

VIOLENCIA EN ESCENA
Y ESCENAS DE VIOLENCIA
EN EL SIGLO DE ORO

EDS.

IGNACIO ARELLANO

Y

JUAN ANTONIO MARTÍNEZ BERBEL



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2013

IGNACIO ARELLANO
JUAN ANTONIO MARTÍNEZ BERBEL
(EDS.)

VIOLENCIA EN ESCENAY ESCENAS DE VIOLENCIA
EN EL SIGLO DE ORO

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA»

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT
STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y
SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA / REAL ACADEMIA
ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: ONA. Industria gráfica S.A.

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-92-3

New York, IDEA/IGAS, 2013

IGNACIO ARELLANO
JUAN ANTONIO MARTÍNEZ BERBEL
(EDS.)

VIOLENCIA EN ESCENAY ESCENAS DE VIOLENCIA
EN EL SIGLO DE ORO

ÍNDICE

IGNACIO ARELLANO	
Las caras de la violencia en el Siglo de Oro. Nota preliminar	9
JOSÉ MARÍA AGUIRRE ORAA	
Violencia, poder y emancipación	23
JOSÉ ANTONIO CABALLERO LÓPEZ	
Escenas trágicas en el teatro griego: de la violencia a la retórica	41
FRANCISCO DOMÍNGUEZ MATITO	
La violencia jocosa	57
LUCIANO GARCÍA LORENZO	
Signos escénicos y teatro clásico: <i>Fuente Ovejuna</i>	73
RAFAEL GONZÁLEZ CAÑAL	
Desenlaces trágicos en el teatro de Rojas Zorrilla	85
LUIS GONZÁLEZ FERNÁNDEZ	
De tal palo tal astilla: árboles y atrocidades como lugares comunes en el teatro del Siglo de Oro	101
ALFREDO HERMENEGILDO	
Semiosis teatral de la violencia: el siglo XVI español	119
TERESA JULIO	
Violencia y mujer en la dramaturgia de Rojas Zorrilla	129
REBECA LÁZARO NISO	
La violencia atemperada de Cubillo de Aragón: <i>El conde de Saldaña</i>	143
JESÚS MURILLO SAGREDO	
La comicidad de la violencia: de la Rueda a la Vega	155

MERCEDES DE LOS REYES PEÑA	
Violencia en piezas bíblicas del <i>Códice de Autos Viejos</i>	163
ENRIQUE RULL	
Escenificación de la violencia en los autos bíblicos de Calderón ..	185
SIMÓN SAMPEDRO PASCUAL	
La violencia bajo el marco de la empresa política	
<i>Ganar por la mano el juego</i> de Álvaro Cubillo de Aragón	197
ANA SUÁREZ MIRAMÓN	
Rebeldía y violencia en <i>Luis Pérez el gallego</i>	209

VIOLENCIA, PODER Y EMANCIPACIÓN

José María Aguirre Oraa
Universidad de La Rioja

«A un pueblo que ha perdido el miedo no hay despotismo que se le resista, lo sabíamos desde La Boétie y los tunecinos nos lo han recordado ahora»¹.

«Así pues, aprendamos; aprendamos a obrar bien. Alcemos nuestros ojos hacia el cielo por nuestro honor o por el amor de la virtud o mejor todavía por el amor y el honor del Dios todopoderoso, fiel testigo de nuestros actos y juez de nuestras faltas. Por mi parte, yo pienso, y no creo equivocarme, pues nada hay más contrario a un Dios bueno y liberal que la tiranía, que él reserva allá abajo, expresamente para los tiranos y sus cómplices, alguna pena especial»².

I. FILOSOFÍA, VIDA Y SOCIEDAD

Recuerdo una canción del grupo musical Tahúres Zurdos, cuya letra decía más o menos: «Malos tiempos para la lírica». Quizás podríamos cantar también algo semejante para la reflexión: «Malos tiempos para la filosofía». La reflexión filosófica no goza de gran prestigio social, porque, aunque a veces se hagan alabanzas teóricas (generalmente muy vacías y vacuas) a su actividad, luego en la práctica se la margina con total

¹ Henry-Levy, 2011.

