

Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco

Reyes Mate

Documento de trabajo 96/2006



Reyes Mate

Profesor de Investigación del CSIC en el Instituto de Filosofía. Doctorado en la Westfälische Wilhelms-Universität de Múnster, Alemania, y por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro fundador del Instituto de Filosofía del CSIC, de cuyo Patronato fue primer presidente y director desde 1990 hasta 1998.

Autor de *La razón de los vencidos*, *Anthropos*, 1991 (traducido al francés); *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (traducción inglesa); *Penser en espagnol* (Presses Universitaires de France, Paris, 2001); *Auschwitz. Actualidad moral y política* (traducción inglesa); *A contraluz de las ideas políticamente correctas*; *Medianoche en la historia. Comentario a la Tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*. Director del programa *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, obra de 35 volúmenes (28 ya publicados) en la que colaboran 500 autores hispano- y lusoparlantes); investigador principal del proyecto de investigación *La filosofía después del Holocausto* (BFF2001-3746).

Ninguna parte ni la totalidad de este documento puede ser reproducida, grabada o transmitida en forma alguna ni por cualquier procedimiento, ya sea electrónico, mecánico, reprográfico, magnético o cualquier otro, sin autorización previa y por escrito de la Fundación Alternativas

© Fundación Alternativas

© Reyes Mate

ISBN: 84-96653-19-6

Depósito Legal: M-33851-2006

Contenido

Resumen ejecutivo	5
Introducción	7
1 Cambio epocal en la significación de las víctimas	9
1.1 La centralidad de las víctimas	9
1.2 La visibilidad de las víctimas	11
1.3 ¿Cómo se expresa el cambio?	12
1.4 La experiencia del sufrimiento en la reflexión de Adorno	16
1.5 El sufrimiento de las víctimas y otros sufrimientos	20
1.6 Consecuencias de este planteamiento	22
2 Las comisiones de la verdad y de la reconciliación	26
2.1 Unas comisiones condicionadas por las circunstancias	26
2.2 Experiencias y resultados de las comisiones	30
3 Propuestas para la reconciliación en el País Vasco	40
3.1 El primado de las víctimas cuestiona los discursos abstractos sobre el derecho a la vida	40
3.2 Las lecciones de las comisiones de la verdad y de la reconciliación	46
3.3 La pluralidad del sufrimiento	49
3.4 La excepcionalidad vasca	51
Bibliografía	54

Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco

Reyes Mate

Profesor de Investigación del CSIC en el Instituto de Filosofía

Víctimas ha habido siempre, pero hasta ahora eran invisibles porque se las consideraba el precio obligado de la marcha de la historia. Ahora se han hecho visibles y eso significa que entienden su situación no como algo natural o inevitable, sino como una injusticia que espera respuesta.

Estamos ante un fenómeno nuevo, de alcance mundial, que va a condicionar la respuesta política a la cuestión vasca. Precisamente por eso la respuesta política al “alto el fuego permanente” (abril de 2006) tiene que ser diferente de la que hubieran dado F. González o J. M. Aznar en las frustradas treguas de 1988 y 1998. Que unos traten de utilizar a las víctimas políticamente y otros se refieran a ellas retóricamente no debe ocultar que ya no hay discurso creíble que las silencie. Hay que tomarlas en cuenta, aunque el problema es cómo entender su significado. Podemos aceptar que se les debe una reparación y hasta un reconocimiento, pero no deben interferir en la solución de los problemas políticos que dieron pie a la violencia (el soberanismo o la territorialidad): esto es asunto exclusivo de los partidos políticos representativos de la voluntad ciudadana. Y también podemos entender la justicia a las víctimas como el centro de gravedad de la solución política a esas cuestiones políticas, y eso sí que es una novedad política.

Se impone, por tanto, clarificar lo que significa memoria de las víctimas. Lo primero que hay que decir es que lo definitivo no es lo que piensan políticamente, sino el hecho de ser víctima: en ella se objetiva el modo de entender la política por parte del victimario. El hecho de ser víctima descalifica la idea política del victimario tal y como él la expresa, es decir, violentamente. En segundo lugar, memoria de las víctimas es afirmación de una injusticia hecha a la víctima que está vigente y que no se puede pasar por alto.

- Para calibrar la naturaleza de la injusticia hecha a la víctima hay que tener en cuenta la complejidad del daño que se le causa. Este tiene tres dimensiones: el daño personal

que en unos casos toma la forma de muerte, en otros de mutilación, tortura o amenaza; la negación de la ciudadanía, pues para el que mata la víctima no cuenta en la sociedad a la que él aspira; y finalmente está el daño hecho a la sociedad de la que la víctima y el victimario forman parte: esa sociedad queda empobrecida y fracturada.

- Hacer justicia en esta situación lleva consigo dar respuesta al daño personal con una política de reparación que debe articularse mediante leyes como las que preparan las Cortes Españolas y el Parlamento Vasco. Respuesta a la negación de la ciudadanía con una estrategia de reconocimiento social e institucional de su ser ciudadano. Ya en el vecindario o municipio debe producirse un movimiento de acercamiento que haga sentir a las víctimas que sin ellas no hay sociedad vasca que valga. El reconocimiento político de la víctima empieza en la sociedad y acaba en las instituciones autonómicas. No pueden permitirse éstas algo que evoque discriminación, de ahí la necesidad de revisar en libros de textos las explicaciones excluyentes de la identidad nacional. Esta aproximación personal debe ir acompañada de gestos que afecten a los lugares señalados por el ejercicio de la violencia para que pasen a ser lugares de la memoria, sin olvidar la revisión de todo lo que en ese lugar recuerde la jactancia del que lleva pistola y la humillación de quien sufre las consecuencias (pintadas ofensivas, nombres de calles dedicadas a asesinos, etc.). Habría que pensar igualmente en museos o exposiciones que recuerden el terror. Y como hay mucho oculto, se impone el conocimiento de cómo funcionaba la organización ETA y la kale borroka, cómo reclutaban, cómo inductaban, cómo los mantenían en sus filas.
- La reconciliación es el final de un largo proceso y exige una revolución cultural, una revisión de valores muy anclados en la conciencia contemporánea. Si hacer justicia a las víctimas supone desterrar de la política la violencia, hay que empezar por revisar la buena prensa de la que históricamente ha disfrutado la violencia (declarada por unos “la partera de la historia”; recuérdense igualmente las apologías de la guerra como crisol de las grandes virtudes humanas). También hay que hacer ver que la reconciliación supone recuperar a la víctima y al victimario, mediante un proceso que le lleve a liberarse de su culpa y pase de la culpabilidad sin fin al de la responsabilidad comprometida en una política sin violencia que es lo que posibilita un salto cualitativo en política, a saber, el destierro de la violencia en política.
- Se dice que en el País Vasco ha habido muchos comunicados y poca comunicación. Hay que hablar, discutir civilizadamente, para poder llegar a un entendimiento. Es necesario que instituciones como la Universidad, la Iglesia y la gente de la cultura se impliquen en esta tarea de crear una cultura de la paz a partir de la experiencia de la violencia.

Introducción

El anuncio del “alto el fuego permanente” significaría, de ser permanente, el final de la violencia terrorista y abriría el camino hacia la paz y la reconciliación en el País Vasco. Los cuarenta años de terror –con un millar de asesinados por la banda terrorista, y muchos millares de extorsionados, amenazados o secuestrados– han marcado profundamente la sociedad vasca, inundándola de sufrimientos y fracturando la convivencia. Eso quiere decir que el final de la violencia es sólo una condición para la paz. Lograr que la sociedad vasca viva en paz supone, además, recorrer un largo camino que llevará hasta la reconciliación si entre tanto sutura las fracturas sociales en las que han anidado el odio de unos, el resentimiento de otros y la indiferencia de los más¹.

No es esta la primera vez que ETA anuncia un alto el fuego. Ahora, sin embargo, existe el convencimiento generalizado de que el actual abandono de las armas puede ser el definitivo. Las explicaciones de esta confianza no coinciden, aunque parece evidente que la firmeza del Estado de Derecho, bien sentida por su entorno en los últimos años, está en el origen del debilitamiento de la organización terrorista y de la desmoralización de sus seguidores. Han debido darse cuenta de que por ese camino no van a conseguir objetivo político alguno.

El tiempo ha traído su solución, es decir, la experiencia de la violencia ha madurado en los violentos en forma de conciencia de la inviabilidad de la violencia. Pero el tiempo no sólo ha afectado a la estrategia de los violentos, también a las soluciones políticas posibles. El tiempo no ha pasado en balde para nadie, hasta el punto de que fórmulas que eran posibles hace diez o veinte años no lo son ya ahora, porque ha aparecido un elemento nuevo con el que no contábamos. Son las víctimas del terrorismo. Los violentos no contaban con ellas aunque las produjeran –o precisamente porque las producían–, y tampoco los demás, porque eran invisibles. Ahora están ahí como la mayor novedad y nada podrá hacerse sin ellas. Reconozcamos que esta circunstancia no facilita las cosas. No hay más que ver cómo la referencia a las víctimas divide a la clase política y sirve de caja de

¹ Que haya que tomar con cautela este paso dado por ETA no significa que no haya que aprovecharlo a fondo, pues como ya decía Hobbes: “la recta razón nos enseña que hay que buscar la paz si hay la menor esperanza de encontrarla; o bien que hay que prepararse para la guerra si es imposible obtenerla” (De Cive I, 15). En cualquier caso, el discurso que aquí se sostiene alcanza más allá de la coyuntura actual. En el futuro, en efecto, podrá agrandarse el papel de las víctimas, pero no reducirse.

resonancia para el ruido mediático. Los unos sospechan de los otros que les molestan las víctimas, que desearían que siguieran siendo invisibles, que si hablan de ellas es por mera retórica; y los otros reprochan a los unos que si las jalean tanto y van del brazo a las manifestaciones es para instrumentalizarlas. Es evidente que hay mucho de retórica en el tratamiento que hacen los unos a propósito de las víctimas, pero en ningún sitio está escrito que la retórica se satisfaga con palabras; y es verdad que hay mucho de utilización partidaria en los otros, pero nada nos permite dudar de la sinceridad del sufrimiento de las víctimas que se manifiestan. Lo que no se advierte es gran preocupación en el debate mediático por el rigor argumental. Se prefiere el golpe efectista o la visceralidad de las posiciones. Una parte de esa carencia argumental habría que atribuirla a la complejidad del tema, lleno de emboscadas y escaso de referencias teóricas a las que agarrarse. Este escrito propone avanzar hacia la paz dando razones, y ojalá los discrepantes mejoren o sustituyan las propuestas que se hacen con otras mejor fundadas. Será la prueba de que vamos por el buen camino.

Como de lo que aquí se trata es de pensar las condiciones para la paz y la reconciliación en el País Vasco, dividiré el estudio en tres partes: la primera se ocupará del significado de las víctimas; la segunda será una incursión por las comisiones de la verdad para ver qué lecciones pueden extraerse de ellas; y la tercera, cómo plantearse la reconciliación en el País Vasco.

1. Cambio epocal en la significación de las víctimas

En la tregua de 1989 y en la de 1998 también había víctimas de por medio, pero eran invisibles. Felipe González o José María Aznar podían plantearse la solución al problema vasco como un diálogo entre los presentes: Gobierno, banda armada y presos. Rodríguez Zapatero, en este 2006, tiene que contar además con las víctimas. Esta variante explica que no sirva de mucho decir al Gobierno actual que Aznar también habló y negoció con ETA y que estaba dispuesto a ser generoso si dejaban de matar². Entonces eso era posible y hoy no. ¿Qué es lo que ha pasado entre tanto para dar tanta importancia a las víctimas?

1.1 La centralidad de las víctimas

Durante muchos años las víctimas tenían que privatizar su dolor y hacerse políticamente invisibles: el único momento público era precisamente el día de su entierro. Ahí aparecían junto al Gobierno o los jefes militares, pero si había una voz interpelante era acallada. Bien es verdad que las voces que pudimos oír eran políticamente incorrectas. Venían de deudos de los militares o guardias civiles muertos y más que interpelar lo que hacían era denunciar a la democracia. Pero tampoco hubieran sido entendidas o atendidas si hubieran sido políticamente correctas. Lo suyo era callar y desaparecer.

Esa actitud no era exclusiva de la sociedad española. La invisibilidad de las víctimas tiene una larga historia. Incluso se puede decir que la historia y la política están basadas en ese silencio. Lo podemos ilustrar con dos argumentos.

- Si de algo estamos convencidos es de que la política es de los vivos. Son ellos los que pueden asumir responsabilidades, hacer proyectos y cambiar las cosas. Los muertos ya no están, ya no son. Esto explica la importancia que siempre ha tenido la figura de la “amnis-

² La situación política es desconcertante. Mientras al Gobierno socialista le cuesta entender la importancia de las víctimas, el Partido Popular parece haberse identificado con ellas, proclamando que ellos sí son conscientes de cuál sea su lugar. Es una apreciación desconcertante, porque, como luego veremos, la justicia que reclaman las víctimas es indivisible, de suerte que, si uno lo capta una vez, lo tendrá presente siempre. Que los mismos que hoy se colocan al lado de las víctimas del terrorismo se pusieran ayer detrás de quienes invadieron Iraq, convirtiéndose en productores gratuitos de sufrimientos y víctimas, es lo que desconcierta.

tía”, que originariamente significaba no tanto olvidar o perdonar cuanto castigar a quien recordara infortunios pasados³. Herodoto cuenta la sublevación de Jonia, en el año 494 a.C, que fue sofocada a sangre y fuego por los persas. Los atenienses reaccionaron con grandes muestras de dolor y duelo. Alguien, un tal Frínico, dramaturgo, puso en escena una tragedia –La toma de Mileto– “consiguiendo que todo el teatro se fundiera en lágrimas”. Pues bien, a los políticos atenienses no se les ocurrió otra cosa que imponer “una multa de mil dracmas por haberles recordado las desgracias que les concernían tan directamente, ordenando que nadie hiciera uso de esa tragedia”⁴. Los políticos atenienses hacen saber al pueblo que no tolerarán que se represente en escena lo que tanto dolor les había producido en la realidad. El otro acontecimiento tiene lugar casi un siglo después (403 a. C.). Después de la derrota militar de Atenas y después de la nefasta oligarquía de los Treinta, tiene lugar la reconciliación democrática que se hace mediante un decreto que dice: “queda terminantemente prohibido recordar las desgracias”. Todos los atenienses tienen que sumarse al decreto mediante un juramento que no deja lugar a dudas: “me comprometo a no recordar las desgracias vividas”⁵. Es la famosa amnistía. Aristóteles cuenta que hubo un díscolo que osó “recordar las desgracias sufridas”⁶. Entonces se levantó el moderado Archinos, arrastrándole ante el consejo, y le condenó a muerte sin juicio. Esta prohibición de recordar no hay que interpretarla en un sentido psicologizante, como si la memoria causara depresión o produjera la desmoralización de la sociedad; hay que darle, más bien, un sentido político: el recuerdo de las desdichas atenta contra el ser de la política, pues, si tuviéramos que reconocer al pasado desgraciado algún tipo de vigencia, haríamos desgraciados a los presentes, poniendo sobre sus espaldas responsabilidades que no han contraído.

- Convencimiento de que el progreso de la historia conlleva desgraciadamente un costo humano y social, costo que Hegel expresaba gráficamente al decir que todo avance supone “aplastar muchas flores inocentes”⁷. ¿Qué importa si hay que sacrificar y abandonar a los más débiles para que el proyecto general avance? Otro filósofo, Friedrich Nietzsche, decía en voz alta algo que todos pensamos: para vivir hay que olvidar. Decía él: “quien no sepa asentarse en el umbral del instante, olvidándose de todo el pasado, ese tal jamás sabrá lo que es la felicidad. Y todavía más: nunca hará nada que haga feliz a los demás”. Y un poco más adelante: “Es posible vivir sin apenas recuerdos; hasta es posible ser así feliz, como demuestra el animal. Pero es sencillamente imposible vivir sin olvidar. O, para decirlo en mi lenguaje: hay un grado de vigilia, de dar vueltas a las cosas, de sentido histórico, que daña al viviente y acaba destruyéndole, trátese de un hombre, de un pueblo o de una cultura”⁸.

³ Nicole Loraux (1988:24 y ss.).

⁴ Herodoto, Historia, VI, 21 (en la edición de Cátedra, 570).

⁵ Remito para este punto al cuidadoso análisis filológico que hace Nicole Loraux (1988:26-31).

⁶ Aristóteles, Constitución de Atenas, 40, 2 y 3.

⁷ Hegel (2005:168).

⁸ Estas citas están tomadas de Nietzsche (1989:14-5).

Esta idea está muy anclada en la mentalidad del hombre moderno: la modernidad es alérgica a lo que ha ocurrido, porque eso ya escapa al poder del hombre, a su autonomía. Darle importancia es reconocer un poder normativo del pasado que va contra la autonomía del sujeto moderno. Ante una situación catastrófica, el hombre, si quiere seguir adelante, no tiene que mirar atrás. La Europa destruida por la Segunda Guerra Mundial, lo que hizo al día siguiente del final de la guerra, fue olvidarse del pasado. Era la única manera de reconstruir sus casas, las calles, las ciudades...

Esa mentalidad la refleja muy bien un preso de ETA, Fernando Arburua, que ha pasado 23 años en la cárcel por asesinar a un guardia civil. “Por desgracia”, dice⁹, “en estos procesos siempre mueren inocentes”. Lo que está dando a entender con la expresión “siempre mueren inocentes” es que “siempre matamos inocentes”, como si matar inocentes fuera una fatalidad que se impone a la acción libre. Esa fatalidad con la que el terrorista (entendiendo por terrorista el que recurre al terror para conseguir un fin político) administra la matanza de inocentes es pariente de la lógica con la que encajamos que para que la historia avance hay que aplastar algunas florecillas al borde del camino.

El resultado es el convencimiento de que el progreso produce víctimas y que para progresar hay que dar la espalda al pasado.

1.2 La visibilidad de las víctimas

La gran novedad histórica es que eso se ha acabado. El asesinato no puede tomarse como una fatalidad del destino o como un pago lógico del progreso. Las víctimas se han hecho visibles. Han dejado de ser el precio silencioso de la política y de la historia. La visibilidad consiste en haber logrado que su sufrimiento deje de ser insignificante, es decir, que signifique injusticia. Se acabó el tiempo en que matar, extorsionar, torturar o amenazar eran excesos circunstanciales que podían borrarse tan pronto como el ejecutor decidiera abandonarlos. Ahora son injusticias cometidas contra inocentes que piden justicia.

Sería un grave error pensar que esta visibilidad es el resultado de la política de una derecha española empeñada en poner obstáculos a todo lo que no le sea rentable electoralmente. Es, más bien, un fenómeno epocal, un “signo de nuestro tiempo” que se expresa de mil maneras; por ejemplo, en la relectura que se está haciendo del pasado esclavista y colonialista¹⁰. Los nietos de esclavos rescatan el pasado de los abuelos sometidos para que se haga justicia y también para preguntar a los descendientes de los antiguos amos qué patria es esta que se ha construido sobre el silencio de tantas injusticias. Cuando este debate tiene lugar en un país

⁹ El Periódico de Catalunya, 29 de marzo de 2006.

