

Ética y sociedad del País Vasco

Imanol Zubero

Dado que el llamado problema vasco no estriba, a mi juicio, en razones objetivas, sino subjetivas, no se podrá alcanzar una solución del mismo mientras no se modifique la manera de mirarlo. Sólo deshaciendo determinados mitos, tales como el del enfrentamiento entre estados, el de la legitimidad de la violencia o el de la existencia de un pueblo homogéneo, es posible iniciar un nuevo camino. Camino que, además de solidaridad con las víctimas, exige tener en cuenta la responsabilidad adquirida por los verdugos. En todo caso, junto a la inclemencia de la situación actual siempre hay vestigios para la esperanza.

¿Un conflicto histórico entre Estados?

El nacionalismo vasco radical, y en un tiempo también el nacionalismo democrático, considera que la violencia, en particular la de ETA, es consecuencia de un conflicto histórico de naturaleza política: aquel que enfrenta a Euskal Herria con la pretensión nacionalizadora de los que serán los Estados español y francés.

¿Qué hay de cierto en esta caracterización? Para empezar, es cierto que la construcción nacional de España y de Francia ha supuesto históricamente un intento de homogeneización cultural y política de las diversas comunidades que quedaron enmarcadas por los límites territoriales de su soberanía. En realidad, todo Estado se construye sobre la homogeneización más o menos forzosa y la exclusión de

lo que al final, siendo inasimilable, es reducido a la condición de lo extraño.

Todo Estado empieza su historia diferenciando entre las personas que habitan un territorio hasta construir *dos* categorías bien diferenciadas: los nacionales y los que no lo son. A los primeros les corresponden todos los derechos asociados a la ciudadanía; no así a los segundos, que se verán privados de algunos, de muchos o de la totalidad de esos derechos.

Las ya manidas declaraciones de Xabier Arzalluz a un diario alemán en las que afirmaba que en un Estado vasco los españoles serían «*como los alemanes en Mallorca*» no son, en todo caso, sino el discurso de una persona que aspira a constituir un Estado, que es consciente de que tal aspiración supone, inevitablemente, distinguir entre nacionales (con todos los derechos ciudadanos) y no nacionales (excluidos del ejercicio de algunos de esos derechos, como es el caso del voto para elegir al presidente del gobierno) y que considera aceptables las consecuencias derivadas de llevar a la práctica esa aspiración.

Ni la aspiración a constituir un Estado ni la consiguiente distinción entre nacionales y no nacionales es en sí misma aborrecible. Otra cosa es que la aspiración a construir hoy un Estado vasco pueda ser cuestionada por razones de filosofía política o, incluso, por razones instrumentales, porque se sospecha que asumir en serio tal aspiración complicaría de tal forma

nuestras vidas que no merece la pena. Otra cosa es que estemos dispuestos a reproducir hoy el proceso de 1492.

Más discutible es que pueda establecerse, ni siquiera como analogía, una continuidad a lo largo de más de cinco siglos encadenando acontecimientos tan diversos como la desaparición del Reino de Navarra, las guerras carlistas, la guerra civil española o la aparición de ETA. Y sobre todo, mucho más discutible es que en esta caracterización histórica del conflicto vasco se ignore que todos esos «*momentos de resistencia armada*» se han caracterizado por enfrentar a vascos contra vascos: no tenemos más que leer la primera novela de Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, publicada en 1897 y en la que narra las luchas entre carlistas y liberales en Bilbao; o recordar a los batallones de requetés navarros que se enfrentaron a los guardaris y a los muchos vascos que se identificaron desde un principio con los rebeldes franquistas y contribuyeron a la persecución y captura de oficiales fieles a la República. ¿Y qué decir de la violencia de ETA? Vascos que asesinan a otros vascos...

El recurso a la violencia

Como es discutible el intento de caracterizar la violencia de ETA como simple consecuencia del conflicto político. Son muchos los análisis de la denominada violencia política que enfatizan el papel esencial desempe-

ñado en la misma por la *aprehensión subjetiva* de la realidad.