² E. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1548), p. 58. Aunque doy esta referencia para el lector de la obra en castellano, la traducción de este párrafo es mía, porque la prefiero en este texto a la traducción que se ofrece.

impunidad. No se necesita pensar tanto, se dice con frecuencia. A esto se añade otra percepción social ampliamente difundida. Es bastante corriente afirmar: «Déjese de especulaciones, vayamos al grano, vayamos a lo concreto», de la misma manera que ciertos comentaristas futbolísticos dicen de los jugadores que tocan excesivamente el balón y no concretan su jugada: «Este jugador especula con el balón...». También para muchos la filosofía no concreta.

Estas dos percepciones sociales se dan la mano: poca incidencia social de la reflexión filosófica e inoperancia práctica de sus perspectivas. Una de las razones fundamentales de esta percepción tan difundida radica en que el ambiente cultural y científico está tan cargado de racionalidad científico-tecnológica que inunda todos los ámbitos de la vida humana e impregna consciente e inconscientemente (las más de las veces) las mentalidades sociales. La cientifización y la tecnologización de nuestras sociedades avanza a ritmos exponenciales. Junto a este factor existe además otro hecho fundamental a tener en cuenta: el creciente anestesiamiento de nuestras sociedades por los medios de in(comunicación): la proliferación y avasallamiento de todo tipo de deportes espectáculo, de fútbol a mansalva, de noticias amarillas, de los *reality shows*, de los Gran Hermano, etc., así lo demuestra. «Pan y circo» era el lema de los emperadores romanos para satisfacer al pueblo, «pan y espectáculo» parece ser también el lema de los dominadores actuales. En definitiva se trata de pensar poco, de estar poco informado, de tener un sentido crítico aletargado, etc.

A pesar de ser malos tiempos para la filosofía, yo quisiera seguir cantando la melodía filosófica. Ya desde el nacimiento de la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la realidad aparente e inmediata y con las concepciones que están establecidas, sino que intenta desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo «evidente», frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas:

Si la filosofía puede ser «útil» en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...]

La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad³.

Podríamos señalar con rotundidad que el dinamismo de la libertad es el núcleo de la reflexión, del pensamiento. Porque pensar es buscar el sentido de la existencia, individual y social, pero también pensar los caminos de la libertad que hay que transitar y establecer. Pensar no es solo contemplar. Ni Kant, ni Fichte ni Marx han escrito en balde al enfatizar el sentido práctico y transformador del pensamiento filosófico.

2. EL CONFLICTO EN LA EXISTENCIA HUMANA

Deberíamos partir de una primera aproximación que puede parecer hasta banal y simple, pero que no por ello deja de ser una vieja verdad. Se trata de la constatación de que los conflictos acompañan la vida y la existencia de las personas y de las sociedades. Nuestra experiencia personal y social y nuestra memoria histórica así nos lo señalan con absoluta claridad. Las tensiones, los conflictos de pequeña o de gran intensidad han acompañado y acompañan la vida de la existencia humana y los procesos de las sociedades humanas. No se trata de ponerse tremendista y reducir a conflicto la existencia humana, sino de señalar que este se muestra presente en la vida humana. Hay conflictos personales, familiares, sociales, laborales, políticos, hasta desembocar en las guerras, el conflicto por antonomasia, por lo menos aparentemente.

Esto es así en primer lugar porque la vida del hombre no es una vida fijada, un comportamiento regulado por automatismos establecidos y fijos, sino un despliegue de las potencias y dinamismos de cada uno. En ese despliegue la persona se encuentra con otras personas con las que tiene que regular sus comportamientos. La persona, por poseer libertad de comportamiento y no tener respuestas biológicas establecidas, como los animales, debe establecer sus pautas de conducta conforme a criterios morales. Hay que señalar que la persona humana es constitutivamente moral y que la ética es una dimensión constitutiva de la existencia humana. En estricta lógica no existe una persona «inmoral» ni «amoral»: hay morales «asesinas» y morales «benefactoras», pero nadie

³ Ladrière, 2004, pp. 15-16.

puede escapar de su constitución moral y situarse en el terreno «neutro» de la amoralidad. Los animales tienen un comportamiento «ajustado» instintivamente a su medio. Los hombres, en cambio, deben «ajustar» sus acciones en libertad y por lo tanto deben elegir qué hacer. Y elegir supone plantearse qué normas morales deben ser aceptadas como válidas y cuáles deben ser justificadas. Es necesario pensar, justificar, argumentar.