¹⁰ F. Verges (2006).

como Francia, cuna de la Gran Revolución, de los derechos del hombre y del ciudadano, en una palabra, de la tradición republicana que hace de la igualdad santo y seña de su política, la cosa adquiere una significación especial. Lo que se está queriendo decir, en efecto, es que mientras se airea, por un lado, el republicanismo, se practica simultáneamente, por otro, su negación. ¿Cómo han podido convivir la trata de esclavos y las proclamas revolucionarias? Haciendo invisible a los esclavos hasta anteayer. Su irrupción en la escena pública está conmocionando a una sociedad que había forjado su identidad en la tradición republicana. La Ley Taubira, de 2001, en que se reconoce “la trata de esclavos y la esclavitud perpetradas del siglo XVI al XIX por la República Francesa contra las poblaciones africanas, malgaches e indígenas deportadas a las Américas y a la Reunión constituyen un crimen contra la humanidad”, ha supuesto una sacudida nacional porque tras siglos de olvido tienen ahora que cohabitar con una pesada deuda histórica que atenta al orgullo nacional¹¹. Una expresión muy plástica de esta visibilidad es la que dieron un grupo de intelectuales colombianos, con Gabriel García Márquez a la cabeza, protestando en carta dirigida al Gobierno español por la exigencia de visados a los colombianos. “Aquí”, dice la carta, “hay brazos y cerebros que ustedes necesitan. Somos hijos, o si no hijos, al menos nietos o biznietos de España. Y cuando no nos une un nexo de sangre, nos une una deuda de servicio: somos los hijos o los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España. No se nos puede sumar a la hora de resaltar la importancia de nuestra lengua y de nuestra cultura, para luego restarnos cuando en Europa les conviene. Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso históricos a los que no pueden dar la espalda”. Hay que explicar, no sólo a los socios europeos, sino a nosotros mismos, que deudas contraídas hace quinientos años tienen todavía vigencia y por eso cuestionan el proceso histórico que se ha construido sobre su dolor, su silencio, su olvido, es decir, su insignificancia. Si estas denuncias podían sonar a exceso verbal hace un lustro, hoy ya no. Y del mismo tenor son la lecturas que se hacen en el Congo sobre el pasado colonial belga o en Argelia sobre el pasado colonial francés. La crítica nos alcanza a todos porque nadie se libra de un pasado en que la inhumanidad de la esclavitud y la explotación colonial eran las piedras angulares sobre las que se construía la propia historia¹².

1.3 ¿Cómo se expresa ese cambio?

Es difícil responder con precisión a una pregunta sobre cómo se expresa el cambio, porque el cambio está ocurriendo hoy, ante nuestra mirada. Sin duda han confluído muchos factores, de los que al menos hay que mencionar los siguientes:

¹¹ De lo doloroso que es esa toma de conciencia da buena prueba la campaña que han orquestado el gremio de historiadores, conocidos ensayistas y la derecha más conservadora, para derogar los artículos más críticos de esa ley, cf. Verges (2006:121 y ss.).

¹² Ferro (2005).

- **La cultura reconstructiva.** Se llama así porque la injusticia es vista como una acción que destruye una relación y que la justicia debe reconstruir. Esta cultura o sensibilidad tiene múltiples manifestaciones no necesariamente vertebradas. Existe, por un lado, una ética reconstructiva más atenta a la situación de los sujetos reales que a la salvaguarda de principios abstractos¹³. Cuando hablamos de ética, pensamos en principios morales, que son como las normas que deben guiar la acción. El acento está puesto en la norma que hay que observar. Pues bien, la ética reconstructiva cambia el acento, dando importancia no tanto al respeto a la ley cuanto a la situación de los sujetos reales afectados por esa ley. Si la lógica de una ética basada en la autoridad de la norma abstracta puede llevar al absurdo del *fiat justitia et pereat mundus*, la lógica de la ética reconstructiva, por el contrario, está dispuesta a cuestionar la bondad de cualquier norma si su observancia supone hacer daño a alguien. Pero quizá sea el Derecho, sobre todo el penal, el campo en el que más se ha desarrollado la cultura reconstructiva¹⁴. Lo que caracterizaría al Derecho animado por esta cultura sería la sustitución del vínculo entre justicia y castigo por el de justicia y reparación de las víctimas. Es un gran cambio si tenemos en cuenta la facilidad con la que identificamos justicia con injusticiamiento. En castellano “justicia” se dice de la noble virtud cardinal y también del verdugo “que ajusticia”. En la retina de cualquier televidente está la imagen de un padre, desgarrado, por ejemplo, por la violación de su hija pidiendo justicia. No se está refiriendo a la reparación directa del daño causado a su hija, sino al castigo del culpable. Pues bien, con el Derecho reconstructivo la atención iría directamente a la víctima. No hay que tomarlo por impunidad, pues no se trata de desentenderse del culpable, tan sólo de fijar de otra manera las prioridades de la justicia. Late la sospecha de que quienes exigen “el cumplimiento íntegro de las penas” en nombre de las víctimas están más pendientes del castigo al culpable que de la reparación del daño. No es lo mismo, como luego veremos, plantear la justicia, en el contexto del terrorismo, como respuesta a las injusticias causadas a las víctimas, que como mera aplicación del derecho.

Una manifestación reciente de esta nueva sensibilidad la encontramos en lo que algunos llaman la “teoría feminista de la justicia”, definida por el cuidado y la atención a lo concreto, a los daños causados en el individuo concreto, más que en la defensa de la ley; más sensible a la respuesta imaginativa ante situaciones concretas que a aplicaciones más o menos mecánicas de la norma¹⁵.

- **El factor más decisivo**, a la hora de explicar la visibilidad de la víctima, es la presencia de un nuevo concepto de memoria. Hasta ahora la memoria era considerada un asunto menor, algo así como una actividad psicológica que consistía en traer a la consciencia un momento del pasado. Ahora se trata de otra cosa, a saber, de poder interpretar como realmente significativo aspectos que hasta ahora no tenían ningún valor hermenéutico,

¹³ Jean Marc Ferry (2001).

¹⁴ Cf. A. Garapon (2001:251-325).

¹⁵ W. Kymlicka (1992).

aspectos de la vida o de la política que eran despreciables porque carecían de sentido, esto es, de capacidad para dar sentido al conjunto de las acciones humanas. A eso me refiero con lo del “desprecio hermenéutico” o con la expresión “in-significancia”. Gracias a la nueva memoria lo hasta ahora despreciable o insignificante alcanza importancia y significación. La memoria se convierte así en una potencia mayor, muy singular y muy ambiciosa. Singular, porque ve vida allí donde hasta ahora la historia sólo veía naturaleza muerta. Pensemos en las ruinas de Belchite, un lugar de vencidos convertido en ruinas. La historia nos contará que en un tiempo allí hubo vida: vida normal, como en cualquier otro sitio, durante siglos; vida trágica, en el momento del combate. Luego, tras la derrota, silencio y ruinas. Esas ruinas asemejan a naturaleza muerta. La historia acaba en ruinas y el fracaso convierte las ruinas en naturaleza sin vida. Contra ese destino se rebela la memoria. Para ella las ruinas no son piedras semejantes a las de un monte. Son vida, vida ciertamente frustrada, pero, por eso, vida pendiente. Quien lea el pasado con los ojos de la memoria (y no con los del historiador) asemejará a un traperero que va recogiendo desechos, no para destruirlos o reciclarlos, sino para leer en ellos lo que pudo ser y quedó frustrado, es decir, para descubrir posibilidades latentes que pueden ser activadas. Y, también, ambiciosa porque esta nueva memoria no sólo da sentido a lo que parece no tenerlo, como acabamos de ver, sino que además salva. Esto hay que explicarlo. La memoria no salva físicamente, desde luego. Ningún memorial es capaz de devolver la vida a los héroes recordados. Pero, cuando hablamos del crimen, hay que tener en cuenta la muerte física y también la muerte hermenéutica (el significado que damos a esa muerte). Quien mata tiene que empeñarse, además, en privar de sentido, en quitar importancia a esa muerte. La memoria se enfrenta al asesinato hermenéutico, de ahí que el hecho de recordar suponga salvar el sentido de la muerte al explicar ese daño inferido al otro como una injusticia, es decir, como la negación de algo propio e inalienable que pide justicia. Esto explica que memoria y justicia sean sinónimos, como lo son olvido e injusticia. Detengámonos un momento en esta historia.

Para los antiguos, la memoria era un gesto sentimental, es decir, una actividad propia de los sentidos y no de las potencias espirituales (que eran la razón y la voluntad). Por eso vinculamos recuerdos con sentimientos. Otro aspecto muy característico de la memoria era su conservadurismo. La mirada al pasado era una mirada tradicionalista, contraria, por tanto, al progreso. La memoria era para los antiguos sentimental y conservadora; un sentimiento conservador. Esto explica por qué la Modernidad se desentende del pasado y de la memoria. Decimos de la Modernidad que es “postradicional” o “del presente”, para dar a entender que para el hombre moderno el pasado ya no tiene un valor normativo, que no genera ninguna norma a la que haya que someterse. El moderno es autónomo, fuente de la moralidad y de la racionalidad. No necesita que las tradiciones le digan lo que tiene que hacer. Eso lo decide él. Por eso este hombre es progresista, porque no tiene cadenas que le aten a lo que siempre ha sido. Él puede proyectarse hacia adelante, puede inventarse proyectos que son como conquistas de espacios y metas nuevas. Modernidad y progreso van de la mano, como lo iban otrora Antiguo Régimen y memoria.

Eso cambia en el siglo XX. La Primera Guerra Mundial sacudió a Europa de una manera que nos es difícil imaginar. Por un lado, se quemó entre sus hogueras el sueño ilustrado de una Europa organizada desde la razón y la buena voluntad. Se había apostado por la fraternidad y llegaron los nacionalismos; por la paz y llegó la guerra; por la razón y se presentó la barbarie. Había que empezar de nuevo. Esa conciencia de un nuevo comienzo se vio acelerada por la invasión de la tecnología. El siglo XIX fue muy consciente de lo que suponían las innovaciones tecnológicas: la humanidad podía por fin realizar sueños de felicidad hasta ahora reservada a pocos. Por eso utilizó para construir edificios abiertos al público, como estaciones o almacenes, diseños inspirados en lugares que en el pasado reservaban la felicidad a unos pocos elegidos (me refiero a basílicas romanas o al mismísimo Partenón). Las nuevas técnicas de construcción, representadas por el uso del hierro y del vidrio, permitían universalizar los sueños de felicidad. Pero eso duró poco. Pronto se vio que la humanidad estaba al servicio de la técnica y no la técnica al servicio de la humanidad.

La Primera Guerra Mundial fue la prueba de que el hombre moderno no era el sujeto autónomo con el que había soñado la Ilustración, sino un peón al servicio de un destino sin rumbo que ahora marcaba la técnica. Los aviones que en la mente utópica de un Leonardo da Vinci debían surcar los cielos para traer nieve al ferragosto romano, lo que realmente hacían era llenar las trincheras de sangre.

Esa sensación de vértigo convocó como elemento equilibrante a la vieja memoria. Había que tener, como cuenta Kafka de su generación en la Carta al Padre, las dos patas traseras en el pasado para que los cambios tuvieran una dirección y no fueran un dar vueltas sin sentido. Apareció entonces el pasado como aliado del progreso. Progresar no era ya volver la espalda al pasado, sino fecundarse con lo originario.

Pero fue en torno a la Segunda Guerra Mundial cuando se produce la madurez del concepto de memoria. No olvidemos que el proyecto nazi de exterminio de los judíos –Auschwitz– era un proyecto de olvido. Lo que lo hace singular y único en la historia de la barbarie humana no es la cantidad de víctimas, ni el grado de sufrimiento (de eso hay mucho en la historia), sino su intención de que no quedara ni rastro para que fuera imposible la memoria. Todos debían morir y todo debía ser destruido: los cuerpos quemados, los huesos molidos y las cenizas aventadas. Nada debía quedar para arrancar de la memoria de la humanidad la existencia del pueblo del judío y, consecuentemente, su contribución a la historia de la humanidad.

El proyecto se ejecutó, por eso hablamos de crimen contra la humanidad, pero no pudo consumarse, porque Hitler fue vencido. Hubo sobrevivientes. Lo que llama la atención es que fueron ellos los que, al salir del campo, pronunciaron un rotundo “nunca más”. Lo que habían vivido no podía permitírsele la humanidad una segunda vez. Y no encontraron mejor antídoto para ese *desideratum* que la memoria. Había que recordar para que la barbarie no se repitiera, porque, como dice la frase de Jorge Santayana con la que el

pequeño museo de Dachau despidió al visitante, “quien olvida la historia está condenado a repetirla”. Nace lo que algunos han llamado el deber de memoria.

1.4 La experiencia del sufrimiento en la reflexión de Adorno

Un filósofo judío alemán, Theodor Adorno, que había huido a tiempo de los nazis, pero que nunca los perdió intelectualmente de vista, tradujo en una fórmula genial el deber de memoria que los supervivientes habían expresado espontáneamente. Recordar aquel horror consistía “en reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita”. Eso significa tres cosas:

- Entender que la mirada de la víctima es necesaria para descubrir la verdad. No se trata de la verdad de lo que le ocurrió a ella, sino de la verdad relativa a la realidad en la que nos encontramos todos. La víctima, en efecto, ve algo que se nos escapa a los demás. En el film Shoah, de Claude Lanzmann, un superviviente, el checo Srebnik, avanza silencioso por un verde bosque del que sólo se oyen los cantos de los pájaros. Es un plácido bosque que invita al paseo y al sosiego. Hasta que se para en un lugar y dice: “era aquí”. Ahí no se ve nada, pero ahí estaba la cámara de gas. De eso no queda ni rastro. Lo que el superviviente nos dice es que este bosque no es sólo unas hectáreas de árboles y verde. De él forma parte también esa historia dolorosa que escapa al ojo del observador contemporáneo, pero no a la mirada del testigo. La cultura de la memoria lo que quiere decir es que esa mirada forma parte de la realidad y sin ella la captación de la realidad es insuficiente. Dos miradas diferentes sobre la misma realidad: la del superviviente capaz de leer lo que no está escrito; y la nuestra que propende a identificar la realidad con la facticidad.

Podemos imaginarnos el poder cognitivo de la memoria como esos huecos o vacíos en las obras de Chillida. Son vacíos, sí, pero que tienen el poder de debilitar la contundencia de la materia, ya sea hierro u hormigón. Son huecos de ausencias que se hacen presentes como vacíos. Lo que se quiere decir es que para la memoria la realidad no es la facticidad, lo que hay; la realidad es también lo que está ausente, lo que quedó en el camino. La memoria lo trae a la presencia para cuestionar lo que ha triunfado y para postularse como posibilidad futura. Pensemos en el Chile de Pinochet o en la España de Franco. Para una mirada realista el período histórico correspondiente es el pinochetista y el franquista, pero para la memoria ese tiempo de Pinochet o de Franco debe contar con una ausencia que está presente (la de Allende o la de la República) como cuestionamiento de la pretensión del franquismo o del pinochetismo a identificarse con la realidad.

Lo que la víctima añade al conocimiento de la realidad es la visión del lado oculto o, mejor, del lado ocultado, silenciado, privado de significación. Ese lado que la víctima

tiene presente es en realidad una *historia passionis*, es decir, una experiencia de sufrimiento. Con razón puede escribir Adorno que la aportación de la víctima al conocimiento de la realidad se puede resumir diciendo que “el sufrimiento es la condición de toda verdad”. Si queremos conocer a fondo la realidad de los hechos, esto es, el significado del conjunto de acontecimientos que han tenido lugar en el País Vasco, por ejemplo, no basta la asepsia de los análisis sociológicos. Hay que tener en cuenta el dolor acumulado y su significación. Sin tenerlo en cuenta, cualquier salida política a la violencia será en falso.

- Entender que la política no puede estar regida por la misma lógica que llevó a la barbarie. Esto parece evidente y por eso las generaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial tomaron buena nota. Prueba de ello es el descrédito de los totalitarismos, de derechas y de izquierdas, que antes de la guerra gozaban del mayor crédito.

Pero eso no es suficiente porque hemos cambiado de sistema político (del totalitarismo a la democracia liberal), pero no necesariamente de lógica política. Hay un principio vertebrador que sigue vigente, hoy como ayer; un principio intocable tanto para la derecha como para la izquierda. Me refiero al progreso. Ahora bien, ya Walter Benjamin –otra víctima del fascismo que murió en 1940– denunció a tiempo la profunda complicidad entre progreso y barbarie. Algunas sentencias tuyas son bien conocidas, por ejemplo: “no hay un solo documento de cultura que no lo sea también de barbarie”. O esta otra: “nada le ha favorecido tanto al fascismo como ser presentado como lo opuesto al progreso”¹⁶. ¿Por qué? Porque quien dice eso piensa que el fascismo se cura con progreso y eso, dice Benjamin, es como apagar un fuego con gasolina. Pero ¿qué tienen en común el progreso y la barbarie personificada en el fascismo? El desprecio de las víctimas. El progreso, ya lo hemos visto, acepta como un hecho inevitable la producción de algunos desperfectos si se quieren conseguir grandes objetivos. Al fascismo tampoco le tiembla el pulso a la hora de sacrificar un pueblo a una idea: planeó el exterminio del pueblo judío en aras de un hombre nuevo superior. Y no pensemos que las víctimas del progreso tengan mucho que envidiar a las del fascismo. Si consideramos el actual sistema de globalización como un momento del progreso –tal y como hace todo el mundo–, deberíamos pensar que cada año mueren, según la ONU, 18 millones de seres humanos por hambre, por el hambre causada por esa forma de progreso que es la globalización¹⁷. El progreso, visto con la mirada de las víctimas, no es una invitación a volver a la Edad de piedra, sino la exigencia de un cambio que se puede expresar de la siguiente manera: una cosa es colocar al progreso como objetivo de la humanidad y otra, muy distinta, situar a la humanidad como objetivo del progreso. En el primer caso –que es el propio de la mentalidad moderna–, el hombre es un puro medio al servicio del desarrollo, de la evolución, de la investigación o como se quiera decir; y, en el segundo, la investigación, el dinero, la técnica o el desarrollo están al servicio de la humanidad.

¹⁶ Véase Reyes Mate (2006:130 y ss.).

¹⁷ Th. Pagge (2005:14).

- Entender que la moral no consiste en estar a bien con la conciencia, ni siquiera en cumplir la ley moral, sino en la compasión. Este es un término que se presta a confusión por su endeblez, sus resonancias religiosas o el uso y abuso que de él hace la derecha americana, de ahí que convenga aclararlo.

De una manera u otra las éticas modernas se basan en el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano y en el respeto del otro. La ley moral se basa, pues, en la dignidad. Llama la atención, sin embargo, la confesión de los supervivientes del holocausto de que en los campos no había dignidad. No se salvaron precisamente los mejores. Primo Levi se enoja con los supervivientes que tratan de ocultar ese hecho. Ahora bien, si esas víctimas son indignas y la ética se basa en la dignidad, o reconocemos que son inmorales o repensamos la fundamentación de la moral. Como nadie –sobre todo, nadie que no haya estado en un campo– puede osar condenarlas por inmorales, hay que pensar de nuevo en qué consiste la moralidad, es decir, el ser bueno.

