la sofística, y me encontraba una y otra vez con las propuestas para superar el problema del derecho del más fuerte, que es la pregunta que le plantea Trasímaco a Platón en el Libro I de *La República*. Platón no la resuelve, no es capaz de resolverla, aunque lo intentó en varias obras como *El Político* y *Las Leyes*, y me encontré con que Aristóteles, efectivamente, sí da razón de ello. Y da razón de ello de una manera muy sencilla y además es muy actual: proponiendo instituciones políticas que sirvan para ejercer el control del poder político. Es decir, hay que crear elementos que sirvan para que el ciudadano controle la acción del que tiene el poder en la ciudad, que en griego se llamaba *pólis*.



¿Cómo llega a esa conclusión? Llega de una manera racional, por eso el libro se llama “*La razón*”. Y llega de una manera histórica, o, como dirían otros autores, de una forma histórico-racional. Entonces, creo que el planteamiento de Aristóteles es: cuáles han sido las experiencias (es el Libro II de la *Política*): las experiencias teóricas, las experiencias prácticas y las experiencias legislativas; cómo esas experiencias no han sido satisfactorias; y deduce que existe una inestabilidad en la propia política, porque se considera una especie de fotografía fija. Es decir, hay que resolver el problema aquí y ahora, cuando realmente la política y la teoría política ambos están sumidas en un proceso. E introduce un elemento muy importante: y el elemento importante es el tiempo. Es decir, la política no se hace como la estrategia, de la que unos dicen que se diseña cuando uno no sabe qué hacer. ¡Pero no es verdad! La estrategia se diseña en el tiempo y se realiza en el espacio. Y ésa es la táctica. Y entonces la política funciona en esa dimensión: queremos este régimen político, le damos forma, y lo instituimos en el espacio.

Por otro lado, no cae en el escepticismo que cae Heródoto, cuando describe en sus *Historias* los distintos regímenes políticos, sino que no hay ninguno que haya sido estable. Los regímenes simples (y cuando hablo de “simples”, hablo de monarquía, tiranía, aristocracia u oligarquía, democracia) no son capaces de superar los problemas intrínsecos que tienen para mantenerlos. Luego, hay que buscar un régimen que sea, que normalmente se llama “mixto”, que tiene una larga tradición después en la Edad Media; pero es el régimen mixto, o lo que dirían los boticarios españoles del Siglo de Oro: la triaca máxima, es decir, la mezcla de todos los elementos para hacer uno muy poderoso. Bueno, pues hagamos un régimen político que sea capaz de frenar la decadencia política.

Esto está apuntado en *Las Leyes* de Platón, muy poco desarrollado, es decir, esbozado solamente. Y estará posteriormente, siglos después, en Polibio, cuando describe el proceso de decadencia, lo que se llama la *ancyclosis*: el proceso de decadencia y auge de los regímenes políticos, hasta llegar a un momento, que es el momento de la República romana, que es un régimen donde se mezcla todo. Pero no es el momento ahora de hablar de Polibio.

¿Cuál es la esencia de ese régimen político? La esencia de ese régimen político es que es pensado y establecido de una forma racional, está fundado de una manera racional; responde a las exigencias del modo de ser del hombre; por tanto, es un régimen hecho según la medida humana. Pero no la medida humana de Protágoras, sino la medida humana de las aspiraciones y expectativas del ser humano. Y además, es un régimen que establece elementos de control entre las formas que lo constituyen. ¿Por qué? Porque es una mezcla entre dos regímenes degenerados, es decir, éticamente incorrectos, como son la oligarquía y la democracia. Y entonces, la suma de los dos da lugar a la *politeia*, que traducen algunos textos como “república”; en otros se traduce simplemente como “politeia”; en otros se traduce como “régimen mixto”, se traduce de muchas formas.

Y esa *politeia*, precisamente es la que establece el control del poder, de una manera racional, no por la fuerza. Que es el planteamiento de la última sofística, según tenemos en Platón, en Trasímaco; pero en Gorgias, Trasímaco, y finalmente, en el protagonista del *Gorgias* que es Calicles.

En cualquier caso, esta es la situación, es decir, había que responder a un problema teórico, pero había que responder a un problema histórico. Es decir, Aristóteles no vive en la época del esplendor de la *polis* —el momento que todo el mundo conocemos como la época de Pericles—, sino que vive en el momento de expansión de Grecia hacia Oriente, y en la construcción del Imperio Macedónico o el Imperio Alejandrino. ¡Para él, el Imperio Alejandrino no tiene ningún sentido! ¡Porque no tiene dimensión humana! Entonces, va a desarrollar una teoría muy interesante, que es: la política se compone de tres elementos. Un elemento fundamental en el vértice del triángulo sería el ciudadano; y en la base del triángulo estaría tanto el elemento material, que sería la ciudad, y la constitución política. En griego, esos tres términos es: *polites*, *polis*, *politeia*. Tienen exactamente la misma raíz.

Y por tanto, en ese triángulo el individuo vivifica o da valor, o pone en valor el territorio. Y el territorio se ordena con la constitución; y la constitución política ordena las relaciones. De ahí va a salir la distinción entre Derecho público y

Derecho privado. Porque la *politeía* es lo que hoy diríamos el sistema jurídico completo, que va desde la constitución hasta las normas de Derecho privado.

El concepto es relación, es la relación del individuo con el territorio y la relación del individuo consigo mismo y con los otros individuos dentro de un ámbito material pero regulado por las normas que ellos mismos han aceptado, establecido y mantienen. Por eso en un momento dado, en la política, Aristóteles define la ciudad como, —se ha traducido normalmente mal— se traduce como que la ciudad se compone de ciudadanos y, dicen las traducciones “país”. No: territorio, es decir, ámbito material. Por tanto, la política se fija en el espacio, y se fija en un espacio concreto. Esa es la manera de conseguir evitar, desde su punto de vista, los excesos del derecho del más fuerte. Que es una forma habitual en la cual se conducía la política posterior a la Guerra del Peloponeso. Y la forma habitual que se conduce la política en el imperialismo macedónico. Y en este caso, no sólo Alejandro, sino también de su padre Filipo.

En ese sentido, Aristóteles planteó una solución revolucionaria a la teoría política; una revolución que llega a Europa, después de un larguísimo período sin ningún tipo de teoría política, y que aparece desde 1264, año en el que se traduce por primera vez completa la *Política* por Guillermo de Moerbeke. Se traduce en una traducción, todo lo mala que se quiera. Es decir, podemos decir todo lo que queramos sobre esa traducción, pero es la primera. Y por tanto, es la primera vez que se tiene en las manos el libro de Aristóteles: la *Política*. Un libro del cual tenemos noticias por Cicerón, y por otros autores clásicos que no tienen por qué citarse hoy, pero sobre todo, un libro que era buscado en la Edad Media. ¡Era muy buscado en la Edad Media! y que se tuvo por completo en 1264, pero en 1265, o en 1266; Alberto Magno es capaz de hacer un comentario. Y a partir de ahí, todas las generaciones de europeos han comentado la *Política*, hasta nuestros días. No habido ningún período histórico donde no se haya comentado.

Y sufre un período de crisis, pero eso ya lo podemos seguir discutiendo. Como me han pedido brevedad, espero que en cinco minutos haber podido resolver la cuestión.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Yo no hubiese sido capaz de ser tan sintético, y con un libro mío. Os lo agradezco mucho.

Vamos ya a entrar en materia, si os parece. Y yo os quiero hacer una primera invitación a un tema que yo lo veo así, pero podéis, obviamente, derivar como queráis. Vamos a la Edad Media, que es esa cosa que denunciamos siempre: ahí comparamos con una serie más de edades, sin darnos cuenta de que la Edad Media es la única de las edades a la que le hemos nada más y nada menos que encomendado más de mil años. O sea, es la mitad de nuestra historia, digamos, relativamente reciente, como ser humano cultural en Europa occidental y demás.

Estamos en la Edad Media. Entonces yo os digo: en la Edad Media, ¿cómo convive pensamiento y creencia? Quiero decir, Cómo conviven, en realidad, el centro de nuestro diálogo: razón y fe, poder eclesial y poder civil. Esa distinción, que está en vuestros planteamientos desde Aristóteles, y después que está también en el libro de Bernardo; esa distinción, ¿es una distinción sincrónica, o anacrónica? Quiero decir ¿estamos proyectándola desde hoy, o realmente esa división existía también en la Edad Media? Esa es la pregunta, que es todo un embolado. Por lo menos para mí, claro.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** En primer lugar, la filosofía que triunfa en los primeros siglos de nuestra era no es precisamente la aristotélica, sino más bien el neoplatonismo. El primer gran filósofo cristiano, que es San Agustín, vierte la religión dentro de las categorías neoplatónicas, en las que no cabe distinción entre razón y fe. La verdad es única en el neoplatonismo y en San Agustín. Entonces, la verdad racional tiene que ser la misma verdad cristiana; la verdad del hombre tiene que tener una dimensión religiosa; y, por tanto, como hemos visto en el texto antes citado, no cabe hablar de justicia, si no incluye la justicia divina.