Como la persona no está hecha ni acabada, tiene que ir haciéndose progresivamente. Algo semejante les sucede a las sociedades: como no son realidades rígidas, también tienen que seguir haciéndose. Aquí aparecen los choques de libertades, las tensiones entre las personas, los conflictos de todo tipo que hemos señalado anteriormente. Las personas, además, tienen intereses de todo tipo que quieren desarrollar o defender o imponer, por lo que en todos los ámbitos de la vida social aparecen tensiones y conflictos fruto del choque de intereses y libertades de los humanos. Es lo normal en la vida humana. No hay persona humana sin tensiones y conflictos (decía mi viejo profesor José Manzana: «aquel que no tiene complejos, es un “simplejo”»). Como apunta Merleau-Ponty el hombre «sano» no es tanto el que ha eliminado de sí mismo las contradicciones, sino el que las utiliza para su trabajo. En el mismo sentido no hay sociedad humana sin tensiones y conflictos porque dentro de ella hay intereses diversos y a veces muy contrapuestos y hasta antagónicos, de orden cultural, económico, y político.

Con ello entramos de lleno en la problemática del poder, de las violencias y de las posibilidades de emancipación. Toda sociedad se estructura en instituciones que desempeñan un poder de acción y de influencia, una autoridad en su ámbito. Y en esta lógica inexcusable hay un empleo de poder para estructurar esta sociedad y hasta un empleo de la violencia. Por eso en la vida humana es imprescindible y necesario reflexionar sobre la *legitimidad* (que no la legalidad) de la autoridad y del poder, de la violencia legítima y de las posibilidades de emancipación humana. Esta problemática es amplísima, nos llevaría muy lejos y sería una ardua y complicada tarea. Pero al menos quisiera señalar ciertas pistas reflexivas

Ante esta realidad inexcusable de tensiones y conflictos las personas y los grupos humanos pueden adoptar grosso modo tres actitudes: la despreocupación y la banalidad, la imposición de intereses y criterios de unos contra otros, la solución dialogada y humana de los conflictos

La primera actitud consiste en cerrar los ojos a lo que sucede, practicar la política del avestruz, esperando que una mano invisible, humana o divina, solucione los conflictos por arte de magia o inhibirse conscientemente de toda realidad. Esta actitud no creo que solucione los problemas. La segunda actitud, con un gran peso histórico, consiste en imponer de manera subrepticia o palmaria los intereses y los criterios de una parte (persona, grupo, clase, nación) sobre el conjunto de los afectados. Este planteamiento tampoco soluciona los problemas, los agrava incluso más. La tercera actitud implica recurrir a la palabra, a la reflexión y a la ética para encontrar soluciones humanas y justas a los conflictos que están planteados. Ésta me parece la mejor solución posible.

3. NECESIDAD DE LA ÉTICA

Todo lo dicho anteriormente tiene que ver con la ética. La ética no consiste en «plegarse» a la realidad sin más, a lo existente porque existe, a lo que impera de hecho sin más, dando encima justificación normativa a esa realidad. Porque sabemos que existe la corrupción, el narcotráfico, la violencia..., muchos fenómenos que no debieran existir. Y su mera existencia no justifica el que deban existir; más bien muchas personas coincidirían en no admitir ni justificar su existencia. La ética es fundamentalmente, y ante todo, otra cosa. Es propuesta de finalidades para el hombre, de anhelos de humanidad mayor para todos, de valores para un desarrollo más humano de las personas y de la vida social. La ética no es el campo de lo que es, de lo que se impone sin más, sino de lo que debe ser, de lo que *puede ser mejor* para la vida de los hombres y de las sociedades. La ética es el campo de lo que debe ser más conforme a las exigencias de la razón humana. Así lo expresaba el filósofo Herbert Marcuse poco antes de morir, con toda su carga de experiencia, buscando el anclaje universal de la ética:

En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber, la exigencia de *crear una organización social* en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades. [...] Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata aquí de intereses especiales de grupo, que el mismo grupo haya definido, sino que se trata de intereses de los que se puede *demostrar que constituyen un derecho universal*⁴.

⁴ En Habermas, 1985, pp. 290 y 292. La cursiva es mía.

Por eso la propuesta ética postula que la ley de la fuerza no es la ley que tiene que regir la lógica de nuestras actuaciones con las otras personas, ni la de nuestras sociedades ni la de las relaciones internacionales, aunque lo sea de hecho en muchas ocasiones. Los individuos tienen que desarrollarse sin que un poder autoritario los domine. Los pueblos no pueden ser dominados por otros pueblos que tengan mayor poder político o económico o ejércitos más potentes. Esto supone una crítica y una alternativa. Por una parte esto significa un no a cualquier estructuración piramidal y autoritaria de nuestras sociedades y de las relaciones entre las naciones; por otra esto representa un sí al desarrollo autónomo y en libertad de los individuos y de las naciones.