La pista nos la dan las propias víctimas. Ellas sabían que lo que sus carceleros se proponían no era sólo matarlos, sino expulsarlos de la condición humana. Y no había que estar ciegos para ver que ese propósito era eficaz. Constataban que cada día que pasaba se llevaba algún atributo de la condición humana. Y en los campos abundaba un tipo de ejemplar, el *musulmán*, que todos evitaban porque representaba la total degradación, tanto física como espiritual, del prisionero. Era la prueba de que el programa nazi de destrucción de la humanidad había conseguido su objetivo. Esa experiencia les lleva a preguntarse por la pertenencia a la especie humana, en qué consiste ser hombre o, como dice el título del conmovedor relato de Primo Levi, Si esto es un hombre¹⁸. Levi está pensando en la piltrafa humana en que los carceleros han convertido a los deportados y se pregunta, nos pregunta, si “eso” es todavía un hombre. La única respuesta posible es ésta: podemos dudar de si “eso” es un hombre, pero si nosotros queremos convertirnos en hombres tenemos que hacernos cargo de esa inhumanidad. La ética que sale del campo es la de la responder a las preguntas de las víctimas. En el campo se hicieron muchas preguntas –Wiesel se pregunta ¿dónde estaba Dios? y Levi ¿dónde estaba el hombre?–, aunque las más severas son las que derivan del estado a que han sido reducidos los deportados. Recordemos que los nazis no sólo querían matar, sino expulsar al prisionero de la condición humana: “era necesario que fuéramos totalmente despreciables”, dice Robert Antelme¹⁹. Había en la jerga del campo un nombre para designar ese fatídico momento en que lo conseguían, ese momento en el que conseguían apagar en el hombre la chispa divina. Les llamaban musulmanes al parecer porque ni físicamente se tenían de pie. Primo Levi los toma por el nervio del campo, es decir, por la imagen viva de la víctima. Frente a ese último estadio de la degradación física y moral del hombre, gente como Levi y los demás supervivientes eran unos afortunados. Si los primeros son, en su jerga, “los hundidos”, ellos, los supervivientes, son los “salvados”. Son afortunados porque no han

¹⁸ P. Levi (1987).

¹⁹ Antelme, R. (1957:134).

tenido que apurar el cáliz del sufrimiento hasta el final, porque no han perdido la razón y la palabra, porque ahora pueden dar testimonio. Pero, si quieren ser verdaderos, deben reconocer que no pueden hablar más que de una parte del sufrimiento; es más, su palabra tiene que estar al servicio del silencio de los que no pueden hablar. No pueden guardar silencio, pero deben guardar al silencio. La ética que sale de Auschwitz no tiene punto final porque nunca se acaba de formular la última pregunta a la que hay que responder para llegar a ser hombres.

Todo esto tiene que ver con el concepto de víctima. Observamos entre nosotros una problemática flexibilidad en el uso del concepto. Parece que del concepto de víctima se han apropiado los familiares. Ahora bien, si tenemos en cuenta que en el campo los supervivientes son víctimas en relación con los musulmanes, no deberían los familiares perder de vista la razón de esa relación: lo significativo de las víctimas no son sus discursos, sino el hecho de haber sido reducidos a esa condición²⁰. En eso se sustancia la compasión, que no hay que entender como un gesto condescendiente con el necesitado, sino como la posibilidad de constituirnos nosotros mismos en sujetos morales. Esta ética compasiva podría denominarse ética de la responsabilidad, pues de eso se trata: de responder con dichos y hechos a las demandas que nos hace el otro. Lo que pasa es que ese término ya está acuñado para señalar la responsabilidad ante las generaciones futuras, mientras que lo que aquí se plantea es la responsabilidad ante las víctimas pasadas y presentes. No debería pasar inadvertido el hecho de que la pregunta por la moralidad (por qué ser bueno) se confunde con la ontológica (cómo se es ser humano). En un mundo como el nuestro, ser bueno es constituirse en ser humano. Y esa constitución ocurre cuando nos hacemos cargo de la injusticia hecha a la víctima.

En todo esto se resuelve el concepto de memoria y todo esto tiene que ver con el significado de la víctima. El hecho de que la explicitación de su significado esté vinculada a Auschwitz no significa que sólo afecte a las víctimas del holocausto. Por la singularidad de la barbarie Auschwitz es como un laboratorio donde aparece al estado puro la lógica letal que podemos encontrar en todos los episodios de violencia. En la literatura actual sobre la esclavitud y el colonialismo, la memoria de Auschwitz aparece como la referencia obligada. Si nos remontamos unos decenios nos encontraremos con que *Peau Noire, masques blanches*, de Franz Fanon, se inspira en *Réflexions sur la question juive*, de Jean Paul Sartre, primer escrito de la posguerra que analiza el fenómeno del antisemitismo. Y Jean Améry, un superviviente de Auschwitz, tendrá que leer a Franz Fanon para descubrir que la esclavitud no es algo natural, sino una injusticia del mismo calibre que la que él

²⁰ Es incorrecto decir, por tanto, que “Primo Levi o Jorge Semprún nunca figuraron ni jamás invocaron la condición de víctimas y siempre se contaron entre los supervivientes”, como dice Miguel Ángel Aguilar en *La cuenta de los héroes*, en *El País*, de 13 de junio de 2006. No hay más que echar un vistazo al capítulo *Zona gris*, de P. Levi (2002:42 y ss.). Otra cosa muy distinta es su afirmación del *musulmán* como “nervio del campo” que pone en su sitio a la palabra del testigo, cf. Reyes Mate (2003:22 y ss.).

ha conocido. Los nietos de los esclavos toman de Auschwitz los contenidos que necesitan para expresar su memoria²¹.

1.5 El sufrimiento de las víctimas y otros sufrimientos

No todo el que sufre es víctima. De nuevo Primo Levi pone las cosas en su sitio. Dice, a propósito de los opresores, que “fueron castigados, pero estos sufrimientos suyos no son suficientes para incluirlos entre las víctimas. De la misma manera, no son suficientes los errores o las caídas de los prisioneros para asimilarlos a sus guardianes”²². Esto significa dos cosas. Por un lado, que hay víctimas y hay verdugos. No hay que confundir. Pero, por otro, que no sólo sufren las víctimas, y eso no nos puede dejar indiferentes.

- Víctima es quien sufre violencia, causada por el hombre, sin razón alguna. Por eso es inocente. El concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo. Por eso no son víctimas, en sentido riguroso, ni los que sufren violencia natural (no hay verdugos), ni se es víctima por el hecho de sufrir: los nazis condenados sufrían, pero no eran víctimas, como tampoco lo es quien muere intentando matar. La inocencia es su primera característica.

La víctima es, además, en sí misma significativa. Su sentido no hay que buscarlo fuera de ella (en la masa de la que forma parte; en las ideologías que defiende o en el futuro que preparan), sino en ella misma. Lo que se quiere decir es que su reducción a la nada (su derrota, la frustración de sus proyectos) es en sí misma significativa. El asesinato es la objetivación de la intencionalidad del asesino o, dicho de otra manera, el proyecto político del asesino se objetiva en la negación del otro, en reducirle a no-sujeto, a quitarle de en medio. En el asesinato se objetiva la política del terrorista²³. Quien recurre al terror,

²¹ Véanse los artículos de Bryan Cheyette, Fanon et Sartre: noirs et juifs y de Jean Améry, L'homme enfant par l'esprit de la violence, en la revista *Temps Modernes*, 635, enero de 2006.

²² Levi (2002:43).

²³ Este es un aspecto que subraya con fuerza Joseba Arregi (2004:33-4): “La verdad de las víctimas primarias no radica en lo que pensaron en vida, sino en la intención política que las instituyó como víctimas por medio del asesinato: instituyéndolas como víctimas, ETA estaba negando el principio político que representaban las personas elegidas como víctimas. Y lo que representaban eran los principios que constituyen el Estado, la Constitución y el Estatuto de Guernika”. Si lo entiendo bien, lo que se objetiva en la víctima no es la idea abstracta que el victimario tenga de la política, sino una modalidad de esa idea, esto es, la idea expresada violentamente. Lo que queda descalificado no es la idea abstracta del soberanismo o de la territorialidad, sino la expresión violenta de la misma. Esto no significa que lo descalificado sea sólo la violencia y no la idea. De alguna manera esas ideas políticas quedan contaminadas, incluso en el caso de que sean defendidas por nacionalistas que nunca han recurrido a la violencia. La razón es que gracias a la violencia etarra esas ideas han podido ser defendidas y difundidas por el nacionalismo democrático en unas condiciones que estaban vetadas a los oponentes a las mismas. De ahí nace el concepto de excepcionalidad al que me referiré luego.

como arma política, busca en la violencia el arma eficaz para que se le deje el campo libre. Pero no puede impedir que la víctima hable mediante esa forma de existencia que es la reducción a víctima. Y lo que dice es que el modelo político del que es víctima, es muerte, es decir, negación de lo que la vida tiene de plural, de diferente, incluso de conflictivo. Los demás podrán ver maravillas en la patria socialista abertzale: la víctima ve muerte y su mirada es un elemento informativo fundamental.

Por eso se puede decir que tienen voz propia aunque no tengan discurso; o podemos hablar de la mirada de las víctimas, una visión muy distinta de la del vencedor o de la del observador. “He aprendido”, dice Elie Wiesel, “que el hombre vive diferentemente según se encuentre en posición vertical u horizontal. Las sombras sobre la pared y sobre los rostros no son las mismas”²⁴. El hecho de que haya víctimas añade un elemento informativo. Podemos hacernos idea de ese plus si traemos a cuento la reflexión del vecino de a pie en el País Vasco: “no, si aquí no pasa nada. Son cosas de la prensa que exagera”. Para la víctima las cosas son diferentes y su mirada no es exagerada: descubre que cualquiera que piense o actúe de una determinada manera está expuesto en el País Vasco.

Las víctimas y los espectadores pueden mirar lo mismo y ver cosas diferentes, al igual que el ángel de la Historia de Benjamin que ve cadáveres y escombros allí donde los demás ven o vemos progreso²⁵. La muerte o el daño que se le hace arroja una luz nueva sobre el discurso de quien les hace daño. Ese discurso, si hacemos abstracción de las víctimas, puede parecer una variante política de las muchas posibles; pero si tenemos en cuenta las víctimas que causa, queda desautorizado. Ya no podemos leer ese proyecto político al margen de las víctimas que ha causado. La mirada de la víctima cuestiona radicalmente el discurso del “pueblo vasco”. Quienes han matado (o asentido o mirado hacia otra parte) en nombre de ese pueblo no pueden ahora pretender ser los sujetos de la totalidad del País Vasco. Hay que ver esa expresión con la mirada de la víctima y lo que esa mirada dice es que ese “pueblo vasco” ha sido utilizado por los victimarios y por quienes les apoyan para excluirles a ellos.

Esa mirada propia de quien ha experimentado el horror o el terror no es incomunicable, sino que se nos ofrece a los demás como testimonio de algo que nosotros no hemos vivido, pero de lo que se nos da noticia. Incluso con su silencio –sobre todo con su silencio–, las víctimas son testigos y su testimonio hay que tenerlo en cuenta a la hora de comprender la hondura de los problemas.

- También sufren los presos porque están privados de libertad y de lo que eso conlleva para la realización de un proyecto de vida. Y sufren sus familiares y amigos, porque no les tienen consigo o les tienen muy lejos. No podemos ser indiferentes a ese sufrimiento en

²⁴ E. Wiesel (1961:131).

²⁵ Reyes Mates (2006:155 y ss.).

nombre de la solidaridad humana por la felicidad. Pero no es comparable con el de la víctima, en primer lugar, porque no es inocente y, en segundo, porque al ser el sufrimiento resultado de la acción del que causa víctimas, es aquél quien en primer lugar decide de su suerte. La clave para mitigar su sufrimiento la tiene el propio preso, quien a través del buen comportamiento y, sobre todo, de la renuncia al terror puede mejorar sus condiciones de internamiento.

Entre esos dos extremos –el sufrimiento de la víctima y el del verdugo– hay infinitas variantes. Lo que en cualquier caso no se puede perder de vista son estos dos principios: a) que no todo el que sufre es víctima. La víctima es inocente; b) que ningún sufrimiento puede dejarnos indiferente.

1.6 Consecuencias de este planteamiento

No podemos nivelar todos los sufrimientos, aunque todos merezcan atención: el sufrimiento de las víctimas, al ser injustos, exige que se les haga justicia. El sufrimiento de quien hace injusticia a las víctimas es, como se ha dicho, de otro orden (del orden de la solidaridad del ser humano con quien sufre: el sufrimiento va tan en contra del derecho del ser humano a la felicidad que incluso en el caso de una pena, legalmente impuesta, estamos obligados en nombre de la solidaridad humana a aliviar ese dolor). El sufrimiento de la víctima es prioritario y vertebrador.

Si calificamos de injusticia la violencia hecha a la víctima, hay que hacerle justicia: ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?

Antes de contestar urge una aclaración previa. Notemos que en castellano el genitivo puede ser subjetivo o posesivo y objetivo o ablativo: es subjetivo cuando al decir “justicia de las víctimas” estamos pensando en la justicia que imparten las víctimas. No en la justicia del Tribunal Constitucional o del Tribunal Penal Internacional de la Haya, sino en un tribunal en el que las víctimas son los jueces; y ese genitivo es objetivo cuando la justicia se refiere a lo que se debe a las víctimas; las víctimas no son en este caso sujeto, sino objeto de la acción justa.

Esta distinción es importante, porque si la tuviéramos en cuenta evitaríamos buena parte de los líos que hay en España en torno a las asociaciones de víctimas del terrorismo. En una sociedad democrática las víctimas no son el tribunal de justicia. No son ellas las que deciden cómo debe ser la política contra los verdugos (los terroristas) ni sobre el terrorismo. La razón es que el terror es un fenómeno de amplio espectro: afecta a las víctimas, en primer lugar, pero sin olvidar que hay mucho tipo de víctimas (víctimas de ETA y del GAL); afecta al País Vasco y al resto de españoles; afecta a las familias de las víctimas y también al resto de ciudadanos, de ahí que, aunque no estén directamente implicados, su

indiferencia o silencio puede ser culpable. Algunos datos dan idea de la globalización del terror: que, aunque “sólo” el 25% de las víctimas de ETA ha tenido lugar fuera del País Vasco, son un 45% (de quienes han sido atacados por ETA en el País Vasco) los que han abandonado la comunidad autónoma vasca, es decir, ETA no sólo ha conseguido “socializar el sufrimiento”, como pretendía, sino además extenderlo por todo el territorio español. En una palabra, las víctimas de las que hablamos se inscriben en una estrategia de terror que tiene por objeto al conjunto de la sociedad. Las víctimas no pueden entonces pretender ser ellas las que arreglen las cuentas con los terroristas, ni quienes dirijan la política antiterrorista. Esa es la responsabilidad de quien representa a la sociedad en su conjunto: el Gobierno de la nación.

La politización de las víctimas, sea porque un partido político quiera aprovecharse de ellas para su política, sea porque una asociación quiera imponer su política al Gobierno, es un flaco favor a las víctimas. Ni unos ni otros contribuyen a la causa de las víctimas. Quizá sean de ayuda las últimas palabras de Primo Levi en *Si esto es un hombre*: “los jueces sois vosotros”. No, nosotros las víctimas, sino vosotros, los lectores, vosotros sois los que podéis impartir justicia.

Para poder hacer justicia a las víctimas hay que precisar el tipo de daño que se les hace. Pues bien, a las víctimas se les hace un doble daño:

- Un daño material a sus personas y a la de los suyos. Hay seres humanos muertos, otros mutilados o secuestrados o amenazados en sus vidas y en sus bienes. Ese daño personal alcanza a sus próximos, sobre todo a sus familiares: cónyuges, padres, hijos o hermanos.
- Un daño político. Pensemos que el criminal cuando mata lo hace en el supuesto de que el asesinado “está de más” en la sociedad vasca por la que él lucha. No le necesita, le estorba, no vale nada. Le está negando su ser ciudadano, su derecho a la ciudadanía.

Esa muerte política afecta doblemente a la sociedad en la que se produce el terror, pues, por un lado, la empobrece, al privarla tanto de la ciudadanía de la víctima (que se mata o se la inhibe) como la de la ciudadanía del asesino (que se autoexcluye al cometer un acto que es la negación de la ciudadanía) y, por otro, se la fractura. Al matar, extorsionar, amenazar, etc., se produce una escisión en el seno de la sociedad entre quienes comulgan, aprueban, toleran o callan ante la estrategia de la causa del terrorista y quienes padecen la violencia de esa causa.

Si ahora nos preguntamos ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?, habría que responder lo siguiente:

- En primer lugar, reparación del daño personal, en la medida de lo posible. Ese daño es en el fondo irreparable, pues ¿cómo devolver la vida al muerto o restaurar la pierna amputada por una bomba o recuperar el tiempo vivido bajo amenaza de muerte? En lo que, sin embargo, sea reparable, debe ser hecho.

- Hacer frente al daño político. Aquí tenemos que distinguir dos tipos de daños: por un lado, el daño que supone la negación por la vía de los hechos de la ciudadanía de la víctima. Aquí se impone el “reconocimiento” social de la ciudadanía, es decir, el reconocimiento por parte de la sociedad vasca de que la víctima es parte de ella y que sin ella nadie es ciudadano. Este reconocimiento debe ser público y no privado, y no tanto institucional cuanto social. Si ese “pueblo vasco” tuvo en un momento la tentación de ser el sujeto social de esa comunidad, asistiendo indiferente, en el mejor de los casos, a la expulsión de las víctimas de la condición ciudadana, tiene ahora que reconocer en la diferencia de la víctima la condición de una ciudadanía verdaderamente democrática.
- Por otro lado, la fractura social que causa el crimen. La sutura de las fracturas es la reconciliación. Esa sutura supone recuperar para la comunidad a la víctima y al verdugo. La reintegración de la víctima pasa por el reconocimiento social al que nos acabamos de referir y la del verdugo por el reconocimiento del daño cometido. Sobre esto volveremos a propósito del perdón político. De momento digamos que nada refleja mejor la fractura social que los festejos que dedica ese “pueblo vasco”, en cuyo nombre actúan, a los autores de asesinatos cuando estos caen en un tiroteo con las fuerzas de seguridad o sencillamente se suicidan, mientras que la presión social de ese “pueblo vasco” obliga a los familiares de las víctimas a sufrir en silencio. La reconciliación consiste en la sutura de esa fractura social y el doble reconocimiento al que nos referimos (del ser ciudadano de los unos y del daño causado por los otros) es el paso necesario.

La justicia a las víctimas pasadas es la condición necesaria para una política futura sin violencia. Lo que se quiere decir es que la justicia a las víctimas no es sólo un problema moral, sino también político. Un dirigente de Batasuna, Joseba Permach, decía a propósito de los atentados en Getxo y Barañáin que ellos “no estaban para condenar la violencia, sino para acabar con ella”. Solidaridad con las víctimas, pero sin condenar la maldad del hecho. No se puede describir mejor la posición de quienes no han entendido la importancia de las víctimas.

No se puede desterrar la violencia de la política más que si nos enfrentamos responsablemente a la violencia que ha tenido lugar o, dicho de otra manera, la justicia a las víctimas no es sólo algo que les debemos (problema moral), sino algo sin lo que no es posible superar la violencia en política.

Para que no haya más muertos no basta, en efecto, un “alto el fuego permanente” por parte de quienes han matado, porque, si basta dejar de matar para que se olviden las muertes causadas, ¿qué impide que el crimen se repita si basta dejar de matar para que todo se olvide? Para desterrar de la política en el futuro toda violencia hay que asumir toda la responsabilidad respecto a la violencia pasada.

Si el fin de la violencia es erigido en único principio de paz, entonces estamos reconociendo la eficacia política de las armas: el miedo que hemos interiorizado mientras “ha-

blaban” se cobra como precio, ahora que “callan”, el olvido, el pasar página. En ese pasar página, porque ya no nos van a matar o no nos van a amenazar, se está reconociendo el poder político de la violencia: basta con que quienes matan decidan que dejan de matar para que los demás olvidemos el terror pasado. El pasar página sería el triunfo del violento, pero no porque haya triunfado “militarmente”, sino porque renuncia a matar. ¿Cómo se explica esa paradoja?