Yo creo que desde el punto de vista histórico la clave no está tanto —como a veces se dice— en la conversión de Constantino (no sé si estarás de acuerdo), pues la conversión de Constantino supuso la libertad para el cristianismo y privilegios para la Iglesia, entre otras cosas, pero la transformación fundamental sucede después, cuando Teodosio sí que hace religión de Estado al cristianismo; cuando Alarico entra en Roma en el año 410 y se ve que el Imperio no va a durar, lo cual motiva a san Agustín escribir *La ciudad de Dios*, y cuando por fin cae la parte occidental del Imperio y entonces la Iglesia sustituye al Imperio. La Iglesia se queda con las estructuras administrativas romanas y mantiene la unidad cultural, el latín, y las diócesis. ¡Me ruboriza hablar de estos hechos delante de quien es mucho mejor conocedor de la historia de aquella época, como Guillermo Fatás! Pero creo que ése es el hecho decisivo y que, a partir de ahí, la sociedad medieval se construye totalmente sobre bases teológicas. Y por ello, los primeros autores que hagan política, hacen teología política y no pueden hacer otra cosa.

Pero si San Agustín pretende en *La ciudad de Dios* que no se identifique el Imperio con la Iglesia y expone que la ciudad de Dios no tiene estructuras mundanas, en el Imperio oriental se continuará la línea de Constantino y de Teodosio. Allí, Bizancio será vista como la nueva Roma y se mantendrá el césaropapismo, donde el emperador seguía siendo el Pontífice, y por tanto, ahí la Iglesia estaba integrada en el Estado. Por ese motivo escribió el Papa Gelasio I la famosa carta al Emperador, que dice: “Dos son los poderes con los que se gobierna el mundo: por una parte, el emperador; por otra, el Papa. Y de los dos, el fin más importante, el fin superior, el fin trascendente, es el que representa al Papa”. ¡A partir de ahí, el pensamiento político medieval consistirá en explicar eso! Es decir, toda la teología política será explicar cuál es la relación entre esos dos poderes. Igual que en el ámbito del conocimiento, la filosofía medieval se ocupa de explicar cuál es la relación entre la razón y la fe. Y, prácticamente, hasta el siglo XIII, predomina la línea agustiniana neoplatónica, hasta que Occidente recibe, como acaba de decir Salvador, la obra de Aristóteles y, en especial a partir de la traducción de Moerbeke, los

dominicos (Alberto Magno, Tomás de Aquino,...) comienzan a verter ya la religión cristiana en esquemas filosóficos distintos del neoplatonismo.

Pero... mejor será que hablemos intercalándonos más, interrumpiéndonos, quizá.

**SALVADOR RUS RUFINO:** ¡No! Lo ha dejado muy bien el presentador, con eso del tronío, que se dice en mi tierra. Yo soy sevillano. No lo parezco mucho, pero soy sevillano, y además, me gusta ejercer de vez en cuando de sevillano.

Es cierto, es curioso, porque la recepción de Aristóteles va a coincidir con un fenómeno que yo creo que es una revolución dentro de la Edad Media, que es el asentamiento de ciudades, y el cambio de un paradigma económico. Es decir, las ciudades podemos decir que se crean por muchas razones, pero una fundamental, es que son lugares de tráfico económico, de relaciones económicas. ¡Y en esas ciudades se van a crear las universidades! Y las universidades van a ser las que van a recibir y estudiar la filosofía, todas las corrientes platónica, aristotélicas, y muchas más.

Es decir, va a configurarse como un espacio intelectual, o lugar donde van a convivir distintas tendencias, con problemas con los obispos: la obra de Aristóteles fue condenada, la de Tomás de Aquino fue quemada, etcétera. Es decir: ese movimiento no se pudo parar. Entonces, la Universidad, que surge en las ciudades, y que quiere crear una filosofía, o quiere plantear una formación especial a un grupo de personas, básicamente van a estudiar cuatro materias, que es Derecho, en Bolonia y en otros lugares; Teología, que es el núcleo más importante de la formación; y Medicina, en algunos sitios (en Salerno y en Montpellier). Pues esa universidad va a tratar básicamente de formar personas en un conocimiento, que era el que se tenía en ese momento. Y el que se tenía en ese momento era básicamente la Filosofía griega, el Derecho romano, la Medicina de Galeno y de los clásicos grecorromanos, y algo de la cultura árabe. ¡Y poco más había! Entonces a partir de ahí hay que construirlo todo.

¿Cómo convive eso con la razón, con la fe, con las creencias? Pues unas veces bien, y otras veces mal. ¡Hay que decirlo así! Es decir, unas veces hay un obispo tolerante y que no entra en esas disquisiciones, que está muy abierto a que haya un centro docente de prestigio, como fueron las universidades de Salamanca, Bolonia, París, Oxford... Y otras veces no son nada tolerantes, por tanto, se produce un retroceso. Se producen incluso purgas en la universidad. Con lo cual, quiero decir que depende de la actitud de unas personas, esa convivencia diaria entre lo que generará el avance intelectual y el progreso de las creencias.

¿Qué es lo que ven los profesores de las universidades en la filosofía de Aristóteles? Yo creo que básicamente algo que no tenía la platónica. Y no es el realismo y el idealismo, no, es una organización sistemática del conocimiento, es decir, lo que llamamos una enciclopedia. Uno acudía a Aristóteles y se encontraba una descripción de animales, se encontraba una descripción de regímenes políticos, una pequeña historia de la filosofía y la metafísica..., todo muy ordenado y muy bien explicado, y por lo tanto, servía perfectamente para hacer el plan de estudio; el plan de formación —llamémosle así—, de los estudiantes. Y la universidad es aristotélica hasta muy entrado el siglo XVIII, y quiero dar un dato muy interesante, que el primer catedrático de Derecho natural y de gentes, que es Samuel Pufendorf, es expulsado de la Universidad de Heidelberg a finales del siglo XVII por los aristotélicos protestantes. De los cuales hoy día nadie conoce a ninguno, ni lo cita. Esos grandes y poderosos hombres de su época han desaparecido. Pero hoy a Pufendorf sí se le conoce, se sigue leyendo, su obra está siendo editada en Berlín de forma crítica y se estudia.

Y Kant escribió un opúsculo muy breve, que se llama *Contra el modo aristotélico de hacer política*, que es contra los aristotélicos. Los grandes pensadores europeos se han formado en la filosofía aristotélica. Después le han combatido, otros la han aceptado, etc. pero durante siglos, durante generaciones de pensadores, Aristóteles y su obra no dejaron indiferentes a los europeos y, ahora también, a los americanos.

Por tanto, los teólogos, los filósofos, los científicos, etc. más importantes del cristianismo, de ambos lados, protestantes y católicos, se han formado en la filosofía aristotélica. Y, por tanto, es una filosofía... No en vano, Melanchton propone que los autores protestantes hagan comentarios a la *Política*, a la *Ética* y a los distintos tratados, él mismo tiene un comentario de los primeros libros de ambas obras. Melanchton fue el brazo derecho de Lutero, que se enfadó con él cuando éste se casó porque consideró la acción como una provocación absurda para la Iglesia Católica.

En cualquier caso, hay una larga trayectoria. ¿Y cómo definiría esa relación? Es un equilibrio permanentemente inestable. Es decir, unas veces puede la fe contra la razón, y otras veces, la razón alimenta la fe, y le abre nuevos caminos.

¿Qué es lo que ocurre en el primer momento? Básicamente, la razón abre caminos a la fe y explora nuevas formas, pero otras veces se corta. Y precisamente es curioso, porque tanto Marsilio como Aristóteles, o Aristóteles y Marsilio, cronológicamente viven en momentos claves, y los nudos gordianos del pensamiento. En el momento en que el pensamiento y la realidad se están desbocando, y hay que embridarlos. Entonces, hace falta una persona, una mente muy capaz para poder hacer filosofía sin estar contaminado, o intentando dar razón de ese caos en el que se está produciendo. Y eso, a veces ocurre con alguna frecuencia a lo largo de la Historia. Es decir, el otro gran personaje es Hegel, que es el que responde al avance científico newtoniano; ése es otro personaje clave en el pensamiento. Y además, se produce al comienzo del siglo XIX, al final de la Ilustración y comienzo de una nueva época histórica, política, y además, intelectual; pero en fin, eso es otra historia también.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Antes decir que ya veo que el flujo va casi autónomo ya, y esto está bien. Sólo quiero constatar que la intención de Salvador, aparte de que eso es muy importante, hay una anecdótica, pero que es también importante, y es que hemos constatado que en la universidad, cualquier tiempo pasado no fue mejor. Esto es importante.



Bernardo, como veo que Salvador te ha puesto el pie, pues yo digo: ya de ahí, estamos yéndonos a cuáles son los elementos que van a comenzar a conmover ese orden, que por cierto, no era tan equilibrado, sino que tenía sus tensiones, como sabemos: en el medieval.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Quería decir que el caso que plantea Salvador sobre el aristotelismo en las universidades, se da, por ejemplo, en pleno siglo XVII, cuando Hobbes hace un ataque durísimo al aristotelismo en el *Leviatán*, porque dice que es el arma intelectual que utiliza la Iglesia; es decir, que se enmascara dentro del aristotelismo para defender sus posiciones. Es un ejemplo más de lo que decías.