Esta propuesta ética desconcierta a dos clases de personas. Por un lado a los que razonan siempre en clave de fuerza, en clave de poder, en clave «militar», a la hora de solucionar los problemas sociales, políticos e internacionales. Por otro lado a aquellos que aceptan sin más el orden establecido (que muchas veces no es más que el «desorden establecido» contra el que clamaba con energía Emmanuel Mounier), las desigualdades sociales (¡siempre han existido!, se dice), las injusticias de todo tipo (¡menos las que les hacen a ellos!), las dominaciones políticas. A ambos grupos de personas esta propuesta ética les «desconcierta» porque les socava el fundamento de sus planteamientos éticos corrientes y usuales, recordándoles otros principios universales que aparecen como más adecuados para inspirar la vida en común de las personas.

Esto supone reactivar lo que se debería hacer, el *sentido utópico*, frente a las irracionalidades de la realidad. El filósofo alemán Jürgen Habermas indica que cuando los manantiales utópicos se secan, se difunde un desierto de trivialidad y de degradación. Sin sentido utópico las personas y las sociedades se aletargan y se esclerotizan. Perder nuestro sentido utópico, nuestra dimensión utópica, significaría matar nuestras raíces éticas, nuestros anhelos de emancipación, nuestras propuestas de mayor humanidad y de derechos para todos, que son precisamente una de las características fundamentales del ser humano.

4. POLÍTICA, PLURALISMO Y DEMOCRACIA

Una organización política de hechura democrática permite precisamente que el proceso de emancipación humana y el conjunto de derechos y de libertades humanos pueda ser respetado y promovido más adecuadamente que en otro tipo de organización política. Pero, demo-

cracia entendida como poder soberano del pueblo, como poder de los ciudadanos para regular consciente y constantemente su organización social. Porque la democracia no es solo la elección de los gobernantes por los ciudadanos cada cierto tiempo. Esto es una parte del poder popular. Es esta capacidad de elección, sí, pero... mucho más. Incluso reduciríamos a una forma chata y devaluada la democracia, si la redujéramos a esta única propiedad. Porque democracia es también

separación real y efectiva de los poderes de gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial,

participación real de los ciudadanos en las cuestiones importantes: referendums, formas de democracia directa, elección personal de nuestros representantes, listas abiertas en las elecciones...

posibilidad real de acceso a la opinión pública, al debate público de ideas y planteamientos.

Por ello el pluralismo es consubstancial a la dinámica social y al ejercicio del poder en las sociedades democráticas: pluralismo en las concepciones vitales y pluralismo en la distribución del poder, de forma que no haya ni monopolios ni arbitrariedades. Esto permite el libre desarrollo de las individualidades y el respeto de las minorías, que además en el futuro de las sociedades pueden llegar a constituirse en mayorías. Y de esta manera se instaura también la posibilidad efectiva de un horizonte emancipador de libertad y de justicia que no se restrinja a lo establecido, a lo legal, a lo existente sin más. Aquí está la posibilidad efectiva de progreso moral, político y social. Así lo señala el pensador francés Edgard Morin:

La democracia instituye sólidamente el pluralismo y la división en la cumbre del Estado. La separación de los poderes no hace sino proteger a los individuos de un poder superconcentrado, hace del poder mismo el producto/productor de una dialógica de los poderes. La dialógica es el carácter fundamental de todo aquello que sea democrático. [...] La democracia instituye principios y reglas que respetan la individualidad y protegen la diversidad, incluso en sus formas minoritarias. Por lo tanto, no se reduce en absoluto a la ley de la mayoría; comporta necesariamente el derecho de existencia y de expresión de las minorías de todo orden. La democracia vive de diversidades y complejidades. No se funda en la ausencia de conflictos y antagonismos, sino en su existencia y actividad. Constituye la regla de juego que permite y regula su expresión: los regula canalizándolos en el

discurso y el intercambio de argumentos en el marco de asambleas, campañas electorales o referéndums. Se nutre pues de los desórdenes que las libertades individuales constituyen de por sí, con la condición de que éstas respeten sus límites y se nutre también de los conflictos de todo tipo con la condición de que estos acepten las reglas de juego permanentes y la sanción provisional de los votos⁵.