Tenemos tan interiorizada esta lógica perversa por dos razones que hay que examinar: en primer lugar, porque pensamos que la política es de los vivos. Los que por alguna razón han caído ya no son sujetos políticos y nosotros no somos capaces de establecer una relación entre nuestra felicidad y su infelicidad. La otra razón es que la historia avanza “pasando página”. Cuando el terrorista llama a la puerta con el mensaje de que deja de matar a cambio de que echemos un tupido velo de olvido sobre lo que ha pasado, sabe que está apelando a nuestra lógica, a nuestro modo de hacer historia, como ya hemos visto. Lo que nos pide es que coloquemos a los 800 muertos entre las “floreillas pisoteadas al borde del camino”. Ese perverso sobreentendido sólo puede acabar el día en que nos tomemos en serio la injusticia que supone un crimen. No se trata con esto de endurecer las políticas penitenciarias o el Código Penal. Se trata de que quien mata tome conciencia de la injusticia que comete y del daño que ha causado a la víctima, a la sociedad y a sí mismo. Si llegamos al punto en el que él piense y nosotros también que basta con que los vivos dejen de sentirse amenazados para que se cancele la injusticia cometida, es que algo muy humano brilla por su ausencia. La paz no es el silencio de las armas, sino la negación de la negación, esto es, el enfrentarse crítica y responsablemente con la injusticia causada, la deconstrucción del mal hecho. Sólo así, reparando la injusticia, quienes hayan sido violentos o quienes hayan tolerado la violencia podrán convertirse en sujetos que construyen la paz. Xavier Arzallus decía en 1989 que “si ETA llegara a ganar, nosotros andaríamos de balseros, como en Cuba”, con lo que se manifestaba a favor de una derrota de ETA. Pero una derrotada, si logra que pasemos página, habrá conseguido que entre todos perpetuemos la lógica política que avanza produciendo víctimas.

No se puede desligar el proceso político de la justicia a las víctimas. Esta relación lleva consigo una doble exigencia, porque afecta a ETA y a la democracia. Afecta a ETA en tanto en cuanto la significación objetiva de la víctima descalifica el proyecto político que ha recurrido al crimen como arma política. Su política ha quedado objetivada, como ya se ha dicho, en la muerte. Cualquier causa política defendida violentamente tiene difícil encaje en un futuro estatuto autonómico que debe ser el resultado de un consenso democrático²⁶. Pero también afecta a la democracia porque las víctimas son indivisibles, es decir, no se puede estar a favor de ellas en un caso y en contra en otros. La democracia no puede permitirse ya caminar pisoteando florecillas al borde del camino. La visibilidad de las víctimas supone para todos un salto cualitativo en la comprensión y articulación de la democracia.

²⁶ Las cosas se complican desde el momento en que esas causas pudieran ser defendidas por el nacionalismo democrático. Es aquí donde interviene la cláusula de excepcionalidad a la que luego me referiré.

2. Las comisiones de la verdad y de la reconciliación

La salida políticamente madura de una experiencia de violencia es la reconciliación. Sobre eso no parece que haya dudas. Los problemas residen más bien en la forma de entenderla.

En España se aplicó, para la salida de la dictadura y la entrada en democracia, el modelo del olvido. Fue tan exitoso que se convirtió en producto de exportación. La historia ha ido demostrando, sin embargo, que ese camino no lleva a ninguna superación del pasado. Hemos citado la frase de Jorge de Santayana cuando dice que “quien olvida la historia está condenado a repetirla”. Nuestra experiencia ha sido un poco diferente: no es que estemos repitiendo la historia, es que no hemos salido de ella. Hemos experimentado en propia carne que “quien no recuerda queda prisionero del pasado”. La reconciliación española se ha fundado no en el olvido, como se suele decir, sino en no querer recordar o, como alguien ha dicho, en echar al olvido. La consecuencia es que hablamos ahora más de la Guerra Civil que nunca.

La forma española de transición a la democracia ha perdido su aura en favor de otras formas basadas en la memoria. Donde aquí reinaba el silencio, se creaban en esos otros lugares comisiones de la verdad y de la reconciliación que pivotaban precisamente sobre la memoria.

Nos conviene estudiarlas porque, aunque el contexto chileno, argentino o sudafricano poco tienen que ver con el vasco, tienen en común una experiencia traumática de violencia que ha escindido a la sociedad. Vamos a analizar brevemente cómo esos países han planteado la soldadura o reconciliación de una sociedad fracturada.

2.1 Unas comisiones condicionadas por las circunstancias

En la segunda mitad del siglo XX muchos países latinoamericanos conocieron situaciones de violencia y conflictos internos, debido en buena parte a las condiciones de injusticia y desigualdad económica y social. Tales situaciones fueron suficientes para hacer naufragar a sus débiles democracias, que fueron sustituidas por cúpulas militares que tenían por misión no sólo acabar con la subversión, sino implantar un neocapitalismo sin

concesiones. El poder militar se impuso en Paraguay (1954), en Brasil (1964), en Perú (1968), en Uruguay (1972), en Chile (1973), en Argentina (1976)... En otros países, como Guatemala, El Salvador y Honduras, gobiernos elegidos democráticamente se pusieron voluntariamente bajo la tutela militar.

El experimento fue generoso en costos humanos y escaso en resultados. Las violaciones de los derechos humanos, la corrupción interna, la ineficacia económica y las presiones internas y externas determinaron el alejamiento político de los militares y la devolución del poder a los civiles. Surge entonces la pregunta de qué hacer con los responsables de las violaciones a los derechos humanos, cómo reconstruir esas sociedades fracturadas y maltratadas, cómo restablecer la paz.

Los responsables militares de los atentados a los derechos humanos habían preparado su retirada con leyes de autoamnistía que les blindaban contra todo intento de remover el pasado, estrategia que no podían compartir las víctimas y sus familiares, los defensores nacionales e internacionales de los derechos humanos, ni los sectores sociales que se habían movido durante las dictaduras militares. Así nacieron las comisiones de la verdad, que son organismos de investigación creados en países desgarrados por violencias institucionales o guerras internas para enfrentarse críticamente con su pasado. Su cometido consiste en identificar las estructuras del terror y sus implicaciones sociales (de las FF AA, de la policía, de los jueces, iglesias, etc.); en cuantificar las víctimas o determinar la suerte de los “desaparecidos”, triste aportación lingüística del castellano al vocabulario victimario. Y todo con el fin de reivindicar la memoria de las víctimas, proponer políticas de reparación y avanzar en la reconciliación social y nacional. Lo que hay que tener en cuenta es que cada comisión de la verdad es distinta, pues dosifica a su manera los objetivos. Y no hay que perder de vista el abismo que separa el trabajo de la comisión con el uso político que luego se dará a sus propuestas.

- **Argentina.** El presidente Alfonsín crea la Conadep (Comisión Nacional para la Desaparición de Personas) por un decreto del 15 de diciembre de 1983. Estaba compuesta de 10 ciudadanos, presidida por el escritor Ernesto Sábato, y su cometido consistía en investigar la suerte de los desaparecidos, sus circunstancias, y luego remitir un informe al Presidente en el plazo de un año. La Comisión no podía citar testigos a declarar, pero sí recabar la información pertinente del Ejército, de la Policía, y remitir esa documentación a los tribunales competentes por si hubiera razón para el procesamiento.

La Comisión entrega su informe en septiembre de 1984, subrayando los siguientes puntos: es imposible que el sistema judicial pueda hacer frente a tanto delito, no sólo por problemas cuantitativos, sino cualitativos (no hay manera de establecer cómo pasó, de reunir pruebas condenatorias sobre “desaparecidos”, etc.). Lo que se recomienda, en su lugar, es una reconciliación nacional. Dos años después (diciembre de 1986) el mismo Alfonsín promulgaba la Ley de Punto Final y, un año después, en junio de 1987, la Ley de Obediencia Debida. Menem, que en la oposición había criticado las leyes de

1986 y 1987, se apresura a firmar decretos de gracia que beneficiarán a los oficiales convictos de delitos contra los derechos humanos.

La Comisión de la Verdad argentina apareció en su momento como la iniciativa modélica de un Gobierno fundado en la primacía de la ley y de la moral. Fue uno de los primeros lugares en los que se creó una comisión de la verdad para sacar del olvido o de la ignorancia los crímenes cometidos por las autoridades de la dictadura militar. Lo que ocurrió fue que ese conocimiento de la verdad de los hechos, al no traducirse en ninguna forma de justicia, sino en leyes de olvido como fueron las del Punto Final y de la Obediencia Debida, no pudo evitar la sensación frustrante de impunidad. La Comisión no trajo la reconciliación, como lo prueba el hecho de que las leyes de 1986 y 1987 fueron abolidas el 14 de junio de 2006 por la Corte Suprema argentina.

- **Chile.** El 19 de abril de 1978 la dictadura pinochetista promulga una ley de amnistía que es de hecho una autoamnistía, porque, aunque formalmente afecta a hechos delictivos de cualquier “campo”, son sólo los de un lado los que a ella se acogen. Patricio Aylwin había previsto en su programa electoral la abrogación de esa amnistía. Por eso, una vez presidente, creó una comisión cuyo objetivo principal era la reconstrucción de la verdad. La llamada Comisión Rettig (contaba con ocho miembros y Raúl Rettig Guissén era su presidente) fue creada el 25 de abril de 1990 y, al igual que la argentina, estaba compuesta por gente “de reconocido prestigio y autoridad moral”. Aylwin tenía muy claro que cerrar los ojos a lo que había ocurrido y hacer como si nada hubiera pasado sólo serviría para prolongar indefinidamente el sufrimiento, la división, el odio y la violencia en el corazón de la sociedad chilena. Tenía claro que sólo la aclaración de la verdad y la aplicación de la justicia en los casos que aparecieran como punibles podían crear el clima indispensable para la reconciliación.

Esta comisión podía recabar información de toda la administración, pero no poseía ningún poder judicial y tenía la obligación de pasar la información a los tribunales competentes. Su cometido consistía en “establecer un cuadro, lo más completo posible, sobre los graves hechos de violación a los derechos humanos, sus antecedentes y circunstancias; reunir información que permita individualizar a sus víctimas y establecer su suerte o paradero; recomendar las medidas de reparación y reivindicación que estimara de justicia y recomendar las medidas legales y administrativas que a su juicio deberían adoptarse para impedir o prevenir la comisión de nuevos atropellos graves a los derechos humanos”²⁷.

La entrega del documento, el 4 de mayo de 1991, fue muy solemne y el presidente aprovechó la ocasión para recordar a todos los chilenos que, una vez establecida la verdad de

²⁷ Cf. Esteban Cuya, Las Comisiones de la verdad en América Latina, en www.derechos.org/koaga/iii/1cuya.html, 12.

los hechos, había llegado el tiempo del perdón y de la reconciliación; por eso pedía a las víctimas, en nombre de la nación, que otorgaran el perdón. Las FF AA en general y Pinochet en particular no se dieron por aludidos. No había razón para pedir perdón “por haber tomado parte en una tarea patriótica”²⁸. Que trece años después del Informe Rettig la Corte Suprema chilena (el 26 de agosto del 2004) haya retirado la inmunidad al ex dictador Augusto Pinochet y sea procesado por su participación en los crímenes de la Operación Cóndor da idea del fracaso que supone una estrategia de reconciliación basada en el olvido o en la impunidad. Mucho ha costado a la justicia chilena vencer las duras presiones del Ejército y de los poderes fácticos ultras para que la presunta demencia senil de Pinochet no le salve del proceso. Pero quince años después de que se marchara del poder con todo “atado y bien atado” estamos en el punto anterior a la Comisión de la Verdad, como si nada hubiera ocurrido, a pesar de lo mucho que se había avanzado.

- **Sudáfrica.** El caso de Sudáfrica es muy diferente. El problema no era cómo salir de una dictadura en lucha contra la subversión ideológica, sino cómo consolidar una democracia tras el *apartheid* decretado por la minoría blanca. El *apartheid* había deshumanizado a sus partidarios, al tratar al hombre negro como infrahumano, pero también a las propias víctimas de ese sistema que en no pocos casos habían recurrido, también ellas, al terror para combatir a los blancos. ¿Qué hacer para superar ese pasado político inhumano y la fractura social entre las dos comunidades? Unos querían seguir el modelo representado por el Juicio de Nuremberg contra dirigentes nazis. Pero aquí no había vencedores tan claros; encontrar pruebas iba a ser difícil, dada la impunidad con la que se habían movido los victimarios durante el *apartheid*; y por ese camino no se iba a conseguir integrar a los verdugos. A la vista de estas dificultades no faltaban, sobre todo entre los blancos, los partidarios de pasar página²⁹.

Un modelo eficaz debía contar con el acuerdo de las víctimas del sistema anterior y también de quienes se habían aprovechado de él. Se imponía un equilibrio entre exigencias de justicia y exigencias de reconciliación o, dicho de otra manera, se proponía una reconciliación que tenía como precio una cierta impunidad.

El tribunal impartía casi mecánicamente la amnistía, previo pago de una confesión que informara sobre la verdad de los hechos en que el culpable estuviera implicado. Que los culpables hablaran y se inculparan, mientras que el tribunal escuchaba y perdonaba. Lo que se perdía en el capítulo de punición del culpable se ganaba en el de atención a la víctima. Habría amnistía individual a cambio de verdad completa.

La Constitución provisional, promulgada el 27 de abril de 1994, preveía una amnistía general para casos relacionados con el tiempo de conflictos armados entre blancos y negros.

²⁸ S. Lefranc (2002:48).

²⁹ D. Tutu (2000:34 y 38).

Encargaba al Parlamento crear una ley que concretara los términos de la amnistía. A diferencia de Chile o Argentina, en Sudáfrica no sería el Ejecutivo, sino la Constitución (provisional) el lugar donde se formularía la política de reconciliación. El mandato constitucional se concretó en la Ley de Promoción de la Unidad Nacional y de la Reconciliación, de una extensión inusual explicable porque no se quería dejar mucho margen a la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, igualmente prevista. Los objetivos asignados a la Comisión eran éstos: a) establecer la verdad histórica sobre la violencia política entre 1960 y 1994; b) poder conceder la amnistía política a los autores de crímenes durante ese período; c) crear un lugar en el que las víctimas pudieran contar públicamente sus sufrimientos; d) adoptar medidas que permitieran la rehabilitación y reparación de las víctimas; e) emitir recomendaciones que previnieran la violación de los derechos humanos.

Estamos ante una comisión no sólo informativa, como en Chile o Argentina, sino dotada con capacidad de decisión y animada por una preocupación por la víctima que parece dejar en segundo plano al culpable (el castigo al culpable). Este desequilibrio fue muy meditado, como lo prueba la convocatoria de una cultura muy suya, el *ubuntu*, para hacerlo comprensible. ¿De qué se trata? “Cuando nosotros queremos expresar todo lo bien que pensamos de alguien, decimos tiene *ubuntu*, es decir, que es un ser generoso, acogedor, amistoso, humano, compasivo y dispuesto a compartir lo que tiene. Es una forma de decir: ‘mi humanidad está profundamente ligada a la vuestra’ o ‘pertenecemos al mismo haz de vidas’. Tenemos un principio: el ser humano sólo existe en función de los demás. Estamos lejos del ‘yo pienso, luego existo’. Más bien, en esta otra onda: ‘yo soy humano porque soy parte, participo, comparto’. Quien tiene *ubuntu* es abierto y disponible, pone de relieve a los demás y no siente celos si los otros son competentes y eficaces, porque necesita de los demás al saberse miembro de una comunidad, de ahí que se sienta rebajado si rebajan, humillan, torturan, oprimen o maltratan a los otros”³⁰. Esta cultura de origen religioso, ardientemente defendida por el presidente de la Comisión, el obispo anglicano Desmond Tutu, ha despertado el interés de los juristas³¹.

2.2 Experiencias y resultados de las comisiones

Estas experiencias arrojan una serie de resultados que serán de interés para el problema que nos ocupa.

³⁰ Desmond Tutu (2000:39).

³¹ El diario *El País* titulaba así el día 21 de mayo de 2006: “Dirigentes de Batasuna acuden a Sudáfrica para adiestrarse en negociaciones políticas”. Sería altamente provechoso para todos que tomaran nota no sólo de las técnicas de negociación, sino también del espíritu que animó a Mandela, a Desmond Tutu, y que hizo posible la convivencia. Sobre el interés de los juristas por el *Ubuntu*, véase C. M. Martini y G. Zagrebelsky (2003:36 y ss.).

Tanto en Chile como en Argentina se ha producido un movimiento en tres tiempos: a) frente a estrategias de transición, basadas en el olvido, tal y como querían las dictaduras de las que se partía, se optó por una política de la memoria. Por eso se crearon las comisiones de la verdad; b) esas comisiones llegaron a la conclusión de que había que canjear la verdad lograda por amnistía o, dicho de otra manera, había que traducir verdad por reconciliación. De ahí, por ejemplo, las Leyes de Punto Final o de Obediencia Debida; y c) esa reconciliación nacional, propiciada por las élites, no supuso una reconciliación social. En la sociedad siguió viva, gracias a la memoria, la conciencia de injusticia a las víctimas, y eso se tradujo en reapertura de expedientes que se habían dado por cancelados. El proceso a Pinochet confirma la tesis de Benjamin: “la memoria abre expedientes que el derecho da por concluidos”³².

Esta deriva no significa que las comisiones de la verdad hayan sido inútiles. El discurso de la verdad y de la reconciliación creó una retórica que no se ha contentado con palabras: si el Estado recurre a la amnistía es porque hay ofensas; si habla de reconciliación es porque hay fracturas; si se plantea el perdón es porque se reconoce que el autor del crimen tiene una deuda pendiente. Ocurre que, en un primer momento, las ofensas, las fracturas o las deudas no encuentran la medicina adecuada para su curación. En vez de cirugía, calmantes como la amnistía o la reconciliación nacional que sólo logran adormecer los problemas, pero sin gran éxito, como se ha visto, pues cuando las circunstancias mejoran vuelven con mayor intensidad. Este tipo de lenguaje tiene una carga moral que acaba contaminando a la política.

Si ahora nos fijamos en la Comisión sudafricana, ¿podemos decir que cumplió su tarea? No olvidemos que esta Comisión no tenía por cometido único conocer los hechos, sino propiciar la reconciliación.

Hay diversidad de opiniones. Desmond Tutu hace un balance positivo, sin duda porque juzga sus resultados a la luz de la doctrina *ubuntu*, es decir, la Comisión fue altamente positiva para las víctimas, pues pudieron ser escuchadas con el mayor respeto, sus relatos encontraron empatía en la comisión, y en el público y no faltaron escenas conmovedoras de reconciliación entre víctimas y verdugos. Tutu relata en su libro el caso de Mme. Calata, cuyo marido fue asesinado por los *apartheid* con cuarenta y tres heridas de cuchillo. Luego le cortaron la mano, una mano que la Policía conservaba en formol y que enseñaba en los interrogatorios para que los declarantes supieran a qué atenerse. Calata se presentó ante el tribunal y habló de todo lo que esa familia había tenido que sufrir. No pudo continuar ahogada en lágrimas. Tutu suspendió la sesión y cuando se reanudó entonó el canto Sensenina (“¿Qué hemos hecho nosotros?”) coreado por el público. Siguió su hija, Babalwa. Quería saber quién mató a su padre, porque “queremos perdonar, pero no sabemos a quién”³³. A veces sí comparecía el culpable,

³² Sobre la “razón anamnética”, véase Reyes Mate (2003:151 y ss.).