El recurso a la violencia como instrumento de lucha política tiene más que ver con la percepción subjetiva de la realidad que con la realidad misma. En mayor medida que los problemas objetivos que en un momento determinado tenga planteados una sociedad, lo que resulta determinante para la aparición de la violencia es el modo como se perciban. Por tanto, la dimensión simbólico-cultural es fundamental para explicar la aparición y la existencia de la violencia. La violencia denominada «política» no es nunca la consecuencia de un problema o un conjunto de problemas políticos, como se sostiene desde un enfoque determinista —Problema–Violencia—, sino que siempre esa violencia ejecutada con intencionalidad política encuentra su sentido en una determinada visión o *aprehensión* subjetiva de la realidad, *visión* que *construye* el problema y en el marco de la cual la respuesta violencia aparece como la única posible Problema–Visión–Violencia—.

Hablamos de *visión* en el sentido que Thomas Sowell da a este concepto: las visiones son premisas, conjuntos articulados de creencias acerca del mundo, las personas, la sociedad; son supuestos implícitos de los que necesariamente se derivan conclusiones distintas y enfrentadas sobre una amplia gama de problemas. Las visiones son, sobre todo, una forma de *causación*: son la base a partir de la cual se

buscan los «*por qué*» de las cosas. Las visiones no dependen de los hechos. En esto se diferencian de las teorías, que exigen su traducción en hipótesis empíricamente verificables. De ahí que las visiones puedan mantenerse a *pesar* y hasta *en contra* de los hechos.

La violencia de ETA no se relaciona necesariamente con ningún problema político, ni siquiera con el problema político derivado de la siempre

la violencia ciega, la violencia del psicópata, la violencia cuyo objetivo se agota con la destrucción física de la víctima, con su explotación, con su abuso, no debe cargar con demasiadas preocupaciones

abierta cuestión de las relaciones: entre los habitantes de ese territorio, plural como pocos, que es Euskal Herria o los Países Vasco-Navarros; y entre estos, sea cual sea el sistema de relación que finalmente escojan, y los Estados-nación español y francés.

En este sentido, el franquismo fue más una condición que una causa de la violencia. En efecto, la decisión de recurrir a la violencia no fue vívida, ni siquiera por sus protagonistas, como algo natural, espontáneo o puramente reflejo. En contra de la mayo-

ría de las interpretaciones al uso, la violencia no apareció como «consecuencia lógica» de un estado de cosas, sino como fruto de la decisión de unas pocas personas. Una decisión, por lo demás, fuertemente debatida y contestada. Pero se tomó la decisión de utilizar la violencia y al hacerlo se atravesó *la* (en palabras de Juan Aranzadi) *crucial frontera de la muerte*. Y aquí es cuando entra en juego la sangre derramada. «*Bastan unas gotas de sangre para contener en su interior toda la memoria del mundo*», recuerda Kadaré en *La sangre*.

El recurso a la violencia genera una situación que la imagen shakesperea del lago de la sangre refleja perfectamente. Retroceder tras el primer asesinato, volver a la orilla que nunca se debió abandonar, es posible, pero al precio de reconocer la vaciedad política del acto: de nada ha servido el dolor causado. ¿Cómo enfrentarse entonces a la sangre derramada? De ahí la tentación de adentrarse en las enrojecidas aguas buscando otra orilla. La violencia ciega, la violencia del psicópata, la violencia cuyo objetivo se agota con la destrucción física de la víctima, con su explotación, con su abuso, no debe cargar con demasiadas preocupaciones.

El asesino común no se ve afectado por la preocupación de Macbeth. Pero cuando el victimario enarbola objetivos políticos para justificar su violencia cae en una espiral siempre descendente. ¿Por qué matas? Porque es necesario para alcanzar mis objetivos

políticos. ¿Por qué sigues matando? Porque hasta ahora no los he alcanzado y si ahora dejara de hacerlo no sería distinto de un asesino vulgar. Pero no hay otra orilla en el lago de la sangre: nunca el asesinato zanja todas las consecuencias, ni sirve para saltar al futuro; simplemente nos ata a un pasado sangriento.

En estas circunstancias, como señala Juan Aranzadi, «*la única —significación— de la violencia actual es que rememora el perdido sentido de la violencia pasada*». Pero es una significación poderosa.

Pluralidad y pluralismo

El País vasco, Vasconia, Euskal Herria o los Países Vasco-Navarros son una realidad plural. No existe nada parecido a un Pueblo Vasco, concebido como sujeto unívoco y homogéneo, enfrentado a un adversario exterior.