**SALVADOR RUS RUFINO :** Por ejemplo, el mismo Pufendorf a su maestro Hugo Grocio lo acusa de no ser suficientemente aristotélico. Quiero decirte, que es que... ¡Es que yo eso lo digo muchas veces! La filosofía aristotélica es la primera filosofía internacional, y si se quiere, global, porque además es una filosofía que abarca todo el Mediterráneo, tiñe de color a toda Europa, etcétera.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Y luego, en el proceso que estabas diciendo tú, también es muy importante no sólo que las universidades están ligadas obviamente a las ciudades, sino el apoyo que van a tener de las Cortes. Como los reyes quieren construir un poder centralizado, autónomo, y necesitan tener un fundamento, y defender con argumentos su pretensión de cobrar tributos al clero. En el caso de Francia, Felipe IV el Hermoso va a echar mano de los intelectuales que están en las universidades, y se van a apoyar en esta nueva manera de pensar que hay en las universidades. Los asesores de Felipe IV el Hermoso, autores muchas veces de obras anónimas, son un jalón decisivo en el pensamiento político no clerical. Pero eso mismo había sucedido en la época anterior, con los Stauffen, sobre todo, con el emperador Federico II, que se había apoyado en los legistas, especialmente en Sicilia. Yo creo que ése es otro fenómeno clave: que los reinos se están constituyendo realmente como estados, es decir, como poderes centralizados, con su Administración, sus

tributos y sus funcionarios; y tienen que fundamentar las leyes ya de una manera distinta a la que había sido tradicional.

Volviendo a Aristóteles, lo importante de su influencia es haber encontrado un fundamento natural a lo político. Hasta ese momento, se decía que todo poder viene de Dios. “No hay poder si no viene de Dios”, según San Pablo. Y el problema a partir de ese principio ahí era cómo se interpretaba. Y así los primeros cristianos eran apolíticos; es decir, pensaban que el fin del mundo estaba muy cerca y, por ello, no se planteaban involucrarse en las cosas de este mundo y mezclarse con la política. Ése es el sentido que tienen las frases que a veces utilizamos fuera del contexto histórico, incluida la de: “Dar al César lo que es del César...”. O: “Mi reino no es de este mundo”.

Pero en la Edad Media, cuando ya la Iglesia es un poder político, para la concepción teocrática el fundamento del poder es divino y además viene por medio de los representantes del poder eclesiástico.

Para superar esa mediación eclesiástica del poder civil, lo que encuentran en Aristóteles, ya el propio Santo Tomás, un poco más tarde también Juan de París, y, sobre todo, Marsilio de Padua, es primordialmente esto: una fundamentación del poder no sobrenatural, una concepción natural del poder.

Naturalismo que yo creo que malinterpretan —espero que estés de acuerdo, Salvador—, porque se va produciendo una reinterpretación del origen natural del poder que es poco fiel al pensamiento de Aristóteles. Ya Habermas, al principio de *Teoría y praxis*, hace un análisis muy interesante del *De Regno* de Tomás de Aquino, su único e inconcluso tratado político, y muestra que en él Tomás ya se separa del concepto de naturaleza propiamente aristotélico. Es el primer síntoma, que en Juan de París se manifiesta ya más fuerte, y que en Marsilio es total. Cuando Marsilio utiliza y cita a Aristóteles, ya no queda nada de la concepción ética de la política que éste tiene. En Aristóteles, la política está dentro de la ética; y se trata de la perfección humana, de la realización del ser humano. Pero en el texto de Tomás de Aquino no es así. Lo he traído y lo voy a leer:

Plantea que “la naturaleza proporcionó”, “a los demás animales la comida, su vestido, su defensa. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales”. Y, a partir de ahí, la concepción de naturaleza que aparece es más biológica, pues está referida a la supervivencia, a las cosas necesarias para vivir. A continuación dice: “al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos, a no ser que hubiera gobierno...” Por tanto, Aquino está justificando la organización política sobre la base de una carencia natural, según la naturaleza, que no es completa.

En Aristóteles, la naturaleza es otra cosa que la necesidad. La plantea, diríamos hoy, como la condición humana. Lo cual implica que la perfección del ser humano no es posible, si no es mediante la praxis ética y política, mediante la práctica de la virtud. También Santo Tomás habla de la virtud. Sin embargo, cuando, aunque cite a Aristóteles, matiza: “Obviamente, no hay vida política si no se basa en la virtud, pero como el hombre que vive virtuosamente se ordena su fin ulterior, que consiste en la visión divina, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual. El último fin de la multitud reunida, vivir virtuosamente, no llega, sino llegar a la visión divina, a través de la vida virtuosa”. Por tanto, aquí aparece ya la otra cuestión del aristotelismo que me parece fundamental: todo está explicado por la causa final; por tanto, el fin es lo que explica la misión del rey; y tiene que ser el fin lo que explique la constitución de la comunidad, del reino. Pero en el texto citado vemos dos fines. Aquí hay dos fines. Un fin se da aquí, mientras estamos de paso en este mundo. Y, para realizar ese fin, está el poder temporal, que tiene que garantizar la paz, una paz entendida cada vez más como orden formal. Mas, por otra parte, está el fin trascendente, el fin superior: la salvación. Y, claro, en esa jerarquía de fines, por más que Santo Tomás pretenda una armonía y un equilibrio (igual que entre la razón y la fe), indudablemente, tiene que haber una superioridad del fin, que corresponde administrar al poder espiritual.

De modo que el aristotelismo medieval sufre, ya en Santo Tomás, esas dos desviaciones: una, el concepto de naturaleza; y otra, que el fin se desdobla. Esto, en otros autores posteriores será mucho más claro.

**SALVADOR RUS RUFINO:** El párrafo que has leído es una traducción o una recreación del mito de Protágoras de Platón. Vamos a ver, el problema que se plantea la teoría política en un momento dado en Grecia es que ¿por qué el ser, y no más bien la nada? Es decir, ¿por qué existe la sociedad y no el caos? La respuesta de Platón es un mito muy bonito, que es el mito de Protágoras, en el cual dice que los dioses crearon a los hombres, los pusieron en la tierra... Y entonces, ¿qué ocurrió? Que esos hombres empezaron a ser devorados por las fieras, porque tenían menos fuerza física, y estaban dispersos, no estaban unidos... Entonces los dioses se apiadaron de ellos, y dicen: Bueno, pues ¿por qué no hacemos algo para que esta gente no muera y sobrevivan a los ataques de la fieras? Y entonces se ponen de acuerdo en concederles unas capacidades técnicas diferentes a cada uno, y entre todos consiguen reunir las todas. Pero lo más importante, le infunden a todos por igual dos características básicas: el sentido moral y la justicia. *Aidos* y *dike*. *Aidos* es el sentido moral, y *dike* es el sentido de justicia, o la justicia. Y así lograron unirse y vencieron a los animales.

Esto es muy parecido a lo que plantea Tomás de Aquino, en el sentido de decir: hay una intervención externa, y por tanto, se puede crear la sociedad. Pero Aristóteles dice: Esto no es así. ¿Por qué? Porque históricamente no es así. ¿Dónde se fija el inicio? En la familia que constituye la estructura social básica. La siguiente es la unión de varias familias, que es la aldea, y la siguiente es la comunidad política, que llamamos *polis*. En la primera, el individuo es social, y en la última, es político.

Por tanto, hay un proceso, y ese proceso del no ser al ser se produce con el nacimiento. ¿Por qué? Porque cualquier individuo, que por lo menos, existe en el reino animal y en él también están los hombres, pero en el reino del animal racional (esto entre comillas, lo de racional, a veces), pues todo surge de la unión de dos opuestos que se necesitan y se complementan, en ese momento,

pero siguen siendo opuestos. Con lo cual, el razonamiento es muy interesante, porque el origen de la sociedad está justo en el momento en que venimos a un mundo cuando dos individuos te han concebido. La familia constituida por padre, madre e hijos tiene dos funciones básicas: función nutricia y función socializadora. ¡Que no son renunciables! Que son esenciales a la familia.

Y esa función socializadora se hace mediante la relación. Y esa función nutricia se hace mediante la relación. Es decir, el padre tiene el deber respecto al hijo, que tiene el derecho, a partir de ahí, construimos lo que queramos. Pero si perdemos eso, si hay una intervención externa, que implica un orden, que además no podemos romper, y que siempre va a ser así, pues lógicamente, no hay política, simplemente hay distintas intervenciones externas. Sin embargo, la construcción política desde ese origen, ¿qué ocurre? Pues que da lugar a muchas posibilidades.

Pero por otro lado, eso se puede hacer porque existe una cualidad única y natural del hombre respecto a todos los demás animales, y no sólo la razón; es otra cualidad que se expresa con la misma palabra que “razón” en griego, que es *logos*: es el lenguaje. La capacidad de expresar conceptos, y de hablar de justicia, de belleza, de ideas; frente a los animales, que no tienen esa capacidad, que pueden unirse. Él le llama animales gregarios; los animales son gregarios, es decir, se reúnen, pero los hombres no se reúnen: se unen. ¿Para qué? Para tener una vida mejor, una vida excelente. Si no, no hay comunidad. Sin vida mejor y vida excelente, no hay comunidad; porque si vamos a vivir igual que los animales, no nos vamos a unir.

Entonces, ahí entra todo el tema de la comunicación, de la cual surgirá esa idea que se llama “comunidad”. Y precisamente, la *polis* se distingue, se habla; es decir, la comunidad política se define por un término griego que se llama *koinonía*, que significa “participación activa” (no participación pasiva, sino activa).

Y entonces, el hombre es un fin en sí mismo, respecto a la comunidad, y eso implica una revolución fundamental. ¿Por qué? Porque quita del medio todo lo que son intervenciones trascendentes, es decir, fuera del ámbito humano.