³³ D. Tutu (2000:150).

como ocurrió cuando se estudió la masacre de Bisho: treinta muertos en una manifestación pacífica organizada por el ANC por disparos de soldados. Se presenta al juicio el general responsable de aquellos soldados. Habla en un displicente estilo militar hasta que se arranca así: “lamentamos la masacre de Bisho que pesa sobre nosotros como una carga que tendremos que llevar hasta el fin de nuestros días. Nos gustaría borrar todo aquello, pero no se puede rebobinar la historia. Pido a las víctimas no que olviden, es imposible, sino que nos perdonen, que reintegren a los soldados a su comunidad, que les acepten plenamente, que intenten comprender la presión que caía sobre ellos. Es todo lo que puedo hacer. Lo siento, lo siento de verdad” (ib). Tutu respondió con unas palabras a la altura de las circunstancias: “... sabemos que no es fácil pedir perdón y que tampoco es fácil concederlo. Pero también sabemos que, sin perdón, no hay futuro”³⁴. Tutu puede valorar favorablemente los resultados porque los enjuicia desde la perspectiva de recomposición de una comunidad rota. Valora entonces esos momentos de encuentro entre víctimas y verdugos. El hecho de que no fueran numerosos esos casos no empece su valoración, pues la existencia de algunos casos muestra que la vía es posible. Para las víctimas la posibilidad de ser escuchadas con respeto, compartiendo su dolor, es vital por lo siguiente: ser víctima supone un rebajamiento objetivo de la condición humana que acaba siendo interiorizado por quien lo sufre. Como decía Antelme: “cómo puede uno recibir golpe y tener razón; estar sucio, comer desperdicios, y tener razón”³⁵. Cuando la víctima capta la empatía del otro, se sacude el embrujo del verdugo³⁶.

Otros son mucho más críticos. Recuerdan que no en vano se llamaba a ese alto lugar de la reconciliación Comisión Kleenex, un tribunal de lágrimas porque se le iba el tiempo en escuchar los desahogos de las víctimas. De las 20.000 declaraciones registradas se seleccionaron 3.500 para audiencias públicas que debían servir para escenificar el conocimiento de la verdad y la reconciliación. Los críticos señalan, sin embargo, que, salvo excepciones, cada cual iba a lo suyo, a legitimar su acción o su causa y deslegitimar la de los demás. La Comisión interesó poco a los blancos, que eran, sin embargo, sus naturales clientes. Les interesó poco porque la despreciaban y porque, como dijo el ex presidente Botha, no había nada de qué arrepentirse.

El punto crítico de estas estrategias es la impunidad del crimen. Sin castigo, dicen estos críticos, se produce una equiparación entre víctimas y verdugos, entre culpables e inocentes. Y algo más: así se dobla el sufrimiento de las víctimas. Si antes sufrieron el daño del agresor, ahora se sienten indefensas ante nuevas agresiones³⁷.

³⁴ D. Tutu (2000:151).

³⁵ R. Antelme (1947:193).

³⁶ Cuenta Desmond Tutu una pequeña anécdota que da idea de cuán interiorizado tenían los negros sudafricanos su inferioridad, incluso un premio Nobel como él. Hace un viaje a Nigeria y siente con orgullo que los pilotos son negros. Hasta que el avión empieza a moverse por efectos de unas turbulencias. Le invadió el pánico al constatar que no tenían a mano algún experimentado piloto blanco. El avión llegó a su destino con toda normalidad. D. Tutu (2000:250).

³⁷ Particularmente crítico con estas figuras de reconciliación, verdad o perdón es E. Garzón Valdés (manuscrito).

La impunidad se reviste en cada caso de un ropaje diferente. En unos casos se ampara en el concepto de reconciliación, en otros en el del perdón o en el de la verdad. Veámoslo más detenidamente.

- **Reconciliación.** Llama la atención la rapidez con la que aparece el tema de la reconciliación en los informes de las comisiones de la verdad. El Informe Sábado, consciente de que la amplitud de la trama civil y de la responsabilidad de la administración del Estado impiden resolver el asunto por vía judicial, avanza la idea de una reconciliación nacional. La presentación solemne del Informe Rettig dio pie al presidente para decir a los chilenos que había llegado la hora de la reconciliación. Se entiende que transiciones a la española hagan coincidir el fin de la dictadura con la reconciliación, ya que ésta se basaba en el olvido mutuo: pero no se entiende que transiciones como la chilena o argentina, que remitían la llegada de la democracia a la memoria de los crímenes pasados, llegaran a la conclusión de que bastaba el conocimiento de los crímenes pasados para que la reconciliación fuera posible. Se reducía memoria a conocimiento de lo ocurrido. Eso es lo extraño. La extrañeza desaparece, sin embargo, si tenemos en cuenta a los actores de esas sociedades: por un lado, los responsables del nuevo gobierno democrático; por otro, los poderes fácticos que venían del régimen anterior (Ejército, banca, empresarios e Iglesia); sin olvidar a las víctimas, representadas directamente por sus asociaciones e indirectamente por las de derechos humanos. Las tensiones entre estos tres actores debilitaban poderosamente a los nuevos gobiernos democráticos. A mayor debilidad democrática, menor capacidad para exigir justicia y, por consiguiente, mayor demanda de reconciliación. Nada extraño que en esas circunstancias coincidan los planteamientos del antiguo dictador y del nuevo demócrata (de Augusto Pinochet y de Patricio Aylwin³⁸). De lo que no hay duda para los nuevos gobernantes demócratas es de que esas reconciliaciones nacionales son concesiones que hacen a la fuerza. “Tuve que sacar esas leyes con dolor”, dice Alfonsín refiriéndose a las Leyes de Punto Final y de Obediencia Debida; “Yo no las hubiera mandado nunca al Congreso si no hubiera visto que tenía que defender la democracia... había una situación general que me condicionó”³⁹.

Pero ese discurso posibilista no es el único. También las víctimas tienen el suyo. Apelan a su propia historia para cuestionar una reconciliación que en el fondo es olvido. Como en el Antígona de Sófocles, hay un Creón pragmático que piensa sobre todo en el bienestar de la gente y una Antígona dispuesta a todo en nombre de la justicia no escrita que se debe a los muertos, aunque eso suponga un conflicto con las leyes de la ciudad. Si el primero sabe que hay que sacrificar un poco de justicia para que haya paz, la segunda está convencida de que así no se asegura la convivencia.

³⁸ Decía Pinochet: “Más vale callar y olvidar... Olvidar es la palabra y para conseguirlo los dos campos tienen que olvidar y ponerse a trabajar”. Y replicaba Aylwin: “si nos hubiéramos propuesto procesar a todos los sospechosos, el clima de agitación, de resentimiento y de pasiones desatadas, hubiera sido mayor”, citado en S. Lefranc (2002:107).

³⁹ Raúl Alfonsín en declaraciones a *Página/12*, del 4 de octubre del 2003. Citado por Garzón Valdés, 12.

Además de esta crítica de orden práctico a la figura de la reconciliación nacional porque no garantiza la reconciliación social, hay otra, esta vez teórica, de mayor calado. Me refiero al componente de reciprocidad que acompaña al concepto de reconciliación: “la reconciliación requiere que yo y la otra persona, de la cual me había separado por enemistad, nos perdonemos recíprocamente y avancemos juntos hacia un futuro común”⁴⁰. La reconciliación presupone entonces una simetría entre subversión revolucionaria y dictadura, entre crímenes de Estado y crímenes terroristas, entre *apartheid* y oposición. Se invoca al sufrimiento plural para diluir las responsabilidades y anular el concepto de inocencia y, por tanto, la diferencia entre víctimas y verdugos. Para que haya reconciliación, según estas teorías, las víctimas tienen que asumir algún grado de culpabilidad. Al final, todos culpables, es decir, todos inocentes.

- Inseparable del concepto de reconciliación es el de perdón: puesto que todos somos culpables hay que perdonar para ser perdonado; puesto que “todos nos hemos equivocado”, dice la Iglesia⁴¹, “debemos todos buscar el perdón, darlo y pedirlo, y mirar hacia el futuro para construir”. Esta estrategia de culpabilización general lleva directamente a la exculpación general: como todos somos culpables, todo somos víctimas y, por tanto, inocentes. Se consigue así la impunidad total.

Nada extraño entonces que ante el discurso de la reconciliación y del perdón haya quien abogue decididamente por la estricta aplicación del Derecho penal. Así se consiguen tres grandes objetivos. En primer lugar, evitar las venganzas personales. La aplicación de la ley despersonaliza el conflicto y corta de raíz la cadena de violencia que pone en marcha la venganza, venganza que surge cuando fracasa la acción punitiva. En segundo lugar, se desactiva la criminalidad, ya que “la reconciliación sin castigo, lejos de moderar, exacerba la criminalidad”⁴². Y, finalmente, se da satisfacción a las víctimas, a las que al menos se les ahorra la triste experiencia de sentirse indefensas frente al agresor. Para cancelar definitivamente un pasado de violencia política no hay que inventar nada, ni siquiera comisiones de verdad o de reconciliación. Basta la aplicación del derecho.

Pero ¿es el Código Penal la respuesta a los problemas que plantea la reconciliación? Manifiestamente, no. El Derecho, como ya se ha dicho, cifra la justicia en el castigo al culpable y/o en la restauración de la autoridad de la ley. Pero a estas alturas no parece descabellado pensar que la justicia debe ser ante todo reparación del daño causado a la víctima. En la medida en que esos daños afectan a la vida en común, es decir, conllevan una fractura social, en esa misma medida la reconciliación forma parte de la justicia, más allá del Derecho. Estamos apuntando a una reconciliación de la sociedad que poco tiene que ver

⁴⁰ W. Wink (1998), *When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations*, Minneapolis, Fortress Press, 14, citado por Garzón Valdés, 9.

⁴¹ Por boca del cardenal Raúl Primatesta, citado por Garzón Valdés, 11.

⁴² A. M. Garro, (1992:23).

con la reconciliación nacional que con tanto ardor pedían los dictadores argentinos o chileno (bien secundados por las jerarquías católicas del lugar): en el caso de la reconciliación social, lo que está en juego es la vida social dividida entre quienes matan o apoyan el crimen y quienes lo sufren o se sienten amenazados; la reconciliación nacional, por el contrario, apunta a las élites, a los sujetos del poder (a los de antes y a los de ahora; a los que mandan en la organización terrorista y a los representantes del Estado, etc.). Poco tienen que ver una con otra. Para la reconciliación nacional basta un pacto entre antiguos dictadores y nuevos gobernantes en virtud del cual se suspende la aplicación del Derecho sobre los dictadores delincuentes; para la reconciliación social hay que recomponer de abajo arriba todo el tejido social desgarrado, y esa es una tarea de varias generaciones.

A esa profundidad no llega el Código Penal y tampoco a los dos problemas específicos con que se toparon las comisiones de la verdad. El primero, cómo procesar a la criminalidad burocrática: ¿tiene que hacerse cargo el Estado de los regímenes? Si el Estado permanece más allá de los regímenes, habrá que salvar a los funcionarios de toda responsabilidad; si el Estado liga su suerte a la del régimen de turno, la suerte de los funcionarios del Estado será la misma que la del régimen repudiado. El segundo problema: ¿cómo identificar la suerte de los “desaparecidos” si de entrada nada se sabe de ellos? Las comisiones de la verdad pudieron enterarse de mucho, pero fue mucho lo que quedaba en poder de los asesinos. Sólo en razón de una cierta impunidad –trocando verdad por amnistía– podían los familiares de las víctimas saber cómo y por qué murieron los suyos, dónde yacían sus restos, qué habían podido dejar dicho o escrito, aspectos todos de la mayor relevancia para las víctimas, mayor incluso que el propio castigo al culpable. Estas comisiones tenían que hacer frente a injusticias que superaban las previsiones del Código Penal, de ahí la insatisfacción que deja entre juristas y políticos, que ven en sus decisiones más impunidad que justicia.

Queda por analizar la figura del perdón. ¿Está todo dicho cuando se la hace comparsa de la reconciliación en vistas a la impunidad? Ciertamente, no.

Desde luego que el perdón no es la justicia. Más se parece a la figura de la tolerancia, pues “en ambos casos el actor se abstiene conscientemente de realizar algún comportamiento autorizado por su sistema normativo moral y/o jurídico que implicaría consecuencias negativas para el destinatario del perdón o de la tolerancia”⁴³. La diferencia estriba en que quien tolera se abstiene de prohibir, y quien perdona, de castigar.

Si quien perdona suspende el castigo que merece el culpable, el perdón conlleva de alguna manera suspensión de la justicia, de ahí que abunden quienes se oponen al perdón en nombre precisamente de la justicia. Así, Spinoza, en el *Tractatus Theologicus-Politicus*, dice: “en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obli-

⁴³ E. Garzón Valdés, 8.

gado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez; no por venganza, sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos”⁴⁴. Si alguien renuncia a la justicia en nombre del perdón es porque parte de una consideración moral sobre el ser humano que coloca a quien perdona muy por encima del criminal, pero también muy desprotegido respecto a la instrumentalización del perdón que haga el criminal (hace como que se arrepiente para alcanzar la impunidad).

Notemos que el perdón no tiene por qué acabar en reconciliación. No la hay, en efecto, cuando quien solicita el perdón no lo obtiene porque la víctima no quiere o no puede dárselo. Y ocurre lo mismo cuando hay quien está dispuesto a perdonar, pero falta quien lo pida. No es infrecuente, bien al contrario, la situación desoladora en que se encontró un día la hija de Bawalba cuyo padre fue abatido por fanáticos del *apartheid* de cuarenta y tres puñaladas: “queremos perdonar, pero no sabemos a quién”. El propio Desmond Tutu cuenta su frustración cuando se desplazó hasta la residencia del ex presidente Botha, ejecutor implacable del *apartheid*. Pese a todos sus desplantes y desprecios, el presidente de la Comisión de la Verdad va a su encuentro para oírle decir: “pido perdón por los sufrimientos que la política de mi Gobierno os ha causado”⁴⁵ y poder perdonarle, pero no hay manera. En estos casos la disposición al perdón no desemboca en reconciliación. No hay entonces reconciliación en el sentido de superación de una escisión causada por el crimen.

No es de recibo, por consiguiente, un perdón entendido como mero medio al servicio de la reconciliación nacional, pero sí podemos hablar de un perdón político que tenga sentido en sí mismo. Decimos, con razón, que la llegada de la democracia después de un tiempo de dictadura significa un cambio de régimen porque se pasa de un sistema basado en la fuerza a otro regido por la libertad. La novedad del cambio radica, pues, en la sustitución de la violencia por decisiones libres que se basan en razones que convencen a una mayoría.

Ya hemos visto que ese cambio rara vez se presenta como una ruptura, sino más bien como un compromiso entre lo viejo que no quiere morir y lo nuevo que no acaba de nacer, compromiso que corre el riesgo de mantener vivas viejas lógicas políticas basadas en la violencia.

Pues bien, nada expresa mejor el nuevo comienzo que la figura del perdón. Más aún, sólo en tanto en cuanto tiene lugar un perdón político, cabe hablar de novedad política, entendiéndolo por ello el destierro de la violencia como arma política. Hablemos, pues, del perdón político.

⁴⁴ Spinoza (1986:201).

⁴⁵ D. Tutu (2000:264). La ironía de la historia quiso que quien pudo salir bien librado con esta confesión no pudiera eludir un juicio penal, doloroso y humillante, que le condenó.

Vladimir Jankélévitch caracteriza al perdón con estos tres rasgos⁴⁶: a) es un acontecimiento datado, esto es, no es una ley que se aplica regularmente, ni el instrumento reglado de ninguna reconciliación. Esto significa que el perdón no puede ser prescrito, ni impuesto por autoridad alguna, sino que acontece puntualmente. Lo que sí cabe hacer, para propiciarlo, es que se creen los condicionantes, por ejemplo, éste que aquí intentamos: mostrar que el perdón puede ser una virtud política (y no sólo un momento religioso) sin la que apenas cabe hablar de novedad política. Y esto, dicho después de una experiencia totalitaria, como son las dictaduras o los terrorismos, tiene su importancia; b) es interpersonal, no cosa del Estado. Al decir personal se quiere decir que lo otorga la víctima, no un familiar, y menos aún el Estado. No se puede relacionar perdón político con amnistía. No hay mediación posible entre víctima y victimario; c) es un don y no una exigencia. Ahora bien, el que sea gratuito no significa, sin embargo, que se dé gratis: exige algo por parte del victimario, y ese “algo”, que instintivamente asociamos al arrepentimiento, es un nudo de complicaciones.

Hace unos años Rafael Sánchez Ferlosio escribió un artículo, titulado *La señal de Caín*⁴⁷, que proponía una distinción que puede ser de ayuda. Partía del supuesto de que todo crimen carga a su autor con una culpa indeleble, es decir, el autor del acto queda atado para siempre a la decisión que una vez tomó. Esa atadura puede leerse como un compromiso o limitación de su libertad: ese sujeto podrá ser autor de nuevos actos libres, pero no podrá alterar los compromisos contraídos con el anterior. En el caso de que quisiera desdecirse de un acto pasado porque ahora lo juzga malo, le caben, según Sánchez Ferlosio, dos figuras bien distintas: la del arrepentimiento o la del remordimiento. El arrepentimiento es una forma de transacción: yo asumo que he obrado mal y tú me devuelves al estado de inocencia. El remordimiento, por el contrario, “brota del sentido y del conocimiento de lo absolutamente irreparable, de la clarividencia de que el sufrimiento infligido queda clavado en la eternidad”. En este caso hay conciencia de que el daño es irreparable y, por tanto, inexpiable. Sólo cabe asumir la culpa de por vida. El remordimiento es la “señal de Caín”. Cuenta la Biblia que Dios castigó a Caín, tras el asesinato de su hermano Abel, poniendo una señal en su frente “para que nadie que le encontrase le matara” (Gn 4,15). No para que le maltrataran y así se pudiera pensar que Caín expiaba con su muerte la culpa del asesinato. El crimen no admite pago ni expiación alguna, por eso Caín tenía que vivir.

Y es aquí donde interviene el perdón⁴⁸ como la posibilidad de recuperar la libertad perdida y, por tanto, de un empezar de nuevo. La referencia a Hanna Arendt es obligada porque es quien mejor ha visto lo que puede ser la virtud política del perdón. También Arendt constata que nada limita tanto la libertad del hombre como su impotencia ante la irreversibilidad de sus acciones. Uno es libre para tomar una decisión, pero cuando la toma desencadena una serie de consecuencias que escapan a su control. Sólo el perdón, aunque no repare lo irreparable

⁴⁶ Jankélévitch, W. (1967:16-7).

⁴⁷ Sánchez Ferlosio, R. (1996).

⁴⁸ A partir de aquí no sigo el discurso de Sánchez Ferlosio, que sólo conoce el perdón como transacción.