Se ha convertido ya en lugar común afirmar que Euskadi y Navarra son sociedades plurales. Conviene aclarar qué se quiere decir cuando se utiliza este concepto, distinguiendo entre su dimensión descriptiva y su dimensión valorativa. Como hemos visto, toda sociedad compleja es, por eso mismo, una sociedad plural, pues en su seno aparecen y se desarrollan diversas formas de diferenciación social. En demasiadas ocasiones, se dice que Euskadi o Navarra son sociedades plurales como si tal cosa fuera sinónimo de

sociedades pluralistas. ¿Cómo no vamos a ser pluralistas, con lo plurales que somos? Sin embargo, una sociedad plural no es, por eso mismo, una sociedad pluralista. La constatación de la pluralidad vasca y navarra no nos exime de considerar con seriedad la realidad o no del pluralismo en estas sociedades, evitando cualquier atisbo de autocomplacencia.

El pluralismo se caracteriza por la coexistencia dentro de una misma sociedad de grupos diferenciados en un clima de paz ciudadana. Hablamos de coexistencia, es decir, de un determinado grado de interacción social, no de simple yuxtaposición. Son muchas las sociedades en las que la ausencia de violencia entre sus diversos grupos sociales se sostiene, precisamente, en la ausencia de interacción entre ellos. Esta ausencia de interacción está basada en la construcción de barreras a las relaciones sociales, *barreras del precepto* erigidas para proteger al grupo de las consecuencias del pluralismo. ¿Cuáles son estas consecuencias? la mezcla de estilos de vida, de valores y de creencias, la contaminación mutua. De ahí que el pluralismo sólo puede darse en sociedades donde los vecinos no encuentran barreras que los separen, pudiendo de este modo establecer todo tipo de asociaciones recíprocas.

Pero, además, el pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de afiliaciones múltiples. La existencia o no

de líneas de división entrecruzadas es el mejor indicador de pluralismo social. Esto es así porque este entrecruzamiento de afiliaciones neutraliza los efectos negativos de las mismas, cosa que no ocurre cuando las líneas de división o las afiliaciones se suman y se refuerzan unas a otras.

¿Son entonces los Países Vasco-Navarros, además de plurales, sociedades pluralistas? Yo creo que sí, y pondré sólo dos ejemplos, aunque muy significativos. El ertzaina Iñaki Totorika Vega, asesinado por ETA, estaba afiliado al PNV y sindicado en UGT. Jesús María Pedrosa Urquiza, también asesinado por ETA, era concejal del PP en Durango y miembro del sindicato ELA. Son mayoría las personas que han sabido conjugar en sus vidas las más diversas afiliaciones, entrecruzándolas, impidiendo de esta manera que se vuelvan fronteras o barricadas. Frente a la *talibanización* de quienes se empeñan en amontonar sus afiliaciones hasta reducirlas a una sola, la mayoría de las vascas y de los vascos llevamos años degustando la diversidad de nuestras pertenencias. Y no vamos a renunciar a ninguna de ellas.

Como señala Giovanni Sartori, la existencia o no de líneas de división entrecruzadas es el mejor indicador de pluralismo social. Esto es así porque este entrecruzamiento de afiliaciones neutraliza los efectos negativos de las mismas, cosa que no ocurre cuando las líneas de división o las afiliaciones se suman y se refuerzan unas a otras. Desde esta perspectiva,

no cabe duda de que Euskadi es una sociedad pluralista. Otra cosa es lo que está ocurriendo en el ámbito político. ¿Está en Euskadi el pluralismo comunitario haciendo las veces de pluralismo político?

Es fundamental relativizar las identidades reconvertir las identidades nacionales, étnicas o religiosas en procesos, cuestionando todo intento de *reificarlas* (es decir, de naturalizarlas, de objetivarlas, de fosilizarlas). Julio

*en relación a las víctimas del
terrorismo, lo cuestionable
no es cuándo ha llegado cada
cual a la solidaridad con su
causa; no nos equivoquemos:
en esto no hay nadie que haya
llegado a tiempo, todos hemos
llegado tarde a la tragedia
de las víctimas*

Caro Baroja señala que hay dos formas de plantearse el problema de la identidad: una estática, que parte de la existencia de un núcleo inicial y hace abstracción de sus transformaciones a lo largo del tiempo: otra dinámica, que está atenta al movimiento y al cambio. Por eso Gerd Baumann recomienda sustituir la palabra *identidades* por el término *identificaciones*. Descubrir, allá donde otros pretendan naturalizar unas supues-

tas diferencias, divisiones relacionadas. En definitiva: buscar las semejanzas allí donde otros pretenden levantar muros de separación; señalar las diferencias allí donde otros pretenden definir unidades supuestamente naturales.