Esto no lo entienden así, me da la impresión, muchos en la Edad Media. Quizás sí algunos profesores de la universidad, pero no fuera de la universidad. Por eso, las tesis aristotélicas son tesis reservadas al mundo académico. Tienen poca influencia directa fuera del ámbito de la enseñanza porque no cambian los sistemas políticos: la monarquía sigue siendo monarquía, pero, como ha dicho muy bien Bernardo Bayona, cuando se necesitan introducir cambios importantes se recurre a los que están en la universidad: a los que se han formado en la universidad, que tienen ideas. Y poco a poco se van a ir introduciendo matices en el gobierno, o lo que llaman ahora con una palabra horrible: la gobernanza; la gobernanza, que es la gobernabilidad. Bueno pues en la gobernanza se van a introducir elementos aristotélicos. Pero Aristóteles no está vivo en la política, está vivo en la discusión política, pero no en la política. Y nunca estuvo vivo en la política.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** No sabremos seguramente nunca si realmente la *Política* (el libro, quiero decir) no apareció antes porque no se encontraba, o porque no interesaba. Porque en aquellos tiempos, según tengo entendido, los libros estaban todos en los mismos sitios.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Sí. Pero hay una cosa que es interesante que se conozca, un detalle que quizás tú que eres profesor de Derecho lo sabes mejor que yo. Nosotros tenemos una idea de lo que es el Imperio Romano. Sabemos que el Derecho romano ha sido el Derecho fundamental que han estudiado todas las generaciones. Pero yo siempre pregunto a mis alumnos una pregunta de examen mala, porque esa pregunta es muy difícil de responder: ¿Cuántos textos de Derecho romano se conservaron después de la caída de Roma? ¡Uno! ¡Uno sólo! Las *Littera Fiorentina*. Que es la que usa Irnerio para enseñar Derecho.

Entonces quiero decir con esto: ¡No existen libros como ahora! No existen libros en Internet, no existen libros... Es decir, el libro era un bienpreciado, y raro. Y es curioso que ese bien tanpreciado y tan raro, por ejemplo, en el caso de la *Política* de Aristóteles hay más de cien traducciones, muchas de ellas, inéditas, ¡pero hay comentario siempre! Hay cientos de comentarios no editados. O sea: hay un interés por conocerlo, leerlo, asimilarlo y explicarlo.

Entonces, quiero decir que los libros no aparecen... Es decir, ¡es un milagro! Un profesor francés, que se llama... —que no sé si está vivo o muerto, pero era un gran latinista— Pierre Grimal decía que la literatura latina (y la griega, la clásica) fue tan esplendorosa como sería el foro romano en todo su esplendor. Pero lo que vemos ahora del foro romano es lo que nos queda y todavía nos sobrecoge. Lo que ocurre en este palacio: es decir, ver solamente una muestra de la policromía que había, nos sorprende. ¡Imaginaros lo que sería este palacio con esa policromía dorada, roja, etcétera, etcétera! Bueno, pues esto es lo que nos ha quedado de la Antigüedad, esas pequeñas muestras de policromías que existen en este palacio, y eso nos parece maravilloso. Bueno, pues ¿qué sería tenerlos todos? Claro, la Biblioteca de Alejandría se quemó, y ahí perdemos casi todo.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Muy bien. Me temo que no vamos ni si quiera a acabar la Edad Media, si quiera brevemente, porque los asistentes tendrán también sus compromisos, aunque sea casi biológicos, por hilar con tus intervenciones últimas.

Vamos a ver, lo que ocurre entonces es que en el siglo XIII pasan varias cosas. Hay síntomas de agrietamientos, aparece la *Política* de Aristóteles..., yo lo que quería decir es: aparece Aristóteles; aparece la obra aristotélica. Se recibe, se produce la recepción de la obra aristotélica. Pero hilando con lo que decía Salvador hay cien traducciones. ¿Hay relectura de Aristóteles? ¿Hay infidelidad a la obra de Aristóteles? ¿Hay manipulación? Porque a mi siempre me llama la atención que Aristóteles servía para unos, y para otros. Evidentemente, ahí en esto es una parte, y no quiero invadir vuestros terrenos, que es una parte de estructura lógica y demás, que es apasionante, y que sirve para todo, casi para

cualquier argumentación, si quieres. Pero claro, hay otra parte que yo creía que no. La pregunta es: ¿Esto cómo se produce? ¿Por qué se produce? ¿Hay manipulación? ¿Hay reelaboración? ¿O es que hay universalidad en el patrimonio aristotélico, en la aportación de Aristóteles?

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Una clave es lo que decía yo en la intervención anterior, a saber, que se desdoblaron los fines. Hay dos poderes, cada uno encargado de uno de los dos fines de la vida del hombre. La filosofía de Aristóteles nos dice que todo se explica por el fin y, como tenemos dos fines, uno mundano y otro trascendente, debemos tener las dos guías. La cuestión a partir de ahí es ¿cuál es la relación entre esos dos fines y cuál es la relación entre esos dos poderes? ¿Jerarquía y dependencia? ¿Equilibrio y armonía? ¿o absorción de uno por el otro?

En las mismas fechas prácticamente, en torno a 1300, están escribiendo Egidio Romano y Juan de París. Los dos citan a Aristóteles, pero sostienen posiciones absolutamente enfrentadas: en el caso de Juan de París, el origen del Estado (del reino o, mejor dicho, del poder) es natural; en cambio en el caso de Egidio Romano, es religioso.

¿A qué se debe? Sucede también que muchas veces se hace una lectura de Aristóteles platonizada. Y en el fondo, la obra de Egidio Romano sigue todavía con el esquema jerárquico de Dionisio Areopagita, que está atravesando toda su obra. Él va citando a Aristóteles porque se ha educado en París y tiene un buen conocimiento de la filosofía aristotélica según Aquino, pero realmente lo que está defendiendo no es en absoluto coherente con la filosofía de Aristóteles.

En la parte contraria más extrema a la teocracia de Egidio, tenemos a Marsilio de Padua. Aunque Aristóteles es el autor que más cita y en el que basa toda la primera parte de *El Defensor de la paz*, está clarísimo que el uso que Marsilio hace de los textos aristotélicos es, como ha dicho Grignaschi, una absoluta manipulación de Aristóteles. Porque el Paduano mantiene una concepción de la naturaleza estrictamente materialista y una idea del poder totalmente



instrumental: se trata de un poder que tiene que conseguir la supervivencia en el sentido material y físico, como ha destacado Gewirth, su primer traductor al inglés.

Por tanto, ese Aristóteles ha perdido por completo la dimensión de la entelequia, es decir, de la perfección del ser humano como fin de la praxis política. Ese fin humano ha desaparecido del todo en Marsilio, para quien el sentido político del poder no está ya en la realización de la persona humana. El concepto de paz al que se refiere *El defensor de la paz* no tiene nada que ver con la comunidad aristotélica, ni siquiera con la participación. Y estoy por ello también en desacuerdo con las interpretaciones que hacen de Marsilio un abanderado de la democracia o de la soberanía popular, en el sentido moderno. Creo que en ningún momento aparece ese republicanismo activo en Marsilio.

Y no sólo eso, sino que en ese aspecto es más coherente con Aristóteles Tomás de Aquino cuando habla de ley natural. Concepto que no sólo desaparece en Marsilio de Padua, sino que es directamente criticado como una coartada del clericalismo y la teocracia. Él no considera que la razón humana pueda establecer, a partir de la naturaleza, una concepción política, ni una concepción moral. Más bien, la política aparece en Marsilio como una construcción, como algo que está mucho más cerca de la idea de arte o de artificio. Así, va contando que los seres humanos se reunieron al principio y tenían dificultades para sobrevivir; y que entonces decidieron organizarse. Por tanto, el esquema es muy parecido, o más parecido, al que tres siglos después mantendrá Hobbes. En ese sentido creo que tanto por los fundamentos teóricos-filosóficos, como por el modelo final que propone, Marsilio de Padua está mucho más cerca de Hobbes que de Rousseau, en contra de muchas interpretaciones, sobre todo, de los italianos (Labanca en el siglo XIX y Battaglia a principios del siglo XX), que consideraban a Marsilio un abanderado del liberalismo político y de la democracia, cosa que en absoluto se puede encontrar en su obra.

Y volviendo a lo que decía antes respecto del fundamento sagrado o no de la política y de la relación del poder con la razón, sólo los sofistas anticiparon la explicación convencional del *nomos*, en una línea similar a lo que dirá el contractualismo posterior, y sostendrán que el derecho es convencional. Es lo mismo que escribe Sófocles, que estrena *Antígona* en el año 442 antes de Cristo. El conflicto de Antígona es que quiere enterrar a mí hermano en nombre de principios sagrados que no pueden prohibir las leyes que hacen los hombres; y aparece el conflicto entre una piedad con fundamento religioso y la norma jurídica que tiene que defender Creonte. Los sofistas y Sófocles son los primeros que desacralizan y desnaturalizan esa noción de ley que existía en la tradición griega anterior. Los sofistas, sobre todo Protágoras y la primera generación, responden a esa concepción no religiosa ni natural del *nomos*. No me gustaría que quedara sólo la idea de que los sofistas defienden la ley del más fuerte, como hacen Trasímaco y la última generación de los sofistas.

En efecto, Aristóteles se enfrenta a esa versión sofista y quiere volver a basar otra vez la política en la naturaleza, pero lo que busca es una naturaleza que no sea la naturaleza del más fuerte, que no sea la naturaleza biológica, que no sea la naturaleza, en última instancia, animal. E interpreta la naturaleza humana como racional y política.