(¿quién puede devolver la vida al asesinado?), rompe la tiranía de las consecuencias. Gracias al perdón, en efecto, uno queda liberado de la culpa que se proyecta en las consecuencias de su acto. Esa liberación no ocurre en recompensa por el arrepentimiento, sino por libre y graciosa iniciativa de quien es objeto del daño. El perdón no es la contrapartida del arrepentimiento, sino la respuesta al remordimiento, es decir, no forma parte de un paquete político en el que se canjeara pesar por libertad o por reinserción. El perdón que nace del remordimiento tiene que ver con agentes sociales conscientes de la irreparabilidad del crimen y de la necesidad de un nuevo comienzo. Arendt lo expresa a su modo: “el perdón es la única reacción que actúa de manera inatendida y no condicionada por el acto que la provoca, por eso libera de las consecuencias del acto a quien perdona y a quien es perdonado”⁴⁹: al ofensor, de la carga de culpabilidad; al ofendido, liberándole del estatus de víctima y del fardo que supone la memoria de la ofensa.

Tenemos, pues, que el perdón rompe la irreversibilidad de la culpa en la que estaba anclado el remordimiento, pero ¿en qué sentido se puede decir que es un nuevo comienzo político? Los actores de este drama son la víctima y el verdugo. El perdón libera a la víctima en la medida en que integra la memoria de la ofensa en el contexto más amplio de un sujeto que no sólo es víctima: la víctima recupera su nombre, es decir, pone el acento en las acciones que él libremente ha realizado y no sólo en las que ha padecido. También libera al verdugo al descargarle de la culpabilidad. Lo que pasa es que esta última liberación no es gratis. Es, sí, gratuita, porque no se puede pagar el perdón de lo imperdonable. Pero no es gratis porque el perdón afecta a un sujeto que si acepta el regalo del perdón tiene al menos que desear que aquello no hubiera ocurrido⁵⁰, es decir, tiene que lamentar el daño que ha ocasionado a quien ahora le perdona. Ese gesto tiene un significado político, puesto que el que una vez ofendió tan gravemente al otro está dispuesto ahora a convivir, relacionarse, hacer política sin violencia. El perdón no olvida, ni incita a la impunidad, sólo transforma la culpabilidad moral en responsabilidad política⁵¹. Este es el punto importante: podemos romper la maldición que

⁴⁹ Lefranc, S. (2002:211).

⁵⁰ Jean Améry cuenta cómo Wajs, un criminal de la SS, experimentó, ante el pelotón de ejecución, “la verdad moral de sus crímenes... Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo”, en Améry, J. (2001:151).

⁵¹ Levinas expresaba la misma idea en 1934: “La historia es la más profunda limitación, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable. El hecho consumado, vencido por un presente que huye, escapa para siempre al control del hombre, pero pesa en su destino. Detrás de la melancolía del eterno transcurso de las cosas... está la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena a la iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en la plenitud de un destino, eternamente lo recomience. El judaísmo aporta ese magnífico mensaje. El remordimiento –dolorosa expresión de la radical impotencia para reparar lo irreparable– anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara. El hombre encuentra en el pasado con qué modificar, con qué borrar el pasado. El tiempo pierde su misma irreversibilidad. Se postra nervioso a los pies del hombre como una bestia herida. Y él lo libera”, Levinas, E. (1998:66).

supone ser culpable del crimen y de sus consecuencias si, gracias al perdón, optamos por un modo de actuar donde la violencia deje de ser el motor secreto de la acción. De lo dicho se deduce que una solución política a una experiencia de terrorismo que no se sustente en la virtud política del perdón puede traer consigo el cese inmediato de las armas, pero no el destierro de la violencia en política. Lo que sí habremos conseguido es exportar o invisibilizar esa violencia que haremos sentir sobre las espaldas de terceros.

Siempre nos podemos preguntar si es realista pensar que los autores de muertes vayan a asumir esta visión de la culpa y de la responsabilidad, de la inexpiable del crimen y del valor del remordimiento. No parece, entre otras razones porque se han nutrido de una retórica redentora de la violencia. Pero lo que deberán saber –y sus círculos culturales cercanos deberán decirles– es que mientras andaban entre pistolas se han hecho visibles las víctimas que ellos producían. Ha habido un cambio epocal. La cultura de las víctimas y de la memoria les coloca en una nueva situación o, mejor, arroja una nueva luz sobre ellos gracias a la cual les vemos no sólo como expulsados de la sociedad por delincuentes (algo que ya sabíamos), sino encerrados en una jaula de hierro que ellos mismos se han construido: encadenados a la irreparabilidad de sus acciones, de la que sólo pueden liberarse gracias al perdón desde la conciencia del remordimiento. Con esta nueva cultura tienen que confrontarse.

3. Propuestas para la reconciliación en el País Vasco

Nos hemos aproximado a la significación de las víctimas y, por tanto, a lo que implica introducirlas en un discurso político. También hemos hecho un rápido recorrido crítico por las comisiones de la verdad y de la reconciliación, figuras contemporáneas que han tenido que enfrentarse a procesos de reconciliación tras experiencias de violencia política y social. Lo que ahora nos proponemos es recoger las enseñanzas de ese recorrido y repensarlas en función de la singularidad del País Vasco.

3.1 El primado de las víctimas cuestiona los discursos abstractos sobre el derecho a la vida

Cuando una sociedad como la vasca ha hecho la experiencia de la violencia política de una forma tan prolongada, apoyada y sistemática, no sólo queda cuestionada la ideología política de los violentos, sino también la de la sociedad que no fue capaz de combatirla eficazmente. Este cuestionamiento se traduce en la necesidad de repensar los valores o principios democráticos teniendo en cuenta la existencia o, mejor, la coexistencia con las víctimas.

Esos valores democráticos son los de los derechos humanos, ejemplificados en el “derecho a la vida”. Lo podemos ver en el documento del Gobierno Vasco Paz y Convivencia⁵², donde se coloca como primer principio “el respeto a la vida y a los derechos humanos” y luego “el reconocimiento de las víctimas”, “la reparación de daños” y “la convivencia y la reconciliación”. Durante el tiempo del terror oponíamos al crimen el derecho a la vida, una oposición que apenas consiguió movilizar a sus defensores contra el terrorismo y, lo que es más llamativo, no alteró la estrategia “soberanista” del nacionalismo democrático, formalmente coincidente con la de los violentos. Si alguien siguió hablando de soberanismo en

⁵² El primero de los principios inspiradores del documento del Gobierno Vasco, presentado por J. Ibarretxe, en mayo del 2006, titulado Paz y Convivencia, es “respeto a la vida y a los derechos humanos”. Quede constancia de que, pese a las críticas que aquí apunto referidas sobre todo a aspectos teóricos, estamos ante un documento valioso, animado de voluntad dialogante, con sensibilidad hacia las víctimas y con algunas propuestas concretas muy valientes.

momentos en los que el terror condicionaba el discurso político de sus adversarios, se debe a que no quería reconocer la dimensión política del crimen: se condenaba el crimen en nombre del “no matarás”, pero no se admitía que ese acto condicionara un proyecto político (el del soberanismo), a pesar de que sus rivales políticos no pudieran hacer política en igualdad de condiciones. La distinción entre condena moral del crimen y “normalidad” política de las instituciones democráticas ignoraba de hecho que el terror no sólo quiere matar físicamente, sino hacer política con el sufrimiento que provocan esas muertes. Por eso estamos obligados a repensar la invocación al “derecho a la vida” (y, por tanto, la invocación de los derechos humanos) como si estos derechos fueran el marco general a partir del cual habría que situar todos los elementos que concurren a la reconciliación de la sociedad vasca. Hay que repensarlos teniendo en cuenta su impotencia y la extraña coexistencia de defensa abstracta de los principios y negación concreta de sus contenidos.

Un ejemplo, tomado de otras latitudes, puede ayudar a comprender esta tarea. Si hoy se cuestiona en Francia su identidad republicana, no es porque no se crea en los valores que encarna la *République Française*, sino porque esa grandiosa tradición que tiene en su haber los valores revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad; que alumbró la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789; y que hizo de la utopía de la igualdad el principio inspirador de su política, esa grandiosa tradición coexistió con la trata de esclavos, la esclavitud y el colonialismo, es decir, con crímenes contra la humanidad, según reconoce la Ley Taubira de 2001. No se pueden separar los dos momentos. Si hasta ahora el buen francés podía sentirse orgulloso de su tradición republicana, era porque no veía a las víctimas de esa tradición; ahora, cuando los descendientes de los esclavos, también franceses, salen a la luz pública con las huellas de una historia centenaria de esclavitud e inhumanidad, ningún francés puede hacer como si no les viera. Y no vale recurrir a la debilidad humana, siempre floja a la hora de aplicar los principios. Si los principios coexisten tan fácilmente con su negación, hay que preguntarse qué pasa ahí. Lo mismo que hay que preguntarse qué pasó en el País Vasco para que el derecho a la vida significara tan poco en la sociedad vasca. Hay que hacerlo no sólo para entender lo que pasó, sino, sobre todo, para no repetir el error en el futuro.

Esa pregunta ha sido hecha a propósito de los derechos humanos. Y quienes se la han hecho han desvelado una contradicción que hunde sus raíces en nuestro modo occidental de ser. El debate desborda las posibilidades de este informe, pero digamos al menos lo fundamental: en primer lugar, que esa contradicción viene del origen. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, no queda claro si poseemos los derechos humanos por tener la condición humana o por haber nacido en un determinado territorio, de suerte que quien no haya nacido ahí carece de ellos, aunque se les puedan reconocer luego. Recordemos, en efecto, que en el artículo primero se declara que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, mientras que en el artículo siguiente se precisa que “el objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”, es decir, los derechos naturales no van por libre, no dependen de su condición humana, sino de su nacimiento. Los papeles los da el Estado, y con ellos va el disfrute de los

derechos humanos⁵³. No hay nación sin nacimiento, pero el nacer en un territorio es lo que da al nacimiento el derecho a los derechos humanos. Es más importante el nacimiento en un determinado territorio que la condición de ser humano, por eso Arendt decía que pobre del hombre que vaya por el mundo sin más pasaporte que su condición humana. Para tener derechos hay que tener papeles, y éstos los da el Estado. El sujeto real de los derechos humanos es el ciudadano, no el ser humano. Pero no olvidemos que el ciudadano es un nacido humano al que la nación eleva a la categoría de sujeto de derechos.

A esta contradicción habría que sumar la perplejidad que supone oír decir por doquier que todos somos iguales cuando en realidad no lo somos. ¿Cómo es posible que asumamos sin pestañear tamaña contradicción? Pues porque para la doctrina de los derechos humanos lo que cuenta no es el hombre de carne y hueso, sino la idea de hombre (“el concepto trascendental de hombre”, diríamos en filosofía). Somos así platónicos y por eso damos más importancia a la idea (de hombre) que a la situación del hombre real. Eso nos permite defender los derechos humanos y ser indiferentes ante su violación, ya que lo realmente significativo no es lo que pasa en la realidad, sino la idea que nos hacemos de ella. Ahí está la explicación de por qué durante los crímenes de ETA el Gobierno vasco, los nacionalistas democráticos y hasta muchos simpatizantes abertzales eran partidarios de los derechos humanos y, sin embargo, no se conmovían en sus convicciones teóricas ante la violación de esos mismos derechos. Convivía la defensa abstracta de los derechos humanos y la indiferencia ante su violación porque la doctrina no dependía de lo que ocurriera en la realidad. Pues bien, la visibilidad de las víctimas acaba con esa pacífica coexistencia entre afirmación abstracta de los derechos humanos y negación práctica. Las víctimas exigen que su circunstancia sea significativa, es decir, que signifique algo sustantivo a la hora de hablar de los derechos humanos. Las víctimas no niegan el derecho a la igualdad, ni a la vida; lo que sí dicen es que nadie puede hablar de derecho a la vida sin partir del hecho de su negación. Hay que acabar con la impostura intelectual de quien piensa que porque defiende los derechos humanos está del lado bueno. En una sociedad en la que hay muertos por terrorismo, la única defensa de la vida posible es la negación del crimen, el combate del terrorismo, es decir, el combate de la injusticia causada a la víctima. El camino de la afirmación (referida a los derechos humanos, por ejemplo) pasa por la negación (el combate) de la negación (de las injusticias). Sólo a través de la negación de la negación nos acercamos a lo que significa la justicia, la igualdad, la paz o la reconciliación.

Si subordinamos “el reconocimiento de las víctimas” al “derecho a la vida”, pensaremos que ya tenemos los deberes hechos, que ya sabemos lo que tenemos que hacer. Eso sería ahora un error, como lo fue antes. La inconsistencia de nuestra creencia en los derechos humanos

⁵³ Esto lo tiene muy claro Ernst Tugendhat cuando dice en La controversia sobre los derechos humanos: “Se ha hablado de los derechos humanos como de derechos naturales, se ha dicho incluso que nacemos con ellos, pero esto es una metáfora, porque un derecho sólo existe si es otorgado. En cierto sentido, en un país no existen los derechos humanos si no fueron otorgados por la ley, si no forman parte de la Constitución...”, en Tugendhat, E. (2002:32).

durante el terror residía en separar el contenido de esa creencia de la realidad en la que se negaba ese derecho. Ahora repetimos el mismo error al pensar que la solución está en que los antiguos asesinos asuman ahora nuestra creencia en el respeto a la vida. El ex etarra lo que va a entender es que se puede creer en los derechos humanos y matar. Es una cierta incongruencia, se dirá, pero no algo que impida la afirmación de los derechos humanos, pues a la vista está el ejemplo de quienes defendían estos derechos y eran indiferentes a su negación cuando ellos mataban. Entiéndase bien lo que se quiere decir. Nadie está en contra de los derechos humanos, ni contra el principio del derecho a la vida. Sólo se trata de tomárselos en serio. Nos prohibimos hablar de que todos somos iguales, por ejemplo, si en realidad no lo somos, porque debemos serlo. Hay que pasar de la tranquilidad del ser al desasosiego del deber ser. Si colocamos como principio moral de la reconciliación política la invocación de los derechos humanos, aceptando con toda naturalidad que uno puede aceptarlos teóricamente y luego ser indiferente ante su conculcación, y que puede proclamar el respeto a la vida y mirar hacia otro lado cuando se asesina, lo que estamos haciendo es la apología del pasar página. Si es posible compaginar la afirmación teórica de los derechos humanos y la indiferencia práctica ante su violación, también se puede compaginar la conculcación práctica y la afirmación teórica. El que una vez atentó a la vida puede acogerse a la lógica del espectador para no cambiar.

No deja de llamar la atención la persistencia con que el citado documento relaciona los derechos humanos individuales con los colectivos. Si los derechos humanos nacen como defensa del individuo ante absolutismos colectivos, esta equiparación entre los derechos de los individuos y los de los grupos (naciones, tradiciones, ideologías, razas o territorios) no sólo supone la anulación de la mejor inspiración de los derechos humanos, sino un atentado hermenéutico a las víctimas, pues prepara el terreno para la equiparación de sufrimientos: unos sufren por ser militantes de un partido “españolista” y otros por militar en la defensa del “pueblo vasco” a quien no se le reconocen sus derechos históricos⁵⁴.

El primado de la víctima no sólo afecta a la comprensión del derecho a la vida (significación teórica), sino también a sus consecuencias políticas⁵⁵. En el supuesto de que la ola

⁵⁴ El presidente Rodríguez Zapatero expresaba recientemente su intención de incluir en la propia Constitución la referencia a las víctimas. Se puede discutir su oportunidad política: el debate actual en Francia sobre su pasado colonial y esclavista complica el alcance del concepto de víctima. Debería producirse entre nosotros ese debate sobre las víctimas con las que está empedrada la identidad nacional antes de cualquier decisión. Pero lo que sí hay que reconocer es que ese gesto político, tan insólito, se corresponde con el vuelco teórico que introduce en la estrategia política la visibilidad de las víctimas.

⁵⁵ El debate o galimatías que agita en este momento a la opinión pública española a propósito de las dos mesas o de si es primero la paz y luego la política, etc., debería tener presente la siguiente distinción: una cosa es que el cese de la violencia sea el precio de alguna conquista política y otra cosa que la reflexión política sobre el futuro del País Vasco pueda plantearse al margen de las víctimas causadas por ETA. Lo primero es inaceptable, mientras que lo segundo es obligado, es decir, por encima de lo que decidiera consensuadamente una mesa política vasca, desde el PP hasta Batasuna, está el *factum morale* de un tiempo histórico y un espacio físico (el País Vasco de aquí y ahora), marcado por el significado de la víctima.

que está impulsando la revisión de los estatutos autonómicos alcanzara también al País Vasco, ésta no podría gravitar sobre el soberanismo o la territorialidad que propugna el nacionalismo de uno u otro signo. Más bien debe abordar el conjunto de los problemas teniendo en cuenta la injusticia de un tiempo y de un espacio marcados por el hecho de las víctimas, la amenaza de unos y el privilegio. Sin la traducción institucional del significado político de la víctima, su memoria, como dice Joseba Arregi⁵⁶, sería vana, es decir, el recuerdo retórico de las víctimas sería una forma eminente de olvido. Esto sería, desde luego, un fraude moral (no se haría justicia a las víctimas, puesto que las mantendríamos en la in-significancia) y un fraude político, ya que plantearíamos un nuevo estatuto que, en lugar de tener en cuenta al país real, se referiría a otro falsamente inocente. Sorprende por eso que en el citado documento Paz y Convivencia brillen por su ausencia los contenidos políticos del Gobierno nacionalista vasco, como si “paz y convivencia” fuera un asunto social, apolítico o impolítico, y la política se reservara al Plan Ibarretxe. El discurso de la víctima cuestiona el de la homogeneidad nacionalista. No puede separarse el tratamiento de las injusticias a las víctimas de la redacción de un nuevo estatuto de autonomía, y esto no porque, como se ha dicho, los portavoces de las víctimas tengan derecho a dictar la política, sino porque la realidad objetiva del País Vasco está marcada por la existencia de víctimas. La injusticia de las víctimas no es un asunto privado, sino político; no afecta sólo a los buenos sentimientos, sino a la constitución política de la realidad.

Ahora bien, hacer justicia a las víctimas significa, como ya se ha dicho, en primer lugar, reparación del daño personal en la medida de lo posible. Ese daño es en el fondo irreparable. En lo que, sin embargo, sea reparable, debe ser hecho; en segundo lugar, reparar el daño político, que es doble. Por un lado, el daño que supone la negación de la ciudadanía: el guardia civil, el concejal del PP o el senador del PSOE no sirven para la comunidad política del “pueblo vasco” con la que sueñan los que matan, por eso se les puede quitar de en medio. Aquí se impone el reconocimiento social de la ciudadanía, es decir, el reconocimiento por parte de la ciudadanía de que los asesinados o amenazados son parte de ella y que sin ella nadie es ciudadano. Este reconocimiento debe ser público y no privado, y no sólo institucional, sino también social. Por otro, la escisión social que causa el crimen. La sutura de las fracturas es la reconciliación. Esa sutura pasa por recuperar para la comunidad a la víctima y al verdugo⁵⁷.

⁵⁶ Dice Arregi: “si la definición institucional de Euskadi, de la sociedad vasca, no encarna esta significación política de las víctimas, esta verdad de las víctimas primarias, su memoria sería algo sin consecuencias, no tendría efectos liberadores ni humanizadores, no aportaría nada a la historia de la democracia, a la conquista siempre pequeña e interminable de la libertad posible en cada momento histórico”, Arregi (2004:36).