Solidarizarse con las víctimas

Durante la última y frustrada tregua un grupo de actrices se personó a las puertas del Congreso para repartir rosas blancas como expresión de apoyo a la oportunidad para la paz abierta tras la declaración de alto el fuego de ETA. Por su parte, Bob Dylan actuó en San Sebastián en un concierto pensado, según sus promotores, como contribución para *blindar* el proceso de paz. Son dos de las muchas manifestaciones de júbilo, esperanza o apoyo a aquel nuevo tiempo de oportunidades surgidas de las más diversas instancias de la sociedad. Quienes las cuestionaban recurrieron al argumento de la ofensa para con las víctimas del terrorismo: ¿cuándo han tenido las actrices españolas un gesto de solidaridad hacia ellas? ¿Cuándo a lo largo de nuestros años de plomo se ha preocupado nadie por hacer que un mito como Dylan cante a favor de las víctimas de ETA? ¿Por qué ahora sí y no antes?

Eran críticas injustas. En relación a las víctimas del terrorismo lo cuestionable no es cuándo ha llegado cada cual a la solidaridad con su causa.

No nos equivoquemos: en esto no hay nadie que haya llegado a tiempo. En 1986 escribí algo que, con permiso, quiero recordar ahora: «Nunca es pronto para decir basta, pues decirlo, tenerlo que decir, implica que ha ocurrido ya lo que no debió ocurrir, lo que debió evitarse. Nunca es pronto para decir basta. Si hay que decirlo ya es tarde». Así es. Todos hemos llegado tarde a la tragedia de las víctimas.

Para que no haya dudas. En mi caso hace ya muchos años que recurrí al periódico para expresar mi opinión sobre algunas de las cosas que ocurrían en nuestro país. Concretamente, fue un 23 de octubre de 1979 cuando el diario *Deia* tuvo a bien publicarme una carta al director en la que criticaba algunos aspectos de la campaña de prensa organizada por HB pidiendo la abstención ante el referéndum estatutario que se celebraría dos días más tarde. Por lo que parece, lo que motivó aquella carta fue tal la indignación que sentí ante el eslogan que acompañaba la referida propaganda: «*Recuerda, la luz sólo sale de la confrontación civilizada*». En un año tan terrible como aquel, cuando ETA asesinó casi a 80 personas, la apelación a la confrontación civilizada fue la gota que colmó mi particular vaso. A esa carta siguieron otras.

Así y todo, insisto en que todos hemos llegado tarde. Y puesto que todos hemos llegado tarde, ésta debería ser la tarea prioritaria hoy en Euskadi: no alegrar a los vivos sino hacer

memoria de los muertos. No cantemos victoria antes de tiempo. No hemos agotado aún el tiempo del duelo. No estamos aún en el tiempo de la reconciliación.

¿Es fácil volver a la amistad?

El lenguaje engaña. Hace que parezca fácil. «*Reconciliar: Volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos*» (Diccionario RAE).

Volver al tiempo pasado, reunir lo que estaba desunido, atraer lo que estaba alejado. ¿Dejar las cosas tal como un día estuvieron? La reconciliación como reparación, parecen sinónimos, pero, ¿acaso es posible devolver el agua derramada al recipiente roto? ¿Puede repararse el dolor causado? ¿Puede hacerse justicia a los asesinados? ¿Cómo reparar lo irreparable? ¿Cómo perdonar lo imperdonable? Esta es la primera cuestión a tener en cuenta cuando de reflexionar sobre la reconciliación se trata: huir de las simplificaciones.

La reconciliación como final feliz, es el modelo *hollywoodiense*. No importa todo lo que haya podido ocurrir: al final llega la reconciliación y con ella el *The end*. Pero la reconciliación no es tanto un final como un comienzo. Ahora empieza lo duro. ¿Cómo vivir con lo ocurrido? ¿Cómo con-vivir con el dolor sufrido, con el daño causado, con los victimarios, con las víctimas?

