

Monseñor de Euskadi

La complicidad involuntaria

Nadie negará que el de la violencia terrorista es desde hace tiempo el primer y más desgarrador problema en el País Vasco. Y uno cree llegado el momento de que, contra el complaciente planteamiento habitual, el que tiende a exculparnos de esa violencia que la inmensa mayoría repudiamos, adoptemos para hacerle frente otro punto de partida, a un tiempo moral y político. Será el arranque más verdadero e inmediato, el que más nos concierne, a saber: junto a ser sus sujetos pacientes, ¿qué otra parte nos toca en la producción de esa violencia?, ¿cómo y cuánto contribuimos a que perviva? La cuestión que hay que responder es la de qué actos o dejaciones, intervenciones o sumisiones, palabras o silencios de los pacíficos consienten o alientan, justifican o preparan las actitudes y hechos criminales. Nos urge, en suma, sacar a la luz nuestra real complicidad y colaboración objetiva -todo lo inconsciente que se quiera, pero no tan difusa, lejana o inocente como nos gustaría- con la barbarie etarra.

Lo que vengo a proponer es un nuevo esfuerzo de *autoconciencia de nuestra propia responsabilidad personal y ciudadana en esta violencia*. No sea que cometamos la notable incoherencia de repeler las conclusiones sin dejar de comulgar con algunas de sus necesarias premisas y que estemos dispuestos a convivir con las consecuencias trágicas antes que revisar algunos de sus presupuestos que a lo peor compartimos. Al fin y al cabo, ya se ha escrito que la meta del terrorismo no es “ocupar el terreno, sino la mente”¹, pero también que “quien no es capaz de resistir, siquiera moralmente, el acoso de los violentos, tiende a asociarse a ellos”².

Se diría que esto vale hoy en el País Vasco para todos, ya sean políticos o ciudadanos de a pie, igual da no creyentes o cristianos y, entre éstos, lo mismo para los fieles comunes que para sus pastores. En la medida que fuere, todos estamos asaltados por

¹ F. Wördemann, cit. en A. Cortina, “Ética y violencia política”. *Sistema*, 132-133 (Junio 1996), p. 67.

² P. Unzueta, “Triunfo y derrota de ETA”. En *Auto de terminación*. EL PAIS-Aguilar. Madrid 1994, p. 241.

parecidas perplejidades y nadie puede considerarse libre de incurrir en las penosas confusiones o cobardías que conforman el opresivo clima reinante. Pero en una sociedad como la vasca, todavía de honda tradición cristiana, habría que sopesar el modo como ciertos valores emanados de esa fe y el particular credo político nacionalista se dan cita, en mi opinión, a la hora de falsear la percepción de la realidad y emitir sobre ella juicios nefastos. Si escojo como punto de mira de esta sumaria reflexión a monseñor Setién, obispo de San Sebastián, se debe tanto a la responsabilidad pastoral que en ello le compete como a su manifiesta condición de *exponente* de ese caldo de cultivo que pretendo examinar. ¿Hará falta añadir que lo hago con el mayor respeto a su persona y el sincero reconocimiento de la valía intelectual de quien un día lejano fue mi profesor?³.

Un Pueblo místico en lugar de una sociedad real

Admitamos enseguida con Setién la presencia de unos valores éticos a la base de la política (1032 a), unos valores que servirán de última referencia para establecer el ineludible dictamen moral acerca de toda acción política. Constatemos asimismo, no faltaba más, la distancia entre paz y orden público y la cercanía entre paz y justicia (*passim* : 1068, 1079-80, III4). La discrepancia debe surgir cuando, con mayor frecuencia todavía que las tesis anteriores, se enuncia un juicio de hecho: existe un pueblo vasco (998 a, 1065 a, 1096 b) y se postula a renglón seguido un juicio de valor: el problema vasco nace del no reconocimiento pleno de los derechos de tal pueblo (1080 b-1082 b, 1097). Porque ambos pronunciamientos reproducen a diario el desastre.