¿Por qué hay política, según Aristóteles? Porque no somos ni bestias ni dioses. Esta es la cuestión, ni animales ni dioses. Y eso creo que sigue siendo válido después. Otra cosa es, cuando se dice que el hombre es político por naturaleza, la concepción que se tenga de la naturaleza en las distintas etapas de la filosofía occidental. Porque la típica definición aristotélica se ha entendido de una manera distinta en cada momento histórico.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Respondiendo a eso de la manipulación, yo creo que un ejemplo es muy claro. Cuando uno ve las traducciones que se hace de una palabra tan esencial del pensamiento político, como el *Polis*, puede encontrar, por ejemplo una traducción normal que es *comunitas*, también se puede encontrar la palabra *urbs*, que es ciudad; o la palabra *civitas*, o la última palabra *societas* (sociedad). *Urbs* es un concepto distinto a ciudad, pero bueno

lo podemos usar, y *comunitas*. Esos cuatro términos se van moviendo a lo largo de la historia, ¿qué interesa poner de relieve con *civitas*? Que la ciudad es un contrato, es un acuerdo. ¿Qué interesa poner con *comunitas*? Que es una totalidad, y por tanto un espacio abierto a la participación activa de todos los ciudadanos y donde podemos decir que existe una idea general que anima a todos los hombres. Si decimos de *societas*, pues diríamos que el hombre es un socio para realizar algunas cosas y su pertenencia a la ciudad es temporal y siempre que siga siendo un instrumento adecuado para conseguir realizar lo que se proponen o le proponen.

Con lo cual, en cualquiera de los términos de las *comunitas*, se le quita un aspecto, que ha hablado Bernardo, es decir, no somos animales, no somos bestias, no somos dioses, somos hombre. El hombre es social o es político porque está destinado finalmente a vivir en comunidad. Ese es el sentido que tiene. ¿Por qué se manipula de esta forma? ¿Por qué por ejemplo los príncipes protestantes le piden a Hermann Conring que haga una edición griega-latina de la *Política*? Porque hay que usar ese término. Es decir, Aristóteles es una autoridad fundamental, y por lo tanto es como se decía en el adagio jurídico: “Roma locuta causa finita”, es decir, habló Roma se acabó el problema, se terminó el proceso. Lo dice Aristóteles, pues es verdad, entonces se manipula hasta la saciedad, hasta límites insospechados.

Además de esas obras bien hechas existen colecciones de citas, biografías con citas, para manipular la doctrina y llevarla al lugar donde uno quiere, y por tanto, existe manipulación. ¿Existe malinterpretación? Por supuesto. Es decir, ¿qué tiene que ver el comentario de Tomás de Aquino con el de Ginés de Sepúlveda, o el de Jean Buridan? No tienen nada que ver, y sin embargo están trabajando sobre el mismo texto, con las mismas palabras y expresiones, pero no tienen nada que ver. Y, ¿qué tiene que ver el de Ginés de Sepúlveda escrito entre la transición de Carlos I y Felipe II, es decir, la época de esplendor del Imperio español, con el que hace, por ejemplo, un contemporáneo suyo francés? ¿Qué tiene que ver? Nada. Y sin embargo están comentando y hablando del mismo texto. ¿En qué se fija cada autor? En lo que le conviene en cada momento o le llama más la atención.

Es decir, hay un tema que no está estudiado y que es muy interesante: ver cómo desde el siglo XIII al XVIII se interpreta el tema de la esclavitud. Porque ahí sí que hay todo tipo de fintas, codas inútiles, hay gente que pasa muy rápido por ello. ¿Cómo se lee eso? ¿Cuál es la posición que mantiene un autor que ve a los esclavos y que tiene esclavos en su casa, que hay mercado de esclavos en su ciudad, o el que vive en un lugar donde está prohibido traficar con esclavos en la Edad Moderna? Pues de una manera distinta. Por ejemplo, tenemos la famosa Controversia de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

Por tanto, hay una manipulación. ¿Y por qué se estira y se manipula ese texto? Porque es un texto que necesita todo el mundo para justificar sus teorías, y sirve para unas y para otras. ¿Por qué? Porque no es de nadie y según se lea responde, porque los textos no son mudos, responden a los interrogatorios. En definitiva, no pertenece a nadie, y todo el mundo quiere que apropiárselos, y esto va a ser muy importante en un momento dado; pasa algo así como con la Biblia y los textos del Derecho Romano.

Hay un hecho curioso, que Felipe II le pide a Plantino que haga la *Biblia Regia*. Plantino es muy inteligente, es un nombre de negocios y entonces hace la *Biblia Regia*, que si queréis ver un ejemplar precioso está en la Biblioteca Nacional, el parece que perteneció al propio Felipe II. Está impreso en piel y tiene los márgenes como si fueran hechos por un ordenador; es una preciosidad de ejemplar.

Plantino, hace una impresión de muchos ejemplares para proveer de textos sagrados a todo el imperio español; pero la Biblia sin el escudo de Felipe II se la vende a los protestantes. Es decir, esa misma Biblia sin el escudo de Felipe II, se la vende a los protestantes. Los protestantes piensan que tienen un texto totalmente nuevo. ¿Entendéis? Entonces iban a hacer comentarios sobre un texto que no es el católico. Es exactamente es el mismo que tenían los católicos, los dos textos, y exactamente el mismo, solamente falta el escudo de Felipe II.

Por eso digo, manipulación. Yo no diría manipulación, yo diría que hay intervención. Que hay manipulaciones, por supuesto. ¿Cuántas veces se han manipulado los dichos jurídicos, o los textos del Derecho romano?

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Una vez constatado que la historia se hace siempre desde el presente, desde cada presente y en condiciones de presente, y que siempre todos intentamos vender las novedades envueltas en ropajes dignos y a ser posibles sólidos y solventes, vamos a comenzar el último tramo en el que es voy a pedir un poquito más de agilidad, porque seguramente el tipo de planteamiento que os voy a hacer también os lo van a permitir.

En primer lugar, ya estamos en la fase de pedirnos más compromiso en relación de pedirnos más opinión y posición en cosas concretas.

A ver, en primer lugar, ¿cómo y dónde veis a vuestros autores en la idea actual de sociedad y de política? ¿Qué ideas de ellos se han quedado en el tiempo, aunque a lo mejor quién sabe dentro de doscientos años alguien las recupera para alguna cosa útil? Esa es la primera cosa que os quería preguntar. La actualidad en el sentido de utilidad o de que identificáis en alguna cosa hoy en día a construcciones, que habéis visto de cerca en vuestros investigados.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** En mí caso no hablaría de validez de modelos, porque, además, son muchos los autores que analizo en el libro, y sería complicado.

Para mí, lo más importante, y lo he dicho ya en la primera intervención al justificar el título —aunque sea un poco anacrónico hablar de estado laico en la Edad Media—, es precisamente la idea de que el poder tiene que tener una base exclusivamente racional y laica. Es, me parece, la idea fundamental. Por tanto, a la hora de elaborar una legislación o a la hora de tomar una decisión política, puede plantearse si pueden contribuir a su concepción las razones o los motivos de carácter confesional, es decir, las ideas religiosas que pueda tener un grupo de personas o que puedan creer unas personas individuales. Pero las doctrinas religiosas que cada cual tenga no se pueden trasladar y

convertir en ley, esto es, en una norma que obliga a todos. Es decir, aunque las motivaciones de carácter particular, o de carácter religioso, pueden estar influyendo, el fundamento del poder está en la razón humana, tiene que basarse en la argumentación pública, y todas las razones que se esgriman tienen que poderse compartir entre los ciudadanos.

En ese sentido, sería válida la fórmula de que el legislador es el conjunto del pueblo, la *univérsitas civium*, que dice Marsilio. Pero no lo serían los modelos de régimen político que defienden los autores estudiados; y menos, el modelo de Marsilio, que es una especie de césaropapismo y que contribuyó a justificar la construcción del anglicanismo; pues, cuando Enrique VIII pidió antecedentes para divorciarse y desobedecer al Papa, le ofrecieron la obra de Marsilio, que así suministró las bases políticas de un Estado en el que la Iglesia estuviera sometida al poder político.

En suma, sería válida para nuestro pensamiento actual la laicidad en el sentido de dar un fundamento racional y laico al poder, pero no en cuanto a un Estado laico como no confesional, pues de los autores estudiados, ninguno defiende la neutralidad del Estado o el carácter aconfesional del Estado.

Y no sé si es meterme en un jardín que no me corresponde, pero de la lectura del libro de Salvador lo que me ha parecido más interesante para trasladar al mundo actual, sería la superioridad de la política, la dignidad de la política. Sobre todo en este momento de crisis, Aristóteles nos dice que no puede ser que las decisiones de los gobernantes estén en manos de la técnica, de la economía, porque esas ciencias son instrumentales y, según Aristóteles, deben estar dirigidas por la política.

Como escribía hace poco en un artículo el premio Nobel de economía, Paul Krugman, a lo mejor el error del euro es haber tomado una decisión económica, sin haber tenido preparadas las instituciones acordes para dirigir ese cambio económico desde la política.

Bueno, hay muchas más cosas que tú puedes decir, pero cuando leía tu libro en relación con el mundo actual, pensaba fundamentalmente en eso, en el fin de la política o, mejor, en la política como fin, si se entiende como praxis. La acción, la praxis no es productiva, es decir, no produce otras cosas, sino que es fin en sí misma, entonces la política es fin es sí misma, y por lo tanto es ella la que debe dirigir, la que debe decir hacia qué fines orientar el resto de los comportamientos técnicos científicos.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Yo señalaría que en la actualidad Aristóteles está básicamente en lo que pueda decir que la política es una epitécnica, es una ciencia digna y que además él dice que debe ser tratada con esa dignidad, y que es para hombres que quieren dedicarse al servicio público. No quieren servirse de él, sino que quieren servir, como se decía en el siglo XIX a los funcionarios: van a servir a la plaza.