Esto nos lleva al desarrollo de una cultura política de la discusión y del debate que aparece como componente esencial y constitutivo de una democracia viva y real. Solo un espacio público abierto y tensional es capaz de introducir antídotos sociales y perspectivas emancipadoras frente al dominio abierto o solapado de los poderes económicos, políticos o mediáticos. La cultura viva de la discusión se autoorganiza y se expande a partir de su propio ejercicio; no se impone por decreto institucional. Se ejerce a partir de tradiciones de libertad que aseguran el ejercicio de las libertades. Jürgen Habermas señala con perspicacia y acierto:

La formación democrática de la opinión y de la voluntad exige que se aseguren los derechos fundamentales. Pero tal formación depende sobre todo de una comunicación pública descentralizada, no coercitiva, no forzada y verdaderamente viva y, por tanto, de una inserción en una cultura política que en una población convierta en costumbre la discusión pública y el trato civil de unos con otros. Tal cultura democrática de la discusión exige como precio un alto grado de tolerancia incluso frente al irritante comportamiento de aquellos que se mueven en esa zona de penumbra entre la anomia y la innovación. Además, una cultura democrática de la discusión solo puede regenerarse a partir de tradiciones más o menos logradas de la libertad. No es algo que pueda *organizarse*. Frente a la cultura política el Estado choca con los límites de las posibilidades de intervención administrativa⁶.

5. POLÍTICA, CONFLICTOS Y DISCREPANCIA

La organización democrática de la sociedad no elimina los conflictos, las tensiones, sino que intenta canalizarlos, de manera que podamos alcanzar mayores cotas de respeto a los derechos humanos y de bienes-

⁵ Morin, 1994, pp. 210-211.

⁶ Habermas, 1988, p. 61.

tar material y social. Eso exige una posibilidad de revisión permanente del derecho y de las decisiones políticas. Por eso existe un derecho a la discrepancia. Por eso existe, en mi opinión, hasta un derecho a la desobediencia civil, que no tendría que estar penado legalmente, porque supone el establecimiento de límites frente a algo que aparece como moralmente insoportable. Con harta frecuencia las posiciones minoritarias sustentadas por determinados colectivos y movimientos sociales se convierten con el tiempo en moneda corriente de opinión en una sociedad. El «derecho» a la desobediencia civil se encuentra en la línea divisoria entre la legalidad y la legitimidad, planteando la legitimidad de una posición que se enfrenta y cuestiona la legalidad establecida y positiva. Por eso, cuando el Estado de derecho persigue a la desobediencia civil como si fuera un delito común, se desliza indefectiblemente por la resbaladiza pendiente de un legalismo autoritario. Legalismo autoritario que niega en la práctica lo que defiende en la teoría: el derecho a la libertad de conciencia y la posibilidad de asunción de propuestas minoritarias de hecho que puedan ser mayoritarias en el futuro.

En todo caso cada ciudadano debe tener el arrojo y el coraje morales para decidirse por la desobediencia civil, no como un hobby instrumental, sino como una decisión tomada en conciencia ante una legalidad que le parece arbitraria e injusta. Pero sabiendo también, y «asumiendo» que puede encontrarse con una penalización legal efectiva hasta que no cambien las leyes existentes:

Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia a primera vista puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos las violaciones civiles de los preceptos son *experimentos moralmente justificados*, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad⁷.

Evidentemente se trata de una cuestión espinosa, porque pueden darse desobediencias civiles que encierren de hecho planteamientos antisociales e insolidarios bajo capa de reclamar justicia. Sin embargo, también nos encontramos con alternativas de desobediencia social (ante planteamientos bélicos, políticas nucleares, cuestiones ciudadanas,

⁷ Habermas, 1988, p. 61.

estatuto de los emigrantes...) que son experimentos moralmente justificados para extender el campo de las libertades ciudadanas, impedir su recorte democrático e instaurar relaciones más justas entre los conciudadanos y respecto a otras sociedades. Y todo experimento tiene sus dosis de incertidumbre y de contra-indicaciones.