⁵⁷ Este planteamiento difiere a primera vista del que alguien tan autorizado teórica y prácticamente como Juan Ramón Recarte hace en su artículo Víctimas, criminales, ciudadanos, en el diario *El País*, del día 21 de junio del 2006. Entiende Recarte que el criminal deja de serlo en el momento en que abandona las armas. En ese momento pasa a ser un ciudadano con los problemas que pueda tener con la justicia por hechos anteriores. El hecho de abandonar las armas y recurrir a los medios pacíficos para defender sus ideas le devuelve a la

Los términos reparación, reconocimiento y reconciliación hacen referencia a políticas con distintos ritmos. Hay medidas reparadoras que pueden exigirse aquí y ahora; y hay planteamientos de reconciliación que exigen su tiempo y que en este momento sólo pueden ser objeto de debate. Lo que se quiere decir es que un planteamiento político que quiera ser una respuesta a la injusticia que se da en la realidad vasca, como efecto del terror, no es totalmente institucionalizable si por ello entendemos una traducción en leyes o en artículos precisos del futuro estatuto vasco. Se pueden y se deben institucionalizar, por ejemplo, leyes que reparen lo reparable o que reconozcan la ciudadanía de quienes eran tachados por ETA. Más allá de ello hay todo un campo que de momento sólo puede ser objeto de cultivo moral o de educación ciudadana: la cultura de la irreparabilidad del crimen (que sustituya a la retórica de la violencia redentora), el reconocimiento social de la ciudadanía del otro hasta ahora maldito, la conciencia de que la sociedad necesita recuperar a la víctima y al verdugo, etc. Todo esto no va por supuesto contra un Estado de Derecho, pero lo desborda y, sin embargo, es fundamental para la vida de una comunidad política. El principio motor de la actividad política institucional no puede estar marcado por planteamientos que han medrado al amparo de las armas, sino por el afán de dar una respuesta justa a las injusticias que han ido incrustándose en esa sociedad bajo el terror.

Sugerencias operativas

- Promover en el ámbito estatal como autonómico estudios teóricos sobre: a) la relación entre visibilidad de las víctimas y doctrina de los derechos humanos; y b) si afecta y cómo a la identidad de un colectivo la experiencia de una violencia terrorista tan incrustada en la sociedad como la que ha tenido lugar en el País Vasco.
- La respuesta a la reparación personal del daño, en lo que éste tiene de reparable, se concreta en las decisiones legales de ayuda a las víctimas. La nueva Ley de Víctimas del Terrorismo, que prepara el Gobierno de la nación, y la Ley de Solidaridad, anunciada por el Gobierno vasco, son conscientes de la complejidad del daño que se hace a las víctimas y cabe esperar que den una respuesta adecuada a sus dimensiones materiales, asistenciales, profesionales, psicológicas, morales y políticas.

condición de ciudadano. Para Hegel –y en eso creo que tiene razón– ese sería un planteamiento jurista que no tiene en cuenta lo que el crimen anterior tiene de ruptura de la convivencia. Esa dimensión política del crimen –que yo resumo como negación del ser ciudadano de la víctima y fractura social– supone de hecho una injusticia hecha a la víctima, aunque no esté en el Código Penal. La consecuencia que de ahí se sigue es que el proceso de paz está vinculado a hacer justicia a las víctimas, es decir, a lo que yo llamo reconocimiento y reconciliación. Si resulta intolerable, como dice Recalde, que ETA alcance por el hecho de que ya no mata cualquier objetivo político no es porque esos objetivos no sean alcanzables políticamente, sino porque eso supondría afirmar y perpetuar las injusticias a las víctimas. La defensa democrática de sus reivindicaciones pasa por saldar esa doble deuda política que yo cifro en los términos de reparación y reconciliación. Esto no tiene que ver con el hecho de que las víctimas decidan cómo ha de ser la salida política, aspecto que critica con razón el autor. Eso lo deciden los ciudadanos a través de sus representantes políticos. Pero si queremos que el proceso de paz sea justo y destierre la violencia de la política, tiene que tener en cuenta la situación injusta en que se encuentra, gracias al terror, la víctima y la sociedad.

- En relación con el reconocimiento, son de capital importancia las iniciativas del barrio o del municipio que de una manera formal y no formal expresen el convencimiento de que son parte fundamental de la sociedad. Convendría desarrollar una política de “lugares de la memoria” a distintas escalas, pero empezando por el lugar físico donde tuvo lugar el atentado. No debería faltar en esos lugares un símbolo que recuerde lo ocurrido. También que los ayuntamientos visualizaran mediante gestos públicos el reconocimiento social de quienes se han sentido abandonados. Nada exterior debe expresar el abandono en el que han vivido hasta ahora, y por eso habría que borrar las pintadas lesivas (y castigar fuertemente su reproducción) y revisar decisiones sobre nombres de calles o plazas ofensivos.

La preocupación por el reconocimiento no debería estar ausente del nuevo estatuto de autonomía. Como en estos años no han faltado propuestas discriminatorias entre vascos de primera y de segunda, habría que reflexionar sobre lo que tiene el crimen político como negación de la ciudadanía. Cuando hablamos del abandono en que han estado las víctimas, habría que dar a ese abandono una significación política y no sólo psicológica. Ese abandono ha sido de alguna manera la forma con que una parte de la sociedad vasca expresaba la negación de la ciudadanía de las víctimas.

- La reconciliación es el final de un largo camino. Habría que evitar las prisas. Mejor reconocer el problema, las fracturas, que cubrirlas con discursos engañosos. Sería conveniente favorecer el estudio académico del fenómeno de la violencia, así como estudios sociológicos sobre las secuelas psicológicas y profesionales de quienes han estado sometidos a ella.

Si malo es hinchar el globo de la pacificación, bueno es, por el contrario, favorecer cada paso que vaya en esa dirección: que la gente hable, cosa que no suele hacer; que luego dialogue. Y donde excepcionalmente ese diálogo se traduzca en acercamiento, que se dé a conocer. La creación de comisiones locales de convivencia podrían gestionar esos locales y experiencias de encuentros. Los municipios, asociaciones de todo tipo, iglesias, etc., deben implicarse en este proceso poniendo sus medios a disposición.

3.2 Las lecciones de las comisiones de la verdad y de la reconciliación

Estas comisiones están muy condicionadas a un lugar y a un tiempo específicos, de ahí que haya que ser cautos con cualquier traducción que se haga de ellas. Y no hay que perder de vista en ningún caso que son figuras propias de transiciones de la dictadura (o del *apartheid*) a la democracia. Estas comisiones podrían dar mucho juego si lo que estuviera sobre la mesa fuera juzgar la transición política española. Pero no es ese el tema que nos ocupa, sino más bien el marco que se abre en el País Vasco con la posible desaparición de ETA. Lo común, pese a las reservas apuntadas, es la fractura social que deja

tras de sí la violencia política, fractura que sobrevive a la declaración del alto el fuego y de la que hay que ocuparse incluso en el supuesto de que ETA volviera a las andadas.

- La primera lección es que no hay que confundir reconciliación nacional con reconciliación de y en la sociedad. Las élites políticas o los poderes fácticos pueden forzar “reconciliaciones” que acaban siendo papel mojado si no están sustentadas por una reconciliación social. Estas comisiones se precipitaron con propuestas de reconciliación, basadas en un pasar página, una vez que se había conseguido una cierta verdad de lo ocurrido, que al cabo de los años han sido revisadas por mor de la memoria. Esto debería servir de lección para posibles negociadores del Gobierno: hay límites que los negociadores no pueden saltarse y exigencias derivadas de la lógica de las víctimas que no pueden ignorar.
- Sobre el tratamiento por esas comisiones de lo que ocurrió, hay que tener en cuenta una diferencia notable entre esos países y el País Vasco. La Comisión sudafricana apostó claramente por el principio “amnistía por verdad”: una confesión completa y verdadera de lo que uno pudiera haber hecho dejaba expedito el camino para la amnistía. Esa decisión fue tomada por dos razones: porque sin la confesión de los culpables no había manera de saber la suerte de muchos desaparecidos o asesinados (dónde estaban enterrados y cómo habían muerto, por ejemplo) y también porque esa ecuación encajaba plenamente en la cultura *ubuntu*, más atenta a la recomposición de la comunidad dividida por la violencia que al castigo al culpable.

La situación en el País Vasco es, a este respecto, harto diferente en un punto: aquí se conoce casi todo lo relativo a la autoría de los crímenes etarras. Sobre ese particular poco iba a añadir una posible comisión. Pero hay un aspecto sobre el que sí podría ser importante: aunque la posible confesión del etarra no aportara novedades al esclarecimiento de los hechos, podría ser un elemento fundamental para el reconocimiento político de las víctimas y para la sutura social. Sin ese reconocimiento es difícil hacer justicia. Si de ese reconocimiento derivaran consecuencias favorables para la situación del preso (que sería lógico), no habría que hablar de impunidad, porque el susodicho reconocimiento sería un momento de justicia. Para una justicia reconstructiva –que, como se ha dicho, pone el acento en la reparación del daño y no en el castigo al culpable o en la restauración de la autoridad de la ley–, el beneficio que con ese reconocimiento obtiene la víctima es una forma de reparación y, por tanto, de justicia. La generosidad con los presos debería estar en relación proporcional con la satisfacción que den los presos a sus víctimas.

- Reconciliación y perdón. El objetivo de la justicia de las víctimas y de cualquier política de paz es lograr la reconciliación. Y ha quedado dicho que de nada vale una reconciliación por arriba si no va acompañada de otra por la base social. Y lo que no es de recibo en ningún caso es una reconciliación basada en el sobreentendido de que “todos somos culpables” o “todo el mundo tiene algo de qué arrepentirse”, de suerte

que se difumine la distinción radical entre víctimas y victimarios, entre culpables e inocentes.

Cabe pensar la reconciliación positivamente como una sutura de la fractura social de la manera siguiente: recuperando para la sociedad a los asesinos y a las víctimas. La de las últimas se lleva a cabo a través de un reconocimiento social en el barrio, en el municipio, por las autoridades políticas. Quienes una vez fueron declarados desechos, seres inservibles o innecesarios para la construcción de la patria vasca, deben ahora sentir que son imprescindibles. La recuperación del criminal es más compleja. Quien mata, dice Hegel, se convierte en un delincuente, es decir, en alguien que se exilia de la sociedad en la que vive. Su destino queda unido al de la víctima que él ha separado definitivamente de la sociedad. El asesino, al matar, se impone a la víctima asesinada como un destino fatal. Pero esa imposición no es un triunfo, pues en ese preciso momento él queda a merced de su víctima. Si quiere dejar de ser un proscrito y volver a formar parte de la sociedad, tiene que anhelar la vida que ha destruido y, por tanto, lamentar el daño que ha causado⁵⁸.

La única manera de romper esa cadena que convierte la existencia del criminal en un destino fatal es el perdón. El perdón es una categoría religiosa que admite, como tantas otras, una versión política. Eso significa que el perdón político no necesita reconocer algo así como un pecado frente a Dios; basta con que el autor lamente el daño causado al otro. Ese lamento o, dicho en positivo, esa voluntad de desterrar la violencia de la política es precisamente lo que da categoría política al perdón, lo que explica que el perdón sea un nuevo comienzo. Sólo puede haber perdón, en efecto, cuando el culpable renuncia a la violencia en política –renuncia que se expresa bajo la forma de lamentar lo que hizo–. El perdón consiguientemente no “pasa página”, sino que plantea el canje de la culpabilidad por responsabilidad. Este canje no tiene nada que ver con la transacción entre arrepentimiento e inocencia que denuncia Sánchez Ferlosio cuando critica el concepto de perdón. No puede aceptar, y con razón, que baste arrepentirse para recuperar el estado de inocencia anterior al crimen. Aquí el canje es entre culpabilidad y responsabilidad: el perdón libera de la culpa y pone sobre los hombros del perdonado el peso de la responsabilidad. La víctima acepta romper la distancia infinita que le separa del criminal, pero al precio de que éste renuncie a la lógica de la violencia y que milite, por tanto, en la causa de la paz y de la justicia. Ese es el trueque de la culpabilidad por la responsabilidad.

Los representantes del mundo de la cultura deberían implicarse en este proceso profundizando en la idea del perdón político. La sociedad debe facilitar lugares de reflexión y saber poner de relieve los casos, sin duda excepcionales, en los que el asesino lamenta su acción y busca el acercamiento a la víctima, que se aviene a ello.

⁵⁸ Reyes Mate (1991:62 y ss.).

Sugerencias operativas

- Habría que pensar en una Comisión que arrojara luz sobre los sombras de todo este proceso: sobre la vida interna de ETA, el trato a los militantes, a los desertores o ex militantes, a los presos; sobre sus presiones y relaciones con las fuerzas políticas; sobre el funcionamiento de la kale borroka y el sistema de captación de jóvenes; sobre las extorsiones a empresarios o famosos. Saber también la razón de tantos silencios, inhibiciones o complicidades de partidos o instituciones públicas respecto a actuaciones de la banda terrorista. Los miembros de esa Comisión deberían ser de reconocido prestigio y deberían en conjunto tener la confianza del conjunto de la sociedad vasca. Podrían ser elegidos por el Parlamento vasco. Su período de investigación podría circunscribirse al período que va desde la amnistía de 1977 hasta hoy.
- Organizar una exposición permanente de lo que significa una sociedad bajo el chantaje del terror: historia de ETA, métodos e instrumentos de “trabajo”, acciones terroristas, consecuencias en sus víctimas, etc. Se podría pensar en un museo que recogiera ese momento de la vida del País Vasco y que fuera un lugar de estudio sobre la violencia en política.
- Promover estudios sobre el paso de la culpabilidad a la responsabilidad que inaugura el perdón.

3.3 La pluralidad de sufrimiento

No podemos negar que en la sociedad vasca hay distintos tipos de sufrimientos. Cuando prisioneros etarras celebran con champán un crimen de la organización, lo hacen desde la condición de privados de la libertad. Son sufrimientos distintos y con frecuencia enfrentados: lo que es razón de alegría para unos es de enorme tristeza para otros. El ejemplo mencionado indica que hay que tener mucho cuidado con la variedad de sufrimientos. No son homologables ni cabe juntarlos en un todo. Frases como “estamos contra todos los sufrimientos” o, peor aún, manifestamos “la solidaridad con todas las víctimas del terrorismo” son cuestionables, porque ni todo el que sufre es víctima ni todos los sufrimientos son del mismo orden. Si hablamos del sufrimiento plural, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que son diferentes y, en segundo, que ninguno puede dejarnos indiferente, al contrario.

Para empezar, no todo el que sufre es víctima. La víctima es inocente y no está necesariamente adscrita a un campo ideológico o político: los judíos fueron víctimas de los alemanes y hubo alemanes que fueron víctimas de los aliados; en el País Vasco hay seres inocentes asesinados y torturados, es decir, hay víctimas causadas casi siempre por ETA y en algunos casos también por los aparatos del Estado o por sus aledaños. El terrorista que muere al estallar una bomba que prepara contra alguien no es víctima, sin embargo, aunque su muerte sea dolorosa para él y para los suyos.

Víctima es un concepto elástico en el que caben grados, por eso algunos hablan de víctimas primarias y secundarias. Primo Levi, un superviviente de Auschwitz, distingue entre los supervivientes y los que no volvieron del horror. Los primeros eran unos afortunados, unos “salvados” porque se les ahorró lo peor. Todos son víctimas, pero lo propio de las víctimas supervivientes es poner voz a los que no tienen voz, una voz que no puede, en ningún caso, sustituir a los “hundidos”. Al contrario, la palabra de la víctima que puede hablar debe estar al servicio del silencio de quien no puede hablar. No hay que guardar silencio, pero hay que guardar al silencio. Por extensión son víctimas los familiares, pero no conviene perder de vista que su palabra no puede suplantar la significación objetiva de la víctima. Habría que añadir en este capítulo que la situación de todos aquellos que viven amenazados y extorsionados⁵⁹ es un tipo de sufrimiento.

Otro tipo de sufrimiento es el de los presos y familiares. Pasar diez o veinte años en la cárcel, tener al hijo o al padre o al hermano en una prisión, lejos, con visitas espaciadas y costosas, causa sin duda alguna sufrimiento. Tratar de reducirlo al mínimo, utilizando los mecanismos legales y la generosidad del sistema, es obligado, sobre todo cuando la organización abandona las armas.

Habría un tercer capítulo de contornos mucho más imprecisos: el de la tortura causada por “las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado”. La tortura es una práctica expresamente condenada por la Constitución Española, en su artículo 15, y por los convenios internacionales suscritos por España. Pero, según algunos informes, como el de Gil Robles, Comisario para los Derechos Humanos del Consejo de Europa (marzo del 2005), ha habido torturas. La tortura puede hacerse a seres inocentes o a militantes etarras. En ambos casos la tortura es injustificable, es decir, supone una injusticia aunque en el primer caso la injusticia se haga a un inocente (habría que hablar de víctima) y, en el segundo, no, porque aunque se le hace una injusticia que debe ser reparada, difícilmente se puede decir que es inocente.

El término “sufrimiento plural” no puede traducirse, por tanto, en “todos los sufrimientos son iguales”. Son sufrimientos cualitativamente distintos, aunque todos nacen del terror, de ahí la centralidad del sufrimiento de la víctima, que es el producto lógico del terrorismo.

Sugerencias operativas

- Desterrar del lenguaje toda equiparación de sufrimientos y ser cuidadosos con expresiones como “todas las víctimas del terrorismo”, “condenamos la violencia venga de donde venga”, etc., porque con frecuencia son formas de nivelar el sufrimiento y las responsabilidades.

⁵⁹ Estas reflexiones coinciden en el fondo con la clasificación, que no jerarquización, de las víctimas que establece José Ramón Recarte en su excelente ensayo *Víctimas, criminales y ciudadanos*, en *El País*, del 21 de junio del 2006.

- Que la voz, opiniones políticas, etc., de los familiares de las víctimas no suplanten al significado de las víctimas. No hay que confundir la opinión política de un familiar de la víctima con la significación objetiva de la misma. Las asociaciones de víctimas harían bien en conocer las reflexiones que se han producido a propósito de Auschwitz sobre los temas siguientes: a) la distinción entre “hundidos” (supervivientes) y “salvados” (los que no volvieron)⁶⁰ plantea la existencia de distintos niveles de víctimas y su relación; b) también es útil ese conocimiento para entender cómo hay que entender el testimonio de la víctima y cuál es el alcance de su mirada, es decir, en qué es competente y en qué no; c) la distinción entre víctima y victimismo; entre testimonio y manipulación política.
- Evaluación por una comisión con credibilidad de los informes internacionales sobre torturas en España que permita conocer con precisión lo que haya de verdad en ellos.
- Medidas que permitan la reinserción de los presos, que reduzcan su sufrimiento y el de los familiares.

3.4 La excepcionalidad vasca⁶¹

Lo que se quiere decir con la expresión “excepcionalidad vasca” es que, independientemente de lo que exija una rigurosa lógica sobre estrategia política para estos casos, hay un punto de sensibilidad que nos obliga a exagerar para ser justos. Me refiero a lo siguiente: el abandono de las víctimas del terrorismo ha sido tal en el País Vasco que por un tiempo todo debe supeditarse a la justicia de las víctimas.

Decía en el párrafo anterior que no se puede confundir el tiro en la nuca a un político socialista o popular con la muerte de un etarra al preparar un explosivo. Y, sin embargo, la sociedad vasca ha celebrado y honrado al segundo y silenciado o vilipendiado al primero. Los que mataban en nombre del “pueblo vasco” han tenido el reconocimiento de ese pueblo, mientras que quien padecía un vil asesinato tenía que privatizar su dolor.