Pero creo que también Aristóteles tiene una actualidad importante. Él plantea un equilibrio, un sistema de control del poder político, ¿por qué? Porque el político es un hombre y puede desviarse de su fin, y si se desvía de su fin, tiene que ser reconducido, o digamos que hay que quitarlo del medio, es decir, no sirve y, en ese caso, tiene que venir otra persona.

Por otro lado, yo creo que él aporta a la política algo que es muy desconocido, pero que es interesante. Es decir, él cuando divide los ámbitos de lo que podíamos decir la actividad crematística, habla de sector primario, secundario y terciario, y lo habla en el libro segundo de la política. Habla del campo y la ganadería, habla de la actividad industrial y habla, finalmente, de la persona que se dedica a estos trabajos y del que administra, sector de servicios.

Bueno, esto ¿qué quiere decir? A esto no le llama economía, le llama crematística. ¿Por qué? Porque la economía es un término de ámbito privado. es la administración de la heredad. *Oikia* es la heredad, y *nomos* son las reglas. Eso pasa al ámbito público. Entonces la economía se tergiversa absolutamente. Es decir, la función primaria de un padre es conseguir recursos para la subsistencia de su familia, que está compuesta de esposa, hijos y esclavos. Y esa es la función primaria. Eso se llama economía. La actividad

comercial es otra cosa distinta. Eso se llama crematística. Y probablemente, hemos convertido la política en crematística, es decir, crematística es *chremata* son los medios y no el fin. Es decir, es el medio que se usa para conseguir algo. Entonces la crematística es la ciencia de los medios. Y hemos hecho de la política una ciencia medial, que se convierte en un fin en sí misma cuando le conviene. Realmente la economía es una parte de la política y la legislación es una parte de la política, y hay otras muchas partes de la política que no se nos pueden olvidar, pero que dejamos de lado porque no convienen o porque no somos capaces de integrarlas en unos intereses concretos.

Esto yo creo que es la gran enseñanza, es decir, porque la política es total, es global. No digo global en el sentido de la globalización, digo de la actividad humana, que es el envoltorio en el que está. Y por eso existe, porque si no seríamos animales y estaríamos peleándonos los unos con otros, y eso creo que es muy actual.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** La inversión entre de nomos y nómisma.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Claro, nomisma es la moneda que es un instrumento de cambio y no de valor.

Y además, yo creo que hay otro ejemplo muy interesante es el que distingue entre el valor y el precio. Cosa que los economistas no han visto porque no entienden el griego, pero se puede ver que desde muy temprano hay una clara distinción entre el valor y el precio.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Solo el necio confunde valor y precio.

Bien, la siguiente reflexión también rápida en las que estoy encantado. Si queréis un moderador para otra vez me lo decís, porque estoy encantado con vosotros, no tengo que deciros que sí lo hagáis, ni nada de esto.

En Aristóteles está la idea esa de los regímenes puros y su degeneración. Bueno, yo no quiero preguntar sobre eso, que además sería una provocación



por mi parte para que dejaran de ponerse moderados, no. Pero yo quería preguntarles a los dos una cosa: Eso que se llama degeneraciones, que también hay en autores tuyos, que las hacen constar; degeneraciones que producen los sistemas de poder, en general. Y yo, hay una parte que yo os quiero decir de antemano que yo no la creo: yo creo que el ser humano tiene remedio. No sé cuándo, pero lo tiene. Quiero decir que no creo que haya, digamos, degeneraciones permanentes, digamos, en la especie humana como tal, o en las sociedades. Pero dentro de éstas, ¿cuáles...? Y esto ya sé que es valorativo, y por eso la pregunta tiene mala idea. ¿Qué degeneraciones de éstas que han existido siempre creéis que son tan recurrentes que podríamos llegar a comenzar a sospechar que quizás sean consustanciales a la vida colectiva? A partir de las que delatamos a sus autores.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Vamos a ver: la distinción es muy clara, porque cuando él expone en una serie vertical de correspondencias paralelas los regímenes político, afirma que el régimen político que degenera, degenera porque se convierte en provecho propio. Eso es una frase muy fuerte. O sea, en griego, además, es una frase durísima, porque está escrita de una manera lapidaria. ¿Qué es gobernar en provecho propio? Conseguir lo que uno quiere por los medios que sea. En contra de lo que quieren los demás, y el bien de los gobernados.

Por tanto, ¿qué concepto es el concepto de bien? El que está trastocado. Por tanto, dice: ¿Hay degeneraciones permanentes? Sí, En tanto en cuanto se degenera el bien. Por ejemplo –y una reflexión muy actual-, los economistas nos han convencido de que los beneficios iban a ser permanentes, la liquidez iba a ser permanente, y el dinero era un bien. ¡No, mire usted! ¡Ni lo uno, ni lo otro, ni lo de más allá! ¡Nos han convencido porque decían y afirmaban desmostrándolo de forma irrefutable que era así! Pero no era, nadie dijo que era así.

Por tanto, ¿cuál es el problema? El problema es el bien. Y esto enlaza a Aristóteles con Platón. ¡Que es lo permanente, en la teoría política! Buscar el bien. ¡Porque el bien es difusivo! En la estructura, por ejemplo, platónica. Y

alcanza a todos. Pero cuando el bien se clausura y se personaliza, lo que se está haciendo es, en términos jurídicos, patrimonializar el ejercicio del poder. Es decir, hacer el corralito el poder, para entendernos.

¿Eso dónde nos lleva? A que no hay control posible sobre ese poder. Entonces, se llega a la frase magnífica de Tucídides, al definir la democracia ateniense. La democracia ateniense era un régimen gobernado por un solo hombre, que era Pericles. Es decir, él dice: “un solo principio de acción, que era la tenencia del poder y el monopolio de su ejercicio.

Entonces, eso es lo permanente, es decir: la tentación totalitaria, o la tentación patrimonial, o como se quiera llamar. ¿Por qué? Porque cuando uno toca los resortes del poder, se da cuenta, o cuando vive en el ámbito del poder político, se da cuenta de que tiene unas posibilidades inmensas. ¡Pero no advierte que es porque tiene que servir! Porque tiene un fin determinado. Cuando el gobernante pierde ese fin, se convierte en un tirano, perdonad la expresión así de clara.

Y por eso, cuando en el ciclo revolucionario atlántico (me refiero americano-francés), se piensa en la figura del presidente, es un rey electivo, y no hereditario. ¡Porque el presidente de Estados Unidos es jefe de las Fuerzas Armadas! Pero es un “rey” electivo, y no hereditario. Y además temporal. ¿Por qué se fija un tiempo? Porque no se quiere caer en la corrupción.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Perdón. Y no elegido directamente. Es muy importante.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Claro.

Entonces, yo creo que ésta es una de las claves. Y precisamente, Aristóteles va a escribir la *Política* después de la *Ética* para esto que estoy diciendo. No tiene otra intención, porque si tuviera otra intención, hubiera escrito otro libro distinto. Pero la intención era ésta: mostrar las carencias históricas de las formas de Estado y de gobierno, y prevenir a la gente de que existe una

degeneración, no digo permanente, pero como decía un rector de la Universidad de Sevilla del siglo XVIII, cuando se abusa de los principios, se llega a la degeneración. Entonces, el abuso de principios, es decir, pasar por encima de los principios, lleva a la degeneración. Y esto es la tentación permanente

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Voy a decir algo que el moderador no ha dicho, y es que Salvador, además de escribir este libro sobre la política aristotélica, acaba de traducir la *Ética a Nicómaco* y ya ha terminado también la traducción de la *Política*. Se nota. Y traduce, además (lo sé porque le he hecho alguna reseña de la *Ética*), cambiando la traducción a la que estábamos acostumbrados de algunos términos, es decir, está haciendo una nueva lectura, al menos en castellano, del pensamiento de Aristóteles. Y se nota en lo que nos está diciendo.

Sobre esta cuestión de las degeneraciones, estando totalmente de acuerdo con lo que has dicho, quiero añadir una cosa importante de Aristóteles, y que luego enlazaré con el tema de mi libro. Me refiero a cómo evita caer en el fundamentalismo (y ésa es una diferencia tremenda con Platón); cómo evita pensar que él sabe cuál es el régimen perfecto; cómo evita la utopía. Debido a ello, al final, la soberanía no es la del rey filósofo, sino la del prudente. Dice que hay que decidir actuar prudente y racionalmente en cada momento..., y nunca en toda su obra opta por ningún régimen, por ninguna constitución, como ideal; puesto que el bien político, lo bueno para la comunidad, depende de cada pueblo, depende de cada circunstancia, puede variar en el tiempo. Antes hablabas de estrategia, en el sentido de cuál es el fin, pero también le interesa en el sentido de cómo podemos conseguir eso poco a poco.

Y además, se preocupa de cómo llegar a ese bien a partir del mal. En el fondo, todas las formas de gobierno son imperfectas. Es más, él se dedicó a coleccionar ciento cincuenta y ocho constituciones de su época, y reconoció que ninguna era perfecta. De lo que se trata en la actuación política es de cómo ir sacando a partir de los regímenes o constituciones imperfectas aquélla que sea menos mala. Esta idea de Aristóteles me parece muy importante hoy

frente a los mesianismos, los populismo y los fundamentalismos, que pueden apoyarse mejor en la utopía política de Platón; me refiero, claro está, al Platón de la *República*, porque en las *Leyes* ya empezaba a modificar esta concepción ideal su concepción y anunciaba la nomocracia que seguirá Aristóteles.