La reconciliación como armisticio es una especie de empate de horrores. Cada uno se va con lo suyo (con el daño causado, con el daño recibido) a su casa. Y aquí paz y después gloria. Pero en Euskadi no ha habido nada que pueda parecerse a una guerra.

La reconciliación como paz apresurada, pretende solventar una historia de violencia suprimiendo su recuerdo. No busca superar sino dejar atrás. La forma más sencilla de reconocer este tipo de falsa reconciliación consiste en ver quiénes son los que la impulsan y qué es lo que desean dejar atrás. Quienes animan estas reconciliaciones apresuradas son personas o grupos que han vivido relativamente al margen de las situaciones de violencia. Muchas veces son los líderes eclesiales quienes asumen este papel: destacan la invitación cristiana al perdón, pero no reflexionan sobre lo que éste perdón realmente supondría en cada situación concreta.

La Iglesia vasca se ha mostrado incapaz de elaborar una teodicea en torno al fenómeno de la violencia. No ha sabido encontrar una palabra propia referida al injusto sufrimiento generado por la violencia de ETA. Ha hablado desde la política o desde la ética. No ha dicho nada que no hubiera sido dicho anteriormente por algún partido político o por algún movimiento social. Se ha limitado a apropiarse de las palabras de otros y por eso mismo su palabra no ha sido apropiada, ha resultado casi siempre inapropiada. Ahora vuelve a mostrar

su incapacidad para plantearse la tragedia de las víctimas cuando se empeña en salvar a todos, víctimas y victimarios, a la vez. Se ha propuesto como tarea salvar a los culpables y tirando de balanza ha colocado culpables que salvar en los dos platillos.

Se convierte en exigencia a las víctimas. Oculta un intento de encubrir las culpas propias. No, tal vez, las culpas criminales. Pero hay más culpas que éstas.

¿Y la responsabilidad?

En 1946 el filósofo Karl Jaspers dictó en la Universidad de Heidelberg un curso sobre la responsabilidad de Alemania frente al Holocausto. Apenas un año antes Hitler se había suicidado en su búnker de Berlín y el almirante Dónitz firmaba la capitulación de Alemania. Mientras en Nuremberg se juzgaba a los 22 altos cargos del régimen nazi acusados de crímenes contra la humanidad (proceso que se saldó con doce condenas de muerte, tres cadenas perpetuas, cuatro penas de prisión y tres absoluciones), Jaspers se embarcaba en la tarea de reflexionar, más allá de la culpa criminal, la sustanciada ante los tribunales de justicia, sobre la culpa política, la culpa moral y la culpa metafísica, y sobre la posibilidad de juzgar desde estas tres atalayas la conducta de los alemanes durante el nazismo.

Todos estos niveles de culpa deben distinguirse también en Euskadi. ETA ha sido una piedra que, arrojada con enorme fuerza, chocó contra la superficie del estanque vasco levantando una columna de agua que todo lo anegó. La piedra se hundió hasta el fondo revolviendo los lodos que toda sociedad aspira a mantener reposados. Aquella piedra generó una sucesión de ondas concéntricas que desde entonces no han dejado de renovarse, alcanzando hasta el último confín del estanque vasco. Las ondas de aquel choque no se reducen a la dimensión criminal de la culpa, limitada a quienes han cometido o han colaborado en la comisión de crímenes.

Hay culpa política (se ha consentido mucho y durante mucho tiempo), hay culpa moral (se ha colaborado mucho en el mantenimiento y la legitimación del terrorismo, aún cuando no se estuviera de acuerdo con él) y hay culpa metafísica (se ha esperado demasiado a actuar y a decir mientras se cometían los crímenes).

¿Estamos sabiendo distinguir entre todas esas culpas, relacionadas pero diferentes? La banalización del mal no desapareció con Eichmann. Culpa política, culpa moral, culpa metafísica... Algún día habremos de afrontarlas, superando esa autocomplacencia que tanto gusta a nuestros dirigentes políticos.