A este desprecio social de las víctimas hay que sumar el desprecio político por parte de los partidos nacionalistas, que aunque condenaran los atentados entendían que no tenían significación política en el sentido de que no podían ni debían afectar a los proyectos soberanistas, que eran objetivos coincidentes con los de los etarras. No querían entender que el terror no sólo mata, sino que lo hace con una intencionalidad política. El terrorismo persigue la muerte física y también la muerte hermenéutica del otro. Por eso la respuesta moral al terror no consiste sólo en condenar la muerte física, sino también la hermenéutica, es decir,

⁶⁰ Particularmente, Levi, P. (2002:16 y ss.).

⁶¹ Tomo la idea de Galo Bilbao Alberdi expuesta durante un encuentro en Vitoria en mayo de 2006.

hay que denunciar el silenciamiento político del adversario que persigue el terrorista con la finalidad de que sólo se oiga su propia voz. Por eso resulta moralmente incomprensible que un demócrata se aproveche de la perversa cosecha del violento. Arzallus, sin embargo, no le hacía ascos: “unos han de menear el árbol para que otros recojan los frutos”. De esa estrategia, practicada durante todo el tiempo del terror, se han aprovechado los nacionalismos democráticos jugando con una distinción que no es de recibo: se condena el atentado, pero se sigue haciendo política, como si el expediente moral quedara resuelto con la invocación del “no matarás”. En esas circunstancias lo moral no afecta sólo a la naturaleza del crimen, sino también al silenciamiento político de los adversarios. El terror es muerte física y silenciamiento político, es decir, el crimen tiene una intencionalidad política. Precisamente por eso el gesto moral no puede constreñirse a la condena del crimen, sino que también tiene que pronunciarse sobre los objetivos políticos. Si inmoral es el crimen, inmoral es también que alguien se aproveche del debilitamiento del rival para sacar adelante unas propuestas políticas que son toleradas por los violentos porque coinciden con las suyas. Ese ventajismo político, que ha tenido lugar, es lo que motiva la conveniencia de abrir un tiempo de excepcionalidad.

Lo que plantea esta excepcionalidad es imponer como objetivo prioritario del momento la justicia de las víctimas y relegar a otro tiempo el debate que tanto interesa al nacionalismo. Esta propuesta contribuiría a saldar la deuda pendiente que tiene la sociedad vasca con las víctimas, deuda que no sólo tiene que ver con el abandono en que han vivido, sino también con su contribución al mantenimiento de la democracia en el País Vasco. ¿Nos hemos parado alguna vez a pensar qué hubiera ocurrido en el País Vasco si los grupos políticos que han sido objeto del acoso etarra hubieran declarado que tiraban la toalla porque no se daban las condiciones mínimas para la defensa de sus ideas? El que pese a todo hayan aceptado democráticamente los sucesivos resultados electorales significa que no han utilizado a las víctimas contra la democracia vasca, sino todo lo contrario: entendían su sacrificio como exigencia de democracia. Al dar valor democrático a votos conseguidos en condiciones de desigualdad política (es decir, antidemocrática), han legitimado la democracia en el País Vasco. Es una deuda que les debemos y que deberían conocer y reconocer las generaciones futuras.

Sugerencias operativas

- Crear foros cualificados donde se debatan los supuestos políticos y morales de lo que podríamos llamar la “excepcionalidad vasca”. Hacer estudios sobre la interiorización del miedo y los efectos concretos de esa situación: efectos políticos que han beneficiado a unos y perjudicado a otros; efectos académicos que han obligado a emigrar a unos determinados profesores y favorecer la llegada de otros; efectos artísticos que han acallado determinado tipo de creaciones y fomentado otras, etc.
- Promover en los centros docentes la educación en la paz, partiendo de la experiencia de violencia vivida. Habría que crear un plan educativo, nacional y autonómico, que

incluyera el estudio de las formas conocidas de intolerancia y xenofobia (el antisemitismo, por ejemplo). La nueva asignatura de Educación para la Ciudadanía podría ser el lugar adecuado y en torno a ella podían aunar esfuerzos la administración central y la autonómica. Habría que revisar igualmente los libros de texto, desterrando aquellos relatos sobre la historia vasca que, amén de fabulados, fomenten indirectamente el racismo. Habría que contar con las propias víctimas para el desarrollo del programa educativo.

- Favorecer el contacto de alumnos con otras comunidades españolas, sobre todo con los lugares que tienen que ver con víctimas de ETA.
- Dar a conocer lo que se ha hecho de positivo en momentos difíciles, a saber, lo que han hecho las asociaciones de víctimas, o grupos como Gesto por la Paz, Basta Ya, etc. En los tiempos sombríos ha habido justos que merecen reconocimiento y asociaciones que no se han resignado a pesar de las dificultades.

Bibliografía

- Améry, J. (2001), Más allá de la culpa y de la expiación, Pre-textos, Valencia.
- Antelme, R (1957), L'espèce humaine, Gallimard, Paris.
- Arregi, J. (2004), Memoria, olvido, institución, en la revista *El valor de la palabra*, nr. 4-2004, 25-38.
- Cheyette, B. (2006), Fanon et Sartre: noirs et juifs y Jean Améry, L'homme enfanté par l'esprit de la violence, en la revista *Temps Modernes*, nr. 635, janvier.
- Ferro, M. (2005), El libro negro del colonialismo, siglos XVI al XXI, La esfera de los libros, Madrid.
- Ferry, J. M. (2001), La ética reconstructiva, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Garapon, A. (2001), La justice reconstructive, en A. Garapon, F. Gros, T. Pech, Et ce sera justice. Punir en démocratie, Editions Odile Jacob, Paris.
- Garro, A. M. (1992), Nine Years of transition to democracy in Argentina: Partial Failure or Qualified Success?, en *Columbia Journal of Transnational Law*, 30.
- Garzón Valdés, E., La memoria de la represión (manuscrito).
- Hegel (2005), Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Tecnos, Madrid.
- Jankélévitch, W. (1967), Le pardon, Aubier, Paris.
- Kymlicka, W. (1992), Contemporary Political Philosophy: an Introduction, Oxford University Press.
- Lefranc, S. (2002), Politiques du pardon, Puf, Paris.
- Levi, P. (1987), Si esto es un hombre, El Aleph, Barcelona.
- Levi, P. (2002), Los hundidos y los salvados, Muchnik Editores, Barcelona.
- Levinas, E. (1998), Algunas reflexiones filosóficas sobre el hitlerismo, en AA VV, Judaísmo y límites de la modernidad, Ríopiedras, Barcelona.
- Loroux, N. (1988), De l'amnistie et de son contraire, Puf, Paris.
- Martini, C. M., y Zagrebelsky, G. (2003), La domanda de giustizia, Einaudi, Torino.
- Mate, R. (1991), La razón de los vencidos, Anthropos, Barcelona.

- Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid.
- Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de W. Benjamin sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid.
- Nietzsche (1989) *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Insel Taschenbuch, Frankfurt.
- Pagge, Th. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona.
- Recarte, J. R. (2006), *Víctimas, criminales y ciudadanos*, en *El País*, de 21 de junio.
- Sánchez Ferlosio, R. (1996), *La señal de Caín*, en la revista *Claves de la razón práctica*, nr 64.
- Spinoza (1986), *Tratado teológico-político*, traducción de A. Domínguez, Alianza Editorial.
- Tugendhat, E. (2002), *Problemas*, Gedisa, Barcelona.
- Tutu, D. (2000) *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris.
- Verges, F. (2006), *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Albin Michel, Paris.
- Wiesel, E. (1961), *Le Jour*, Seuil, Paris.

Documentos de trabajo publicados

- 1/2003. **Servicios de atención a la infancia en España: estimación de la oferta actual y de las necesidades ante el horizonte 2010.** María José González López.
- 2/2003. **La formación profesional en España. Principales problemas y alternativas de progreso.** Francisco de Asís de Blas Aritio y Antonio Rueda Serón.
- 3/2003. **La Responsabilidad Social Corporativa y políticas públicas.** Alberto Lafuente Félez, Víctor Viñuales Edo, Ramón Pueyo Viñuales y Jesús Llaría Aparicio.
- 4/2003. **V Conferencia Ministerial de la OMC y los países en desarrollo.** Gonzalo Fanjul Suárez.
- 5/2003. **Nuevas orientaciones de política científica y tecnológica.** Alberto Lafuente Félez.
- 6/2003. **Repensando los servicios públicos en España.** Alberto Infante Campos.
- 7/2003. **La televisión pública en la era digital.** Alejandro Perales Albert.
- 8/2003. **El Consejo Audiovisual en España.** Ángel García Castillejo.
- 9/2003. **Una propuesta alternativa para la Coordinación del Sistema Nacional de Salud español.** Javier Rey del Castillo.
- 10/2003. **Regulación para la competencia en el sector eléctrico español.** Luis Atienza Serna y Javier de Quinto Romero.
- 11/2003. **El fracaso escolar en España.** Álvaro Marchesi Ullastres.
- 12/2003. **Estructura del sistema de Seguridad Social. Convergencia entre regímenes.** José Luis Tortuero Plaza y José Antonio Panizo Robles.
- 13/2003. **The Spanish Child Gap: Rationales, Diagnoses, and Proposals for Public Intervention.** Fabrizio Bernardi.
- 13*/2003. **El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública.** Fabrizio Bernardi.
- 14/2003. **Nuevas fórmulas de gestión en las organizaciones sanitarias.** José Jesús Martín Martín.
- 15/2003. **Una propuesta de servicios comunitarios de atención a personas mayores.** Sebastián Sarasa Urdiola.
- 16/2003. **El Ministerio Fiscal. Consideraciones para su reforma.** Olga Fuentes Soriano.
- 17/2003. **Propuestas para una regulación del trabajo autónomo.** Jesús Cruz Villalón.
- 18/2003. **El Consejo General del Poder Judicial. Evaluación y propuestas.** Luis López Guerra.
- 19/2003. **Una propuesta de reforma de las prestaciones por desempleo.** Juan López Gandía.
- 20/2003. **La Transparencia Presupuestaria. Problemas y Soluciones.** Maurici Lucena Betriu.
- 21/2003. **Análisis y evaluación del gasto social en España.** Jorge Calero Martínez y Mercè Costa Cuberta.
- 22/2003. **La pérdida de talentos científicos en España.** Vicente E. Larraga Rodríguez de Vera.
- 23/2003. **La industria española y el Protocolo de Kioto.** Antonio J. Fernández Segura.
- 24/2003. **La modernización de los Presupuestos Generales del Estado.** Enrique Martínez Robles, Federico Montero Hita y Juan José Puerta Pascual.
- 25/2003. **Movilidad y transporte. Opciones políticas para la ciudad.** Carme Miralles-Guasch y Àngel Cebollada i Frontera.
- 26/2003. **La salud laboral en España: propuestas para avanzar.** Fernando G. Benavides.
- 27/2003. **El papel del científico en la sociedad moderna.** Pere Puigdomènech Rosell.
- 28/2003. **Tribunal Constitucional y Poder Judicial.** Pablo Pérez Tremps.
- 29/2003. **La Audiencia Nacional: una visión crítica.** José María Asencio Mellado.
- 30/2003. **El control político de las misiones militares en el exterior.** Javier García Fernández.
- 31/2003. **La sanidad en el nuevo modelo de financiación autonómica.** Jesús Ruiz-Huerta Carbonell y Octavio Granado Martínez.

- 32/2003. **De una escuela de mínimos a una de óptimos: la exigencia de esfuerzo igual en la Enseñanza Básica.** Julio Carabaña Morales.
- 33/2003. **La difícil integración de los jóvenes en la edad adulta.** Pau Baizán Muñoz.
- 34/2003. **Políticas de lucha contra la pobreza y la exclusión social en España: una valoración con EspaSim.** Magda Mercader Prats.
- 35/2003. **El sector del automóvil en la España de 2010.** José Antonio Bueno Oliveros.
- 36/2003. **Publicidad e infancia.** Purificación Llaquet, M^a Adela Moyano, María Guerrero, Cecilia de la Cueva, Ignacio de Diego.
- 37/2003. **Mujer y trabajo.** Carmen Sáez Lara.
- 38/2003. **La inmigración extracomunitaria en la agricultura española.** Emma Martín Díaz.
- 39/2003. **Telecomunicaciones I: Situación del Sector y Propuestas para un modelo estable.** José Roberto Ramírez Garrido y Juan Vega Esquerrá.
- 40/2003. **Telecomunicaciones II: Análisis económico del sector.** José Roberto Ramírez Garrido y Álvaro Escribano Sáez.
- 41/2003. **Telecomunicaciones III: Regulación e Impulso desde las Administraciones Públicas.** José Roberto Ramírez Garrido y Juan Vega Esquerrá.
- 42/2004. **La Renta Básica. Para una reforma del sistema fiscal y de protección social.** Luis Sanzo González y Rafael Pinilla Pallejà.
- 43/2004. **Nuevas formas de gestión. Las fundaciones sanitarias en Galicia.** Marciano Sánchez Bayle y Manuel Martín García.
- 44/2004. **Protección social de la dependencia en España.** Gregorio Rodríguez Cabrero.
- 45/2004. **Inmigración y políticas de integración social.** Miguel Pajares Alonso.
- 46/2004. **TV educativo-cultural en España. Bases para un cambio de modelo.** José Manuel Pérez Tornero.
- 47/2004. **Presente y futuro del sistema público de pensiones: Análisis y propuestas.** José Antonio Griñán Martínez.
- 48/2004. **Contratación temporal y costes de despido en España: lecciones para el futuro desde la perspectiva del pasado.** Juan J. Dolado y Juan F. Jimeno.
- 49/2004. **Propuestas de investigación y desarrollo tecnológico en energías renovables.** Emilio Menéndez Pérez.
- 50/2004. **Propuestas de racionalización y financiación del gasto público en medicamentos.** Jaume Puig-Junoy y Josep Llop Talaverón.
- 51/2004. **Los derechos en la globalización y el derecho a la ciudad.** Jordi Borja.
- 52/2004. **Una propuesta para un comité de Bioética de España.** Marco-Antonio Broggi Trias.
- 53/2004. **Eficacia del gasto en algunas políticas activas en el mercado laboral español.** César Alonso-Borrego, Alfonso Arellano, Juan J. Dolado y Juan F. Jimeno.
- 54/2004. **Sistema de defensa de la competencia.** Luis Berenguer Fuster.
- 55/2004. **Regulación y competencia en el sector del gas natural en España. Balance y propuestas de reforma.** Luis Atienza Serna y Javier de Quinto Romero.
- 56/2004. **Propuesta de reforma del sistema de control de concentraciones de empresas.** José M^a Jiménez Laiglesia.
- 57/2004. **Análisis y alternativas para el sector farmacéutico español a partir de la experiencia de los EE UU.** Rosa Rodríguez-Monguió y Enrique C. Seoane Vázquez.
- 58/2004. **El recurso de amparo constitucional: una propuesta de reforma.** Germán Fernández Farreres.
- 59/2004. **Políticas de apoyo a la innovación empresarial.** Xavier Torres.
- 60/2004. **La televisión local entre el limbo regulatorio y la esperanza digital.** Emili Prado.
- 61/2004. **La universidad española: soltando amarras.** Andreu Mas-Colell.
- 62/2005. **Los mecanismos de cohesión territorial en España: un análisis y algunas propuestas.** Ángel de la Fuente.
- 63/2005. **El libro y la industria editorial.** Gloria Gómez-Escalonilla.
- 64/2005. **El gobierno de los grupos de sociedades.** José Miguel Embid Irujo, Vicente Salas Fumás.
- 65(I)/2005. **La gestión de la demanda de electricidad Vol. I.** José Ignacio Pérez Arriaga, Luis Jesús Sánchez de Tembleque, Mercedes Pardo.

- 65(II)/2005. **La gestión de la demanda de electricidad Vol. II (Anexos)**. José Ignacio Pérez Arriaga, Luis Jesús Sánchez de Tembleque, Mercedes Pardo.
- 66/2005. **Responsabilidad patrimonial por daño ambiental: propuestas de reforma legal**. Ángel Manuel Moreno Molina.
- 67/2005. **La regeneración de barrios desfavorecidos**. María Bruquetas Callejo, Fco. Javier Moreno Fuentes, Andrés Walliser Martínez.
- 68/2005. **El aborto en la legislación española: una reforma necesaria**. Patricia Laurenzo Copello.
- 69/2005. **El problema de los incendios forestales en España**. Fernando Estirado Gómez, Pedro Molina Vicente.
- 70/2005. **Estatuto de laicidad y Acuerdos con la Santa Sede: dos cuestiones a debate**. José M.^a Contreras Mazarío, Óscar Celador Angón.
- 71/2005. **Posibilidades de regulación de la eutanasia solicitada**. Carmen Tomás-Valiente Lanuza.
- 72/2005. **Tiempo de trabajo y flexibilidad laboral**. Gregorio Tudela Cambroner, Yolanda Valdeolivas García.
- 73/2005. **Capital social y gobierno democrático**. Francisco Herreros Vázquez.
- 74/2005. **Situación actual y perspectivas de desarrollo del mundo rural en España**. Carlos Tió Saralegui.
- 75/2005. **Reformas para revitalizar el Parlamento español**. Enrique Guerrero Salom.
- 76/2005. **Rivalidad y competencia en los mercados de energía en España**. Miguel A. Lasheras.
- 77/2005. **Los partidos políticos como instrumentos de democracia**. Henar Criado Olmos.
- 78/2005. **Hacia una deslocalización textil responsable**. Isabel Kreisler.
- 79/2005. **Conciliar las responsabilidades familiares y laborales: políticas y prácticas sociales**. Juan Antonio Fernández Cordón y Constanza Tobío Soler.
- 80/2005. **La inmigración en España: características y efectos sobre la situación laboral de los trabajadores nativos**. Raquel Carrasco y Carolina Ortega.
- 81/2005. **Productividad y nuevas formas de organización del trabajo en la sociedad de la información**. Rocío Sánchez Mangas.
- 82/2006. **La propiedad intelectual en el entorno digital**. Celeste Gay Fuentes.
- 83/2006. **Desigualdad tras la educación obligatoria: nuevas evidencias**. Jorge Calero.
- 84/2006. **I+D+i: selección de experiencias con (relativo) éxito**. José Antonio Bueno Oliveros.
- 85/2006. **La incapacidad laboral en su contacto médico: problemas clínicos y de gestión**. Juan Gervas, Ángel Ruiz Téllez y Mercedes Pérez Fernández.
- 86/2006. **La universalización de la atención sanitaria. Sistema Nacional de Salud y Seguridad Social**. Francisco Sevilla.
- 87/2006. **El sistema de servicios sociales español y las necesidades derivadas de la atención a la dependencia**. Pilar Rodríguez Rodríguez.
- 88/2006. **La desalinización de agua de mar mediante el empleo de energías renovables**. Carlos de la Cruz.
- 89/2006. **Bases constitucionales de una posible política sanitaria en el Estado autonómico**. Juan José Solozábal Echavarría.
- 90/2006. **Desigualdades territoriales en el Sistema Nacional de Salud (SNS) de España**. Beatriz González López-Valcárcel y Patricia Barber Pérez.
- 91/2006. **Agencia de Evaluación: innovación social basada en la evidencia**. Rafael Pinilla Pallejà.
- 92/2006. **La Situación de la industria cinematográfica española**. José María Álvarez Monzoncillo y Javier López Villanueva.
- 93/2006. **Intervención médica y buena muerte**. Marc-Antoni Broggi Trias, Clara Llubia Maristany y Jordi Trelis Navarro.
- 94/2006. **Las prestaciones sociales y la renta familiar**. María Teresa Quílez Félez y José Luis Achurra Aparicio.
- 95/2006. **Plan integral de apoyo a la música y a la industria discográfica**. Juan C. Calvi.