Y dentro de esa crítica al utopismo, cabe decir que en el caso de la teología política ésta tendencia al fundamentalismo ya aparece clara en San Agustín con la ciudad ideal y la dinámica de los justos y pecadores; esa dinámica fundamental de la teología política, de amigo/enemigo, que nos lleva a Carl Schmitt. Poca gente sabe (los de Derecho probablemente sí) que la formación básica de Schmitt era teológica y que en uno de sus primeros trabajos, titulado *La visibilidad de la Iglesia*, explica abiertamente cómo la política tiene que ser necesariamente teológica.

Lo cual significa no solamente que los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados, la frase suya que más se suele citar. Porque él no ve como algo bueno que la teoría del Estado prescindiera de la teología; él no ve que sea positivo que se produzca una secularización de los conceptos teológicos. Al contrario, en *Teología II*, al final de su vida, todavía sigue defendiendo que hay que volver a plantear el conflicto de justos y pecadores, es decir, el conflicto amigo/enemigo en términos de absoluta exclusión. Y la base teológica de esa radical conflictividad irreconciliable es el pecado original. La tesis de Carl Schmitt, ya en el artículo de 1917, es que hay pecado original y, luego, hay salvación, hay gracia. Y a partir de ello, toda la política tiene que entenderse como la lucha por excluir el mal, como la lucha por imponerse frente al enemigo. Eso es lo terrible de la política, porque es lo que lleva a la violencia.

¡Pero eso estaba también en San Agustín! Cuando éste escribe la *Carta al Obispo Gaudencio*, justifica el uso de la violencia política para forzar a bautizar a quienes se resistan a convertirse; y lo hace basándose en el pasaje de San Lucas: “Salid a las calles y traedlos por la fuerza: traedlos a llenar mi casa”. Apela a la violencia política para servir a un fin religioso, para justificar que hay que convertir a los paganos por la fuerza. ¡Y lo escribe en el año 420!. No olvidemos que desde el año 412 era Patriarca de Alejandría Cirilo y que cuatro

años antes, en 415 ó 416, los cristianos fanáticos matan a Hipatia, puesta de merecida actualidad por la película *Ágora* (independientemente de los errores históricos que ésta contenga). Es decir, que san Agustín está justificando en ese momento ese tipo de violencia y que el cristianismo se mueve desde entonces dentro de la dinámica dialéctica amigo/enemigo, que es la que utilizará Schmitt, el jurista del régimen nazi.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Vamos a oír a la última, para a continuación dejar paso a las intervenciones que pueda tener el público. No. Una última. También podéis ser un poquito más breves, si os parece, para tener un poquito más de tiempo, para intervenciones de los asistentes.

Vamos a ver: ahora la pregunta es a la inversa, y ahora os tengo que hacer de buenos y no de malos. ¿Hasta qué punto creéis que hemos avanzado en relación con los proyectos implícitos de vuestros autores? O sea, dicho de otro modo más simplificado: ¿Hasta qué punto desde Aristóteles, sea por mérito de Aristóteles o de otros, hemos avanzado hacia una sociedad que tú llamas, creo, razonable? ¿O hasta qué punto hemos avanzado en eso que llamamos hacia una sociedad laica? Esta es la última pregunta que os hago.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Bueno, yo soy optimista. Me convencen mucho el realismo de Maquiavelo, y el de Hobbes, y además procuro practicar el pesimismo de la inteligencia que decía Gramsci. Pero, en el fondo, estoy convencido de que ningún tiempo pasado fue mejor. Me parece que hay que entender los procesos políticos como procesos de racionalización de los conflictos y creo que hoy es más fácil encontrar fundamentos racionales para la acción política; y que hay mucha más capacidad de argumentación, mucha más presencia de razón dialógica, mayor pluralismo dentro de cualquier sociedad que nunca.

En el campo concreto que me preguntas, el del Estado laico, por una parte, hay que pensar que la mayor parte de las iglesias protestantes, desde la Reforma, eran iglesias de Estado; es decir, que sin llegar a lo que había sido también el césaropapismo —o llegando en algún caso, como el Anglicanismo—, estaban

integradas dentro de la estructura institucional del poder político. Y que han sido ellas, las iglesias, las que han tenido que luchar por lograr la libertad religiosa por ir librándose de ser, en última instancia, funcionarios del Estado.

Por el contrario, en el área católica, especialmente después de la Contrarreforma, lo que ha predominado no es la Iglesia de Estado, sino el Estado confesional. De modo que la Iglesia católica ha venido utilizando el Estado en su beneficio, o, puesto que ella misma es un Estado, ha ido haciendo concordatos para conseguir determinados privilegios en el orden político.

El Estado confesional está en retroceso en nuestro ámbito cultural. Pero también es cierto que todavía quedan vestigios y que hay rebrotes. Lo que sucede es que cuando se discute sobre el Estado laico, muchas veces se entiende mal. El Estado laico es lo mismo –yo no veo distinción- que aconfesional, no puede identificarse con ninguna confesión. ¡Y no puede promover ninguna! Tampoco tiene por qué promover las religiones en general, extendiendo la situación que ahora tiene una Iglesia a otras confesiones que no la tienen. Es decir, no entiendo que el Estado deba extender a la Iglesia Evangélica, a los judíos, o a los musulmanes, aquellos privilegios de que goza ahora la Iglesia Católica, en el caso de España o en Italia. Pero un Estado laico tampoco tiene que ser un Estado ateo. Esa es la otra cara. Es decir, el Estado, por ser laico, no tiene que impedir la manifestación pública de las diferentes creencias; como tampoco de la no creencia; ni siquiera de las razones públicas que puedan expresar las diferentes confesiones. Entonces, esto es lo que se trata de conseguir en estos momentos en los países de tradición católica, en los que todavía pervive un cierto agustinismo político, como el caso de España.

Otra cosa es el Islam hoy, pero eso nos llevaría a otro coloquio. En ese caso mejor sería acudir a Averroes para poder transformar desde dentro el Islam; y hay importantes intelectuales musulmanes trabajando en esa línea de relación entre la razón y la fe, entre la religión y la ley pero desgraciadamente, no es lo que destaca.

**SALVADOR RUS RUFINO:** Brevemente. Yo soy de la tesis de Paul Gautier, que escribió hace años un artículo que decía que vivimos en el mejor de los mundos posibles. La gente no lo entendía, pero lo que quería decir es que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Y es verdad, el avance científico, el avance tecnológico, nos ha llevado a vivir bien. Otra cosa es que vivamos de una forma excelente. El ejemplo que puedo poner es la cantidad de información que existe a disposición de los ordenadores, y el poco conocimiento que estamos generando, la poca filosofía, el poco pensamiento que estamos elaborando. ¿Por qué? Porque nos falta algo muy importante, y en política es fundamental, que es la capacidad de discernimiento. La capacidad de discernir. Y esto no se aprende con erudición, ni con informática: se aprende con pensamiento. Esto es lo que nos está faltando en este momento, cuando pones de manifiesto el problema del Islam. ¿Qué ocurre? No tenemos un pensamiento tan fuerte que se oponga dialécticamente al Islam (no digo por las armas), y entonces lo que usamos es la fuerza para oponernos. Cuando no tenemos razones usamos la fuerza.

¿Entonces, el problema dónde está? En generar un pensamiento político racional y aceptable. Y ésa es la dimensión humana, y ésa es la política de Aristóteles: la política hecha dimensión humana. Y ése es el gran déficit yo creo que tenemos en este momento.

¿Vivimos en un gran mundo? ¡Sí! Porque antes nos conformábamos con los derechos civiles y políticos, y ahora estamos hablando de los derechos medioambientales. Y ya hemos pasado de los políticos y civiles, hemos pasado de los económicos, sociales y culturales, y ahora tenemos que hablar de los medioambientales. ¿Por qué? Porque queremos ver realizado “Estado de bienestar”, que es un estado de vida excelente. Pero nos está faltando la forma de fundamentar teóricamente eso. Porque no tenemos recursos conceptuales en este momento. Tenemos mucha información, pero no tenemos esa gran argamasa que es el pensamiento, que sirve para que los edificios no se caigan y las construcciones intelectuales tengan coherencia, y tengan no digo yo una aceptación global, pero sí una aceptación amplia. ¡Y un ejemplo muy bonito es la Unión Europea! El proyecto de Unión Europea es muy aceptado, imitado y

enviado. Tiene muchas diferencias, tiene muchas interpretaciones, pero como idea de una Europa que no se pelee por los bienes, por los recursos energéticos y de producción, y que no volvamos a tener más guerras, pues eso está funcionando, porque Europa está viviendo el mayor período de paz y tranquilidad que ha habido en la Historia. Es decir, ¡yo creo que no ha habido un metro cuadrado en Europa donde no haya habido una batalla, o una pelea, o una guerra! Y ahora estamos en un período de paz, y lo que estamos buscando es cómo salvamos a Grecia cuando antes hubiera dicho: corta las amarras y que Grecia se hunda. Mejor para nosotros, a más cabemos. Es decir, hemos cambiado el planteamiento egoísta, por el planteamiento, entre comillas, solidario.

Yo también diría solidario pero acompañado de más investigación, desarrollo, e interés por el bienestar de los otros, en este caso.