Hay una culpa política vasca, como hay una culpa moral. Porque la violencia que ha quebrado la conviven-

cia también ha sido violencia política y violencia moral. Hablamos, como ha señalado Aurelio Arteta, *de crímenes públicos con fines públicos*. Las víctimas del terrorismo son unas víctimas de una naturaleza muy especial. Ser víctima del terrorismo no es, simplemente, ser víctima de una causa particular, distinta de otras (de la

*las víctimas del terrorismo,
en Euskadi, han sido víctimas
de una determinada
perspectiva sobre lo que
esta sociedad debe ser, cuya
característica más destacable
es la de considerar que en el
nosotros vasco que
pretenden construir hay
determinadas personas que
están de sobra*

siniestralidad laboral, de la violencia contra la mujer, de un robo con violencia). El complemento del terrorismo no es un mero añadido informativo que busca especificar la causa por la que se es víctima, con el fin de diferenciar entre distintas causas.

Las víctimas del terrorismo, todas las víctimas del terrorismo, no han sido simplemente asesinadas, han sido *exterminadas*. Escribe Sven Lindqvist

que en latín «*exterminio*» significa poner al otro lado de la frontera, *terminus*. Las víctimas del terrorismo, en Euskadi, han sido víctimas de una determinada perspectiva sobre lo que esta sociedad debe ser. Una perspectiva cuya característica más destacable es la de considerar que en el *nosotros vasco* que pretenden construir hay determinadas personas que están de sobra. Personas que, porque están de sobra, deben ser puestas más allá —*ex terminus*— de la fronte-

resulta fundamental construir el ámbito vasco de compasión; la apatía moral tiene su origen en la incapacidad para ejercer la compasión

ra moral que define ese *nosotros*. ¿A través de qué medios? Puede ser mediante la amenaza y el amedrentamiento, de manera que finalmente opten por dejar el país. O puede ser, también, mediante la más expeditiva eliminación física.

Cuando ETA asesinó a Miguel Ángel Blanco el entonces *lehendakari* José Antonio Ardanza afirmó solemnemente que de ETA no nos separan sólo los medios, sino también los fines. Así es. La Euskal Herria soberana en la que piensan los nacionalistas democráticos y aquella en la que sueña ETA no son, no pueden ser, la misma.

Por eso, mientras persista la amenaza de la violencia no está superado el esquema político que diferencia entre demócratas y violentos. En absoluto. Es un esquema simple, sin duda, como todo esquema. Pero hay una diferencia fundamental entre quienes *practican, apoyan, justifican o comprenden* la violencia y quienes la sufren o la condenan. Otra cosa distinta es que ese mismo esquema quiera trasladarse miméticamente al terreno de la sociedad, cosa afortunadamente imposible.

Por eso la Euskadi (o la Euskal Herria) del futuro debe ser la antítesis de la Euskadi (o la Euskal Herria) del exterminio. Y cualquier apariencia de coincidencia, acuerdo, complicidad, colaboración o compatibilidad entre ambas es una indecencia que no podemos permitir.

Las víctimas del terrorismo, pues, constituyen una comunidad caracterizada por el hecho de que todas ellas han sido asesinadas o malheridas tras haber sido previamente definidas como población sobrante. La limpieza étnica, la eliminación del diferente, sólo es posible sobre las ruinas de la comunidad de aceptación mutua. La eliminación del otro exige un ambicioso y complejo programa de desvinculación y, consecuentemente, de desresponsabilización.

ETA ha consumado sus atentados sobre la base, absolutamente imprescindible, de una estrategia previa de construcción política del extraño (el

español, el opresor, el represor...), a la que ha seguido un proceso de producción social de la distancia (aislamiento, no son de los nuestros, son maketos...), cuya consecuencia ha sido la generación de la indiferencia moral. El asesinato no es más que el último eslabón de este proceso.

La columna de la vergüenza, que hoy se eleva hasta los casi mil muertos de altura, ha sido construida víctima a víctima, sí; pero ha sido construida, también, indiferencia a indiferencia. ¿Hasta dónde se extienden las responsabilidades por los asesinatos de hoy? ¿Hasta quiénes? ¿Cuándo y cómo se puede dar por rota la cadena de complicidades, de responsabilidades?

No tengo una respuesta, pero como sociedad no podemos dejarnos de plantear esta pregunta. Y hacer *memoria passionis*. Sin apresurarnos. Porque aún no ha terminado el tiempo del duelo.