Dice monseñor que "el pueblo vasco tiene una identidad que es necesario defender y reconocer y, de que esto es así, habrá que sacar unas consecuencias" (1096 b). Pero, a fin de no sacar consecuencias erróneas (y trágicas), ¿no habría que examinar antes unas premisas tan endeables?. Digamos entonces que, mientras el *pueblo vasco* lleva esa existencia vagarosa propia de una noción romántica, la que vive y sufre cada día es la mucho más

³ De él acaba de aparecer una primera recopilación de sus escritos: J.M. Setién, *Obras Completas . I. Dios: política-paz* . Publicaciones Idatz. San Sebastián 1998. A la espera de un trabajo crítico más detallado, en lo que sigue me referiré al contenido de este volumen, y en particular a su parte quinta, "Entrevistas" (pp. 973-III9). Las citas textuales indican entre paréntesis las páginas a las que corresponden: las letras a y b remiten respectivamente a la columna izquierda y derecha de cada página.

palpable *sociedad vasca* . Que aquel pueblo invisible podrá ser un hecho étnico, pero que sólo esa sociedad está dotada de una verdadera realidad política. Que si ese pueblo vasco posee una identidad más o menos definida, gracias a ser imaginaria, la sociedad vasca real carece de contornos tan precisos justamente porque agrupa identidades, proyectos ideales y formas de vida bien diversos. Y, sobre todo, que lo primero que cuenta -por encima, desde luego, de su sociedad- son los individuos que la pueblan; unas personas, en su mayoría, cuyos derechos hoy mismo no se reconocen ni defienden precisamente por parte de quienes proclaman defender y reconocer los de aquel pueblo.

Pues es el caso que, en cuanto se afirma la existencia de entidades colectivas tales como los “pueblos”, se les atribuyen al instante derechos colectivos (1016 b, 1026 a, 1114 b). Para nuestro prelado hay derechos que se desprenden de “esa dimensión que es la identidad de ese pueblo. Creo que los pueblos tienen también derecho a defender su legítima identidad (...). Si en la carta de los derechos humanos aparecen también unos derechos de las personas en relación con los pueblos, entiendo que son derechos colectivos de las personas en relación con los demás (...), son unos derechos distintos del derecho de cada persona. Son derechos de la colectividad en cuanto repercuten en las personas”⁴. Ahora bien, como saben los filósofos del Derecho, sería más justo sostener lo contrario: que son derechos de las personas que -al igual que todos los demás, si bien de modo políticamente más particular- repercuten en la colectividad.

Y es que no hay sujetos propiamente dichos sino individuales. Los demás serán tan sólo sujetos gramaticales o simbólicos, fruto de la economía del lenguaje o de la necesidad clasificatoria. Los sujetos colectivos representan abstracciones sustantivadas, verdaderos fetiches, cuyos presuntos derechos provienen sencillamente del despojo de sus derechos a los individuos reales. Ese pretendido sujeto político, el *Pueblo* (como metáfora del conjunto de individuos que lo componen), es una categoría no sólo enfática, sino desde luego no democrática. De suerte que los derechos del “pueblo vasco” sólo pueden ser entendidos o bien como derechos de una parte de la sociedad vasca -la de convicciones

⁴ Véase “Savater y Setién. Un diálogo sobre la Etica”. *Talaia* 1 (1997), pp. 44-45.

nacionalistas- sobre el todo o bien como los derechos de una construcción suprapersonal frente a los vascos.

En cuanto se olvida esto, en efecto, el problema brota por sí solo. "Existe un problema vasco y mientras no haya, digamos, una percepción por parte de este pueblo de que las aspiraciones que tiene se ven realizadas, desde esta perspectiva de reconocimiento pleno de sus derechos, el problema seguirá vivo" (1097 b). Pero a la mayoría de los vascos nos asaltan además otros muchos problemas políticos ajenos al "problema vasco", unos problemas que no deben ser postergados a él, ni subsumidos en él ni filtrados forzosamente por él. Y tal problema, por cierto, no estriba en la presencia de "posicionamientos que no coinciden en la interpretación de la historia" (III6 a), como si fuera una visión del pasado la que nos dividiera, sino en la conducta totalitaria de una facción que día tras día desoye la razón política común (o sea, democrática) y no respeta la clamorosa voluntad de sus conciudadanos. Ni mucho menos consiste en que hay un pueblo que reclama unánime sus plenos derechos frente a un Estado. Consiste más bien en que esta sociedad no se doblega ante las pretensiones de ese pueblo parcial ni se deja amoldar al lecho de Procusto en el que la fuerzan a tenderse sus creyentes. Pues de una creencia político-religiosa, sin duda, se trata: "En última instancia, el éxito del nacionalismo en la modernidad debe atribuirse en gran parte al carácter sagrado que la nación ha heredado de la religión. La nación es fundamentalmente el dios secularizado de nuestro tiempo"⁵.