Lo mismo podríamos decir del derecho de resistencia violenta a la tiranía política, que yo acepto en su formulación más clásica. Yo creo que se puede fundamentar el derecho de resistencia y el empleo incluso de la fuerza, pero solamente como último recurso, como recurso extremo, cuando las vías o los espacios de lucha social y política han quedado abolidos y cuando exista proporción entre los males que el recurso armado pueda producir y los bienes que se tratan de obtener. Y para que quien tenga que oír oiga, yo suscribiría este planteamiento formulado por Habermas:

la violencia solo puede ser *querida* legítimamente y solo puede ser emancipatoriamente *efectiva* en la medida en que viene *obligada* por el poder opresor de una situación que aparece como insostenible para la conciencia *general*. Solo esta violencia es revolucionaria⁸.

Con ello entramos en el terreno siempre tenso y difícil de las relaciones entre la ética y la política, porque los principios tienen que articularse con situaciones concretas para poder clarificarlas. Y ahí juega su papel, junto a la honestidad ética, el análisis socio-político serio y la prudencia política (que no es ni temerosidad ni posibilismo barato, sino justeza de miras), para tratar de ver claro y articular propuestas éticas razonables.

En este campo no hay certezas científicas u objetividades claras y, si las hay, suelen resultar muy peligrosas y altamente aterradoras. Se trata de perspectivas, que requieren de la interrogación y de la búsqueda. Y además creo que es difícil tener perspectivas claras, ya que el campo de la acción humana es un campo de ambigüedades, de intenciones no queridas pero creadas, de finitud humana en definitiva. Yo me pregunto: ¿no tiene derecho el pueblo saharauí, el pueblo kurdo, los chechenos... a defenderse frente a las agresiones? ¿No tiene cualquier Estado de derecho el derecho de defenderse frente a cualquier intento de sometimiento y de ataque por parte de otro Estado?

Sin embargo, la estrategia no violenta propugnada por la insumisión y la desobediencia civil nos alerta sobre los peligros reales derivados de

⁸ Habermas, 1985, p. 232.

actitudes y de estrategias de fuerza de cara a la transformación de las sociedades. Como dice un amigo mío, con frecuencia los medios califican los fines, medios violentos instauran fines violentos. La apelación a la no violencia como estrategia política tiene que ser mediada por el análisis socio-político, pero no deja de ser preferible desde un punto de vista ético. Creo que este planteamiento indica muy bien lo que podemos pensar de la desobediencia civil y la legalidad establecida. La desobediencia pertenecería al patrimonio irrenunciable de toda organización política madura y de derecho, ya que ésta descansa no en la obediencia a la ley por parte de sus ciudadanos, sino en la legitimidad del ordenamiento jurídico. José Luis López Aranguren señala atinadamente: «¿Se debe, moralmente, desobedecer al derecho? Yo creo que sí. Muchas veces se debe desobedecer al derecho cuando el derecho es injusto...»⁹.

6. DEMOCRACIA COMO MORAL

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse solo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etc. En este sentido hay que recuperar la perspectiva defendida por Aranguren, cuando hablaba de *democracia como moral* y recordaba constantemente que ese era el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente un sistema funcional de organización política, sino sobre todo la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad. Por eso Karl Marx denunció acertadamente una realidad que constantemente acecha a las sociedades «democráticas»: la falacia de una organización social de ciudadanos que proclama en teoría la libertad ciudadana e instaura en la práctica el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad.

Consecuentemente hay que alumbrar y configurar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real *al desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de

⁹ Tomado de un documento del MOC.

indefensión, de pobreza, de marginalidad. No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad:

El sentido de la acción voluntaria es asegurar progresivamente la realización [de su propia esencia] y, en definitiva, hacer existir un reino de libertad, donde la voluntad sea verdaderamente reconciliada consigo misma. Reconciliación que no es, por lo demás, posible más que en una reciprocidad incondicional de las voluntades, en el reconocimiento mutuo sin reservas de las voluntades libres entre sí, dicho de modo conciso en una sociedad ella misma reconciliada¹⁰.