A pesar de todo cabe la esperanza

El 10 de abril de 1999, en plena tregua, nació nuestra hija Naia. Unos meses después publiqué mi libro *Columnas vertebrales*, en el que incluí la siguiente dedicatoria: «*Naia (nahia) significa voluntad, deseo, intención. En dialecto suletino, el hablado en Zuberoa, significa (esta vez sin "h") ola y, la verdad, mirar a un bebé es como mirar el mar: siempre parece igual pero en cada momento es diferente. Aunque dejar atrás*

la violencia no es lo mismo que superarla, quiero creer que Naia ha nacido en un País Vasco que mira definitivamente hacia la paz. A ella va dedicado este libro».

Yo he vivido toda mi existencia —46 años— bajo el dosel de la violencia. Tenemos una oportunidad de que para las nuevas generaciones todo esto sea, no menos, pero tampoco más, que historia.

Y para ello resulta fundamental construir, desde ahora, el ámbito vasco de compasión. Norbert Bilbeny ha realizado un excelente análisis del idiota moral, de ese individuo inteligente pero apático, que vive aislado en la privacidad de sus propias emociones y es por ello insensible a las emociones de los demás y a las consecuencias que sobre los demás tienen sus propias acciones. En esta impasibilidad reside la incapacidad del idiota moral de cuestionarse a sí mismo, pues no hay un espacio ajeno a sí desde el que observarse. Ahí reside su ceguera. Bilbeny enfatiza la ausencia de pensamiento como origen fundamental de este idiotismo moral. Yo creo, más bien, que la apatía moral tiene su origen en la incapacidad para ejercer la compasión.

En nuestra tierra vivimos la política con pasión, con tanta pasión que nos incapacita para compadecernos. Es la nuestra una pasión *egomaniaca*, un apasionamiento solitario aún cuando tantas veces lo expresemos colectivamente. Es una pasión inconmensurable, intransferible, que excava abis-

mos de incomunicación. Una pasión totalitaria, enfermiza, que genera una brutal contradicción: nos hace visceralmente impacientes cuando nos sentimos agraviados pero, a la vez, nos vuelve olímpicamente pacientes cuando los agraviados son los otros. La vivencia del padecimiento propio está impidiéndonos compartir el padecimiento ajeno. La pasión política está generando una profunda apatía moral.

Necesitamos urgentemente constituir un ámbito vasco de sentimiento. Necesitamos, más que cualquier otra cosa, introducir en nuestras vidas, capacidad de compasión. Compasión, sí: compasión. En el caso de que este concepto no guste se puede sustituir por el de empatía, aunque a mí este neologismo me parece demasiado frío, demasiado deshumanizado y asocial.

El camino hacia la compasión es tortuoso, pero es lo único que tenemos si de verdad queremos reconstruir la convivencia. Percibir y articular el sufrimiento de los otros es la condición necesaria de toda política futura de paz. Sólo si somos capaces de ponernos en el lugar del otro llegaremos a comprender las consecuencias de nuestros actos. Sólo si llegamos a sentir al otro como un «yo mismo» podremos imaginar una nueva comunidad vasca edificada sobre la base de la aceptación mutua.

Necesitamos, por ello, construir y sostener un ámbito vasco de compa-

sión. Un espacio ético, pero también político en el que el padecimiento de todos sea objeto de comunicación, de comunión, y no de enfrentamiento. Necesitamos transformar nuestras pasiones en compasiones, convertir nuestras pasiones en pasiones compartidas. Nuestros dolores, nuestros sufrimientos, nuestros miedos, los de cada uno, deben configurar la más inmediata agenda política de la sociedad vasca con el objetivo explícita de lograr, en serio, su socialización (que no es lo mismo que su multiplicación). Sólo quien hace suyo el miedo ajeno podrá tomar en consideración su responsabilidad en el mismo para así procurar atemperarlo.

Es el momento de reivindicar, no sé si más allá o más acá de cualquier patriotismo o nacionalismo, un *fratritismo* que combata ese «*narcisismo de las diferencias menores*» que está en la base de la tendencia a considerar menos importantes para nuestra identidad aquellos elementos que compartimos con todos los seres humanos que aquellos otros marginales que nos distinguen. Y decir siempre, y decir mucho, lo que dejó escrito el poeta vasco Gabriel Aresti: «*Siempre me pondré al lado del hombre*». Sea cual sea la patria o la nación a la que cada uno se remita.

Tal vez así, algún día, podamos las vascas y los vascos decidir con libertad y responsabilidad lo que queremos ser juntos, una vez experimentado lo que debemos sentir hacia los demás. ■