**RICARDO CHUECA RODRÍGUEZ:** Muy bien. Esto nos sitúa ya ante el espacio para que los asistentes que lo deseen puedan realizar cualquier tipo de pregunta, a cualquiera de los dos.

***[Primera pregunta del coloquio inaudible]***

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Esa es una idea fundamental. Un autor alemán, Ernst Benz, explicó que desde el momento en que el cristianismo accede a ser religión del imperio se dan tres respuestas distintas. Primero hay una identificación, pero luego el imperio se desmorona en Occidente y aparecen dos líneas contrapuestas. La interpretación de Eusebio de Cesarea, que Vd. ha sintetizado muy bien, consiste en que Dios escogió a Constantino y, por tanto, el Imperio es la realidad institucional material, que expresa en última instancia la voluntad de Dios; y es la doctrina que se mantiene en el imperio Bizantino, en el césaropapismo. Y no hay que olvidar que detrás de eso probablemente no solamente está el carácter hagiográfico del biógrafo de Constantino, que era Eusebio, sino que también está la continuidad de la concepción que tenía el imperio del papel de la religión.



En cambio, en Occidente va a predominar la otra posición, la de San Agustín, que trata de preservar la Iglesia de la inminente ruina del Imperio. Roma sigue siendo la capital del cristianismo y Bizancio no es la nueva Roma, porque la ciudad de Dios no se identifica con una u otra institución terrenal. Los justos y pecadores están mezclados, como el trigo y la cizaña. No se puede identificar la Iglesia con el imperio, con ningún Estado. Esta doctrina será mucho más difícil de combatir después, porque es más escurridiza, y se transformará en el agustinismo político, que se mezclará con la tercera respuesta, la del Papado romano tras la caída del Imperio, y triunfará en la teología política de occidente. Ésta la inicia el papa León I, el Grande, el constructor de la teoría de la monarquía papal, que sobre la doctrina del primado de la Iglesia y sobre la base del derecho romano acerca de la herencia, convirtió al Papa en el heredero de todos los poderes de Pedro, espirituales y temporales. Y cuajará en la carta antes citada de Gelasio I. A diferencia del desarrollo histórico de la Iglesia ortodoxa, heredera de la sumisión al poder político, incluso en la Rusia de los zares.

**JOSÉ BADA:** En primer lugar, quiero felicitar a los otros autores y ponentes, y en fin, no me voy a extender excesivamente en lo visto, son expertos y profundos conocedores de la materia a la que han dedicado sus esfuerzos, sus estudios. Pero me voy a ceñir en algo que he oído al final, que me parece muy interesante de Bernardo. Creo que sabía perfectamente lo que decía, la distinción –si he entendido bien- entre estado laico y sociedad laica. Creo que es fundamental esto, fundamental.

Las sociedades laicas no sé qué sentido tiene eso, son sociedades en donde hay creyentes de una confesión, creyentes de otra, hay ateos, es decir, son sociedades plurales, pero sociedad laica, laico será el Estado. Hay un espacio de convivencia en donde hay personas de muy distinta condición y de creencias muy distintas, incluso hay quienes creen fanáticamente en el ídolo de la nación, por ejemplo, o en el fútbol o en el consumo. ¡Qué se yo!

La religión no es simplemente una creencia en los dioses del Olimpo, o del cielo, o del porvenir, o del Adviento, la religión, hay muchos sucedáneos y hay

muchas creencias. Y todas son perfectamente posibles, y existentes, dentro de una sociedad, que nunca es una sociedad laica, sino de muchos colores, muchas diferencias; el que tiene que ser laico es el Estado.

Pero tampoco creo yo, y creo que también, si interpreto bien lo que he oído, tampoco puede ser laico en el sentido de “café para todos”. Hay una polémica que últimamente, y por ejemplo, que últimamente, y por ejemplo, aquí en nuestra ciudad, sobre el *Bendita y alabada sea la hora*. ¡Vale! ¡Pero bueno! Esto no es más que una anécdota curiosa, nada más, ¿no? Pero es significativa. No existen lugares asépticos, lugares sin cultura. No existen plazas desabastecidas, ni foros sin opiniones.

Y de la misma manera que hay territorios donde se dan mejor las amapolas que las margaritas, hay espacios y territorios donde florece y abunda más, pues el *Bendita y alabada*, o lo que sea, que la llamada a la oración del Islam. Y entonces, como vivimos todos en mundos de la vida, en mundos concretos; el mundo en el que vivimos es siempre un mundo que es un territorio histórico; y es un producto de la Historia. ¡Que naturalmente puede cambiar! ¡Pero de momento, estamos aquí! Con toda es tradición auestas, o movidos por el impulso de la tradición, depende de cómo uno lo interprete.

Pero en cualquier caso, vivimos en un mundo en donde hay más amapolas que margaritas, por ejemplo. Y entrar a saco diciendo: “¡No! ¡Café para todos!”. Un espacio para las margaritas, un tiesto para las amapolas, otro para el Islam... ¿Y por qué no para Confucio, el Budismo, etcétera? ¿Y los animistas? Y a lo mejor, pues... ¡Qué se yo! ¡Sectas que nacen por ahí constantemente! ¡Y los ateos! ¿Por qué no? Y la misma cuota de espacio... Eso es una barbaridad. ¡Es una barbaridad!

Después de la Paz de Westfalia, recuerdo que (y esto de *Bendita y alabada* me recordaba a mí a esto) estudiando en Múnich, en la Universidad de Múnich, había junto al Colegio Español una iglesia (San Beno, creo que se llamaba) que tocaba las campanas, ¡y le pusieron una denuncia en aquellos tiempos! El año cincuenta y seis. Una denuncia, porque había unos vecinos que les

molestaba que tocaran las campanas. Bien, pero eso de tocar las campanas fue, justamente, una de las cosas que la Constitución alemana, o la ley permitía a aquellas iglesias que eran reconocidas como corporaciones de Derecho público. ¡No a todas! Sino a los luteranos, a los... Etcétera, según los *land*. El tocar las campanas. ¡Pues es lógico! Bueno, quiero decir que necesitamos un poco más de sentido común, y menos militar. También el laicismo puede ser una militancia. Y entonces, ya se convierte en otra creencia.

Nada más.

**BERNARDO BAYONA AZNAR:** Gracias, Pepe.

Con el *Bendita y alabada sea* me has recordado que hace unos dos meses, estuve en un congreso sobre Eiximenis en Girona. Pasé dos noches, y no pude dormir en las dos noches, por las campanas de la catedral, que estaban al lado del hotel y sonaban durante toda la noche. Me parece que no es una cuestión de laicismo, sino de sentido común. Claro, ¡yo estaba destrozado en el congreso! Porque sin dormir se trabaja mal. A veces, llevados por la costumbre, no nos damos cuenta de que hay presencias que incomodan. Pueden hacerlo, bien desde el punto de vista del sonido, o también por lo que pueden significar. Ahora, yo estoy de acuerdo contigo (y lo he dicho) en que el Estado tiene que ser laico, es decir, neutral; y, por ello, tiene que respetar la libertad religiosa. ¡Pero no sólo la libertad religiosa en el sentido de que todas las religiones tengan lo mismo! Sino la libertad de conciencia; y, por tanto, también garantizar que los ateos puedan defender sus razones. Esto es lo que implica que el Estado sea laico.

Obviamente, en la sociedad hay muchas cosas, y hay muchos grupos, y hay muchas comunidades; y además, todas las comunidades, igual que los ateos, pueden expresar y defender sus tesis, y todas las religiones pueden tener presencia pública, porque si no fuera así, no habría libertad religiosa. Eso creo que hoy no debería discutirse y creo que no se discute.

El conflicto surge de que haya determinados privilegios para determinadas posiciones religiosas, que supongan discriminación para los demás. ¡Esto es lo intolerable! Y, sobre todo, que haya quienes quieran imponer su concepción particular de la moral en las leyes que obligan a todos. Como es sabido, por una parte está el liberalismo político de Rawls, que separa lo público, lo razonablemente compartido, como fundamento constitucional, de lo que dicen las concepciones comprensivas del bien, que tienen su ámbito propio o privado y merecen ser toleradas mientras no choquen con los principios constitucionales comunes. Por otra, está el republicanismo de Habermas, quien, sobre todo, en sus últimas obras y debates con Ratzinger, sostiene que en una sociedad de consumidores, regida por el liberalismo político, hay un déficit motivacional, una falta de fuerza ética, una falta de carácter; y se plantea que puede haber motivaciones religiosas para la acción y el compromiso político, porque las razones religiosas pueden contribuir a fortalecer el compromiso, la participación, la solidaridad, etcétera. Sí, son motivaciones de parte; es decir, particulares, pero no deben ser excluidas y pueden ayudar a orientar la política en un sentido u otro. Siempre que renuncien a imponer sus ideas o creencias a los demás; siempre que no impliquen convertir en ley propuestas morales no compartidas por todos; siempre que busquen explicar sus motivaciones y obligar por la fuerza a actuar según esas propuestas morales no universales. Porque esa es la diferencia entre el diálogo, la argumentación y el ejercicio del poder. Pues el poder es el ejercicio de la coacción, mientras que la misión del sacerdocio es la predicación y el consejo, no legislar y obligar, como bien explica Marsilio de Padua.

No te rías, Guillermo, que es verdad. La tesis de Max Weber, de que el poder consiste en el ejercicio de la violencia legítima, la anticipó ya Marsilio, que dio la batalla para sustraer al clero la capacidad de coacción y definía la soberanía para legislar por la capacidad para coaccionar.