Aranguren reitera en distintos escritos que la democracia tiene que inventarse constantemente, que no está nunca establecida ni acabada. Hay que concebir la democracia como una tarea moral, como una aspiración, como un ideal. Al igual que el *ethos* tiene que crearse y construirse en cada hombre, la democracia es una especie de *ethos* social que necesita de constante revisión, crítica y estímulo. El *ethos* personal se va creando por los actos realizados y por los hábitos adquiridos. La democracia como *ethos* social también tiene que irse reinventando, reconquistando, a través de los actos y hábitos comunes a los ciudadanos, es una tarea personal y colectiva que no tiene fin, como tampoco tiene fin la creación del *ethos* personal. Para que se realice la democracia, se requiere una voluntad moral en favor de la misma, pues con mucha facilidad el hombre-ciudadano se cansa de la carga de la libertad política, se aliena, se enajena en sus diversiones o negocios, en su vida privada consumista, materialista y egoísta, se despolitiza y cede su responsabilidad político-moral a otros (a la tecnocracia) a cambio del orden y de la seguridad. La democracia requiere una continua decisión de quererla, un esfuerzo por instaurarla; nunca puede dejar de ser lucha por la democracia. Para ello es necesario un proceso de concienciación, una extensión de la formación político-económica que permita a los ciudadanos formarse una opción política.

La democracia, antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores, que demanda una reeducación político-moral:

¹⁰ Ladrière, 1977, p. 139.

Junto a la concepción cínica, trágica y dramática, cabe una concepción *utópica* de la política: concepción plenamente moral, por verdaderamente *democrática*, de la política: concepción de la democracia como el final de un camino que nunca acabaremos de recorrer y que hemos de recorrer, siempre adelante; democracia como modo de ser de todos los ciudadanos. Esta concepción, no por ser utópica nos consiente «arrellanarnos confortablemente en el sillón de la utopía», sino que, al contrario, nos demanda seguir luchando incesantemente por ella. La utopía es el espíritu de la «letra» política y, como tal, tiene que penetrar de sentido a ésta. Ninguna democracia establecida es plenamente democrática¹¹.

La democracia es un ideal alcanzable y nunca alcanzado, marcha de la democracia y democracia en marcha, esfuerzo conjunto por la plena democratización. La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia, pues en caso contrario se destruiría a sí misma. Por eso no es suficiente la democracia parlamentaria:

Probablemente el Parlamento es una condición necesaria de una democracia, pero de ningún modo es una condición suficiente. Hay que «organizar», junto a la *representación*, otros canales de más directa *participación*. Los partidos son solo uno de ellos, si bien el más importante. Los sindicatos, las asociaciones profesionales y vecinales, el poder periodístico, el poder universitario, el poder editorial deben ser otros tantos cauces de participación¹².

Por eso ser demócrata es un problema de educación, no de educación elitista o teórica, sino de educación moral inserta en la praxis, unida al ejercicio efectivo de la democracia. La democracia solo se aprende *practicándola*. Lo que hace falta es querer practicarla, es decir, *quererla*. Esta voluntad de participación constituye un quehacer serio, digno del hombre y apasionante.

El hombre no solo es constitutivamente moral, sino también político. La dimensión política del hombre (la lucha por la democracia) es parte de la dimensión moral que le es constitutiva (la creación de un *ethos*). Con este planteamiento se puede entender perfectamente la

¹¹ Aranguren, 1996, vol. 5, p. 555. En Aranguren, 1984, p. 23, escribe: «La utopía estrictamente dicha inventa, como dijo Ortega, ahorrar la realidad del pensamiento, en vez de ajustar el pensamiento a la realidad y sustituir ésta por una imagen suya forjada por la fantasía».

¹² Aranguren, 1996, vol. 5, pp. 555-556.

vinculación existente entre la moral como estructura y la democracia como moral: la condición humana es inseparablemente moral y política. La democracia supone un esfuerzo, un combate moral; al igual que el *ethos* de cada cual supone también una tarea constante. La democracia, en esencia, no es solo una cuestión propiamente política, estatal o institucional, sino también, y más que nada, personal. La lucha por la democracia, el compromiso individual, la forma de vida democrática, es lo que podrá sacar al hombre de la dejadez política, que es principalmente un aspecto de la dejadez moral.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. La vida política no es por sí misma todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida ética. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, aunque no sea el ámbito completo de su concretización. Aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia, recubrimiento, entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. El carácter «extraño» de lo político radica en que es en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la «naturaleza social» y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias. Por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en los que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. Yo lo diría con palabras de Derrida. La democracia pertenece al campo de la promesa, de la tarea, del porvenir, de la esperanza y no al campo de la posesión, del control, del adueñamiento:

Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no solo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir; incluso cuando hay democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al «ven» de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falogocéntrico? ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad y que se ajusta

por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmesura? ¡Oh, mis amigos demócratas...!¹³.