De aquí a explicar, y *objetivamente* (por duro que sea reconocerlo) a justificar, el terror no hay más que un solo paso: pues es aquella percepción de aspiraciones insatisfechas, se añade, la que "está en la base de la violencia" (ibidem)... Al fin y al cabo, formamos parte de un pueblo, sujeto de derechos, al que muchos ciudadanos y un Estado le niegan esa naturaleza y aquel ejercicio. ¿No será entonces la violencia, no ya sólo una consecuencia lógica de esa intolerable negación, sino -como ocurre con otros derechos humanos reprimidos- hasta un deber moral y político nacido de aquel indisputable derecho? ¿Y cómo no ha de creerse el violento autorizado a actuar, si no por delegación de

⁵ J.R. Llobera, *El dios de la modernidad*. Anagrama. Barcelona 1996, p. 290.

todos los vascos, al menos por implícito encargo de cuantos postulan exigencias similares y desde tan cercanos presupuestos?

Monseñor Setién, claro está, no se hace responsable de esa hipotética deducción ajena: él condena una y otra vez la violencia de ETA. Bien es verdad que en 1979 respondía: “Herri Batasuna surge de la persuasión de que los logros políticos en Euskadi sólo pueden alcanzarse desde posiciones de fuerza, llámense o no violentas. Ello encierra una dosis estimable de verdad” (979 b); y que en 1986 afirmaba que la violencia “seguirá siendo un mal”, pero que “pudiera ser necesaria” (1005 b); y que en 1994 admitía no saber contestar a la pregunta sobre los límites de la respuesta violenta ante situaciones de injusticia (1087)... Pero su más repetido recurso es el cansino subterfugio de distinguir entre medios y fines para, condenando los medios coactivos, venir a legitimar sus fines. Si repudia como mesianismo político al terrorismo de ETA es porque trata de “realizar *eso que el pueblo puede querer* [sub. mío, A. A.], pero en contra de los caminos que el pueblo se da a sí mismo para conseguirlo” (1088 b). Es decir, porque “una cosa es *lo que* pretende ETA y otra cosa distinta *cómo* lo pretende ETA” (1097 b).

Mire, monseñor, que ya es hora de desterrar uno de los tópicos que más arrasa la conciencia moral y política de la gente del país. Los fines de ETA son tan reprobables como sus medios. En realidad, estos medios son ilegítimos precisamente porque aquellos fines -en suma, la prevalencia de un pueblo sobre su sociedad- son también ilegítimos. No es que tal medio venga a pervertir el fin, sino que es más bien señal de la perversión misma de ese objetivo, el signo de un fin indebido. La democracia no rechaza sólo el empleo de la violencia en los conflictos civiles. Le repugna no menos un conflicto civil que se alimenta hoy de la infundada creencia en un pueblo natural y de la prepotente voluntad minoritaria de imponer por el miedo a toda una sociedad su presunto destino. Llegado el caso, la razón práctica acepta el recurso a la violencia como el último instrumento para alcanzar una meta justa. Entre nosotros, empero, la violencia es el primer y único recurso para lograr un objetivo que, por ser injusto (es decir, aquí, irracional y excluyente de la mayoría), no puede alcanzarse de otra manera.

Una paz injusta

A monseñor Setién le obsesiona tanto la paz, que parece decidido a lograrla a cualquier precio: “lo fundamental es la paz, con Estatuto *o con lo que sea [sub. mio]*” (1098 a). Y así se alcanzará, primero, al precio del más total relativismo acerca del contenido mismo de esa paz. Aquí no hay buenos y malos, nos advierte, no es que unos busquen la paz en tanto que otros la entorpecen. “El problema es distinto: ellos quieren *su paz*, los otros quieren la suya y cada uno establece los modelos que desea y elige los medios para lograrlo” (1051-52). No hay lugar a fijar pauta objetiva alguna para determinar la bondad de aquellos modelos y el acierto de tales medios allí donde todo se mide en términos de convicciones subjetivas. Lo que es más, debe quedar claro que las más nobles virtudes personales pueden florecer en medio de la vileza. “La acción terrorista sigue siendo reprobable”, sí, “pero tampoco se puede ignorar que quien es capaz de dar su vida por un ideal, aunque sea un ideal equivocado, tiene una gran dosis de generosidad” (998 b). He ahí, pues, reivindicada la figura del asesino altruista. He ahí, de nuevo, el arraigado prejuicio del valor sagrado del sacrificio, sea el de la vida propia o el de la ajena. A fin de cuentas, si todo lo valioso es costoso, no pocos concluirán a la inversa que todo lo costoso resulta sin más valioso. ¿Cómo va a arriesgarse nuestro obispo a tachar de no cristiano a un terrorista, por muchos delitos de sangre que tenga sobre sí (1052)?