7. EL INTELLECTUAL Y LA POLÍTICA

En este contexto se ha de mover la función «moralizadora» de los intelectuales. La tarea del intelectual, si escuchamos a Aranguren, es similar a la de un reformador moral. Consiste en la progresiva moralización del código moral que encuentra vigente en su grupo social. Puesto que ninguno de los códigos morales es perfecto, la moralización consistirá en someter a crítica y revisión los principios en que se inspiran los códigos morales vigentes, así como crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida. Por tanto, la tarea moralizadora que debe ejercer todo auténtico intelectual desemboca en una función crítica y en una función utópica. Ambas, aunque distintas, son en definitiva morales. El intelectual será prácticamente un «censor» moral de todo aparato de poder, ya sea religioso, cultural, social, económico o político. También la misión crítica del intelectual se da a conocer con relación al funcionamiento de la democracia. Es ésta un sistema de gobierno, un procedimiento de elaboración y aprobación de leyes, de distribución y descentralización del poder, que requiere continua vigilancia.

Al intelectual le compete un control que lo convierte en vigilante de esta perspectiva política de construcción de un Estado de Justicia, porque si la democracia no es nunca algo realizado, sino que está siempre *in via*, en proceso, entonces será necesario que alguien —el intelectual— apele a su realización, oriente su progreso y esté alerta frente a cualquier tendencia al irracionalismo, dogmatismo o autoritarismo. Aranguren acuñó incluso un eslogan para marcar la función del intelectual, la tarea que consideraba suya. El intelectual es un *solidario solitario* o un *solitario solidario*. Conserva su independencia en lo político, pero se muestra solidario con las preocupaciones que inquietan a las personas, a las mayorías populares. Y al revés. Es solidario con las propuestas colectivas de justicia, pero no al precio de renegar de su criterio en aras de la eficacia a cualquier precio. Quizás esta tarea y esta misión puedan parecer un tanto grandilocuentes respecto a sus reales posibilidades de crítica y utopía, pero Aranguren insiste una y otra vez:

¹³ Derrida, 1998, p. 338.

Es intelectual el que, ante todo, sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y, por ello, y tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban, sin acabar de encontrarla [...] Presta su voz a los unos, es su portavoz y procura despertar con su voz la conciencia de los otros, de los enajenados, de los manipulados [...] Su misión no es política, es moral. Denuncia una sociedad de la que se siente solidariamente responsable. [...] El intelectual es incómodo, es un aguafiestas, con su manía de estar diciendo siempre *no a injusticia*¹⁴.

En esta estructuración social, regida por la lógica democrática, es necesario reivindicar una participación política activa de los ciudadanos. Podríamos decir que hay que abogar por una democracia de participación y no solo por una democracia de representación, que debilita (y a veces hasta anula) la viveza política de las personas. La perfecta sociedad democrática es una utopía, pero a la vez hay que mantener que este anhelo debe ser un proyecto que nos guíe frente a las degradaciones de la política, frente a su profesionalización y frente a la resignación que claudica porque otra política no parece posible.

Yo me permitiría acabar con una reflexión que me parece tan útil como necesaria en nuestras coordenadas culturales y que ya he expresado en otras ocasiones. Es necesario articular la ética y la política. La política sin la ética puede ser fatalmente ciega y la ética sin la política convertirse en terriblemente ineficaz. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone un auténtico reto para el pensamiento y para la reflexión, pero sobre todo para la acción humana, porque lo que está realmente en juego no son disquisiciones teóricas, sino la estructuración humana y solidaria de nuestras sociedades. Y este juego no es de ninguna manera un juego de azar, nos encontramos ante un juego de responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis, «Utopía y libertad», *Revista de Occidente*, 33-34, 1984, pp. 27-35.
 — *La democracia establecida*, en *Obras Completas*, Vol. 5, Madrid, Trotta, 1996.
 — *Memorias y esperanzas españolas*, en *Obras Completas*, Vol. 6, Madrid, Trotta, 1996.
 Boétie, Étienne de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria* [1548], Madrid, Trotta, 2008.

¹⁴ Aranguren, 1996, vol. 6, p. 212.

- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985.
- *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.
- Henry-Levy, Bernard, *Lecciones tunecinas*, *El País*, 23-1-2011.
- Ladrière, Jean, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier-Unesco, 1977.
- *Le temps du possible*, Paris-Leuven, Ed. Peeters, 2004.
- Morin, Edgar, *Pensar Europa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