Pero la paz anhelada vendrá también al precio de entregarnos a un irracionalismo sin remedio: se trata de un problema práctico en el que la teoría, al parecer, nada tiene que aportar. Porque “no es cuestión de hacer una discusión estrictamente teórica sobre quién tiene razón (...). No vamos a dar la razón a unos porque saben más que otros” (1097 b; cfr. III6 a). Tal vez sea de agradecer que monseñor proclame tan francamente la índole irracional del llamado problema vasco, sólo que ¿no convendría por ello mismo intentar racionalizarlo? Además de sus momentos de representación legítima y de decisión mayoritaria, ¿acaso no es el de la deliberación un componente indispensable de la noción de democracia? Se diría que, dejadas de lado las ideas, en lo político todo es cuestión de sentimientos o intereses y que los sentimientos e intereses son por igual respetables, tanto los que fomentan una tranquila convivencia como los que inducen al asesinato. Ciudadanos racionales y ciudadanos viscerales, no importa que unos tengan más razón (al menos, más

razones) que otros. Ahora bien, si no nos enfrentamos a través de argumentos, ¿por qué otros medios y bajo qué otro árbitro común e imparcial pondremos término al enfrentamiento?

Al final, parece difícil negar que aquella paz se alcanzará a costa de renunciar no sólo a los presupuestos éticos de partida, sino al menor rastro de planteamiento moral: “Tenemos que buscar una manera de poder convivir en la que no se sitúe el debate en la línea del deber ser, sino en la línea de lo que podemos hacer para que se supere la actual situación” (III6 a). El pragmatismo más declarado aconseja ahora, más allá del espíritu cívico y de nuestros principios políticos, abandonar “ese rigor de los posicionamientos democráticos” (III6 b). Si entre los dos bandos enfrentados “existe una mutua deslegitimación” (III5 b), pero ni la cualidad de sus propuestas ni la cantidad de sus componentes son criterios adecuados para discernir en cuál de ellos reside la mejor opinión; si la vía de salida del conflicto no es la de “la rendición”, sino la de “la mutua aceptación” (III5 a); si basta que los participantes expresen su desnuda voluntad “para que sepan que la voluntad manifestada les será reconocida eficazmente” (III6 b)..., entonces la paz puede muy bien aceptar lo moral y políticamente inaceptable, prestarse a cualquier concesión o componenda. Y en esta búsqueda imposible de un lugar equidistante de los unos y de los otros, sería bueno recordar con el viejo Aristóteles que hay conductas tan perversas que no admiten un término medio⁶.

Más que diálogo, sujeto por principio a reglas racionales, deberá hablarse por tanto de “negociación”, y es sabido que en este negocio no hay argumento más sólido que la fuerza y la amenaza. Que nadie se extrañe de que la “flexibilidad” solicitada por Setién para esa negociación que predica se concrete de esta manera: “Es necesario que demos a las aspiraciones de ETA una posibilidad de salida, y que lo que ellos aspiren pueda ser legítimo, pueda desarrollarse legítimamente” (III5 b). Pero una paz implantada a fuerza de declarar legítimo lo que es ilegítimo, esto es, de desechar todo criterio de justicia, será a todas luces una paz injusta.

⁶ *Ética nicomáquea*, II07 a 6 ss.

Pues será una paz que, desde la indistinción entre los verdugos y sus víctimas, se asentará más en un falso sentimiento de piedad que sobre la virtud de la justicia. “El dolor humano me duele, el de las víctimas, el sufrimiento, sea cual sea su causa” (III8 b), nos confía monseñor Setién y nadie puede ponerlo en duda. Pero, mientras no entre a dilucidar su causa, al reducir a la igual condición de simples muertos tanto a las víctimas de ETA como a las víctimas a manos de ETA (1094), la simple reacción compasiva aborta de raíz la diversa valoración ética y política de esas muertes violentas. Todo sufrimiento humano, merecido o inmerecido, demanda compasión: pero, cuando es inmerecido y en compañía de la indignación, demanda *antes y además* justicia.

Yo no soy cristiano, pero supongo que el compasivo samaritano de nuestros días no se limita a socorrer al herido que se encuentre en el camino. A poco que comprenda su deber ciudadano, se apresurará también a denunciar públicamente a los malhechores que lo hayan apaleado para así impedir que reincidan en sus fechorías. Seguro que el buen pastor se alegra más por la vuelta al redil de la oveja descarriada entre cien que por la permanencia de las otras noventa y nueve. Pero dudo que fuera buen pastor si consintiera que aquella oveja acabara a dentelladas con todo su rebaño.

Exodo 43 (marzo-abril 1998), pp. 36-41