

Arquíloco como pretexto (Una ética de la deserción)

No han pasado dos años desde que apareció el libro de Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco* (2 vol. A.Machado Libros. Madrid 2001), y, que uno sepa, todavía aguarda la crítica que su ambición y esfuerzo merecen. Tampoco esta mía lo será en grado suficiente, puesto que adopta un punto de mira limitado. Eso sí, por varias y relevantes que sean las tesis que dejo de lado, me propongo discutir las que el propio autor considera tan cruciales como para figurar en su “Prólogo”: nada menos que los principios ético-políticos que deben inspirar el análisis teórico y el tratamiento práctico del terrorismo nacionalista vasco. Y si encaro este cometido, mucho tiene que ver con ello la sospecha fundada de que algunos de estos principios están vigentes en ambientes tenidos por sensatos y hasta progresistas.

Ni matar ni morir: simplemente escapar

“Algún Tracio se afana con mi escudo, arma excelente que abandoné mal de mi grado junto a un matorral. Pero salvé mi vida: ¿qué me importa aquel escudo? Váyase enhoramala: ya me procuraré otro que no sea peor” (Arquíloco, frag. 12 de *Elegías y fragmentos dactílicos*).

Así reza el texto clásico que, además de depararle título a su obra, expresa la disposición última del autor y resume sus tesis centrales. Contra la exaltación del héroe, he aquí la apología del hombre *normal*, tan grata a los ojos y oídos de nuestro tiempo: un tiempo -se ha escrito- en el que “la supervivencia ha ocupado el lugar del heroísmo como cualidad admirada”. Pero vengamos a esas tesis.

De un lado, el rechazo incondicional de la muerte como instrumento político:

“Frente a la actitud heroico-patriótica que Pericles elogia y demanda, la actitud cobarde, escapista e insolidaria de Arquíloco es la actitud ética desde la que está escrito este libro, una actitud nacida del rechazo incondicional de la *muerte* y de todas sus legitimaciones (sean éstas religiosas, patrióticas o políticas), del rechazo de cualquier Causa, por noble que parezca su Nombre (Dios, la Patria, la Libertad, la Democracia) que exija morir o matar por ella” (I, 16).

Más claro todavía, su rechazo sin paliativos de ETA “no obedece fundamentalmente a motivos *políticos*, sino a motivos *éticos*, al rechazo incondicional de la muerte como instrumento político, sea cual fuere la finalidad que se invoque...” (I, 652).

Del otro lado, y en debida correspondencia, la estimación no menos incondicional de la vida:

“Espero que a lo largo de las páginas del libro vaya apareciendo claro el porqué de la opinión derivada de esa actitud, que desde el principio y sin entretenerme por ahora en justificarla, me apresuro a proclamar: un libro contra el terrorismo que se fundamente en la atribución a la vida humana del valor supremo tiene que ser a la vez un libro contra la valoración positiva del martirio y contra el mesianismo” (ib.). Nadie reprochará ambigüedad a quien confiesa que su propia posición se resume en “la *valoración incondicional de la vida* por encima de cualquier otro posible valor -la libertad, la igualdad, la patria, la democracia, etc.- al que aquélla pudiera subordinarse o sacrificarse...” (I, 663).

Y de tales principios, claro está, sus consecuentes corolarios. El primero será la proclamación de una moral de la huida, de una ética que erige a la deserción en valor incontestable: pues la suya es una “actitud cuya contrapartida es la positiva valoración de la huida como la única decisión prudente cuando se siente la vida amenazada” (I, 16). De ahí también “el carácter intrínsecamente perverso de la moral cristiana que incita a *entregar la vida* por ‘la más noble de las causas’, pues *nadie se siente más legitimado para matar por una Causa que quien está dispuesto a morir por ella*; es muy corta la distancia entre el mártir y el asesino” (I, 69). Apoyada en estas premisas de naturaleza ética, en fin, he aquí su propuesta política frente al terrorismo: “Lo único que se opone al terrorismo es *el rechazo de la muerte como instrumento político*, la renuncia a matar y a morir por Causa alguna, incluida la Patria, la Democracia o cualquier Espantajo Redentor promovido por la Soteriología de turno” (I, 581).

I.

El secreto de lo *incondicional*

La principal dificultad de textos tales reside en que el lector no sabe hasta qué punto ha de tomarse en serio su lectura; como esté más inclinado a dudar de sí que del autor, rebusca razones en las que su propia incompetencia seguramente no habrá reparado. Al fin y al cabo, el escándalo es hoy pieza capital de la cultura de masas, pero no por ello pierde su indiscutible calidad de recurso didáctico. Lo malo es cuando lo escandaloso, al parecer, ni está al servicio de propósito alguno de enseñanza o de cambiar las cosas ni siquiera demanda la adhesión de su propio autor, que hasta dice sentir alergia hacia las convicciones y estar libre de toda actitud ideológica (I, 24 y 27). Ver para creer y que el lector saque sus conclusiones.

Por mi parte, me arriesgaré a decir que se trata de tesis cuyo escándalo procede sobre todo de su naturaleza incoherente. Dejemos ahora de lado la cuestión de si ese rechazo a morir y matar obedece, más que a la exaltación del valor de la vida, sobre todo al temor a la muerte. Pasemos también por alto la maniobra de revestir de mandato moral lo que (al menos en cuanto a la conservación de la vida propia) ya nos lo ordena el instinto: “lo que cada uno quiere ya de por sí de modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*”. Me centraré sólo en la presunta *incondicionalidad* del imperativo. Incondicional, es decir, sea cual fuere el requisito que se invoque o se cumpla, al margen de cualesquiera circunstancias y consideraciones, con independencia de la altura o gravedad de la causa, más allá de todas sus legitimaciones. Como ese repudio absoluto del recurso a la muerte violenta es imposible en la práctica, precisamente a causa del miedo insuperable a morir uno mismo con violencia, resulta también impensable en la teoría. Tal vez por eso la tesis haya de presentarse armada de validez incondicional, una nueva versión del “prohibido pensar”. Declararla incondicionada, o sea, blindarla a todo examen y vacilación es la forma de conjurar el miedo al miedo.

Es una idea que Nietzsche esboza a propósito del imperativo categórico por antonomasia: “La mayoría, ciertamente, prefiere un orden incondicionada, un mandamiento incondicionado a algo condicionado: lo incondicionado les permite dejar de lado el intelecto y es más acorde con su pereza; a menudo corresponde también a una cierta tendencia a la obstinación y gusta a las personas que se vanaglorian de su carácter

(...). Así también se quiere que el imperativo moral sea categórico, ya que se piensa que de esta manera le es más útil a la moralidad. Se quiere el imperativo: esto es, un señor absoluto debe ser creado por la voluntad de muchos, los cuales tienen miedo de sí y entre sí: él debe ejercer una dictadura moral. Si no se tuviera ese miedo, tampoco sería necesario semejante señor”. Pues bien, igual que esa dictadura moral kantiana vendría en socorro del miedo de uno a la flaqueza de su propia voluntad y de los otros, la que aquí se pretende busca neutralizar en lo posible el pavor a la muerte violenta. Con resultados prácticos, sobra decirlo, no menos nefastos que los teóricos. Si la política sencillamente desaparece, la moral se degrada hasta la caricatura: en realidad queda consagrada la *banalidad del mal*. Todo en la vida humana sería irrelevante salvo la muerte; o, si se prefiere, todo adquiere entre nosotros su exacta dimensión y relevancia según y cómo asegure o estorbe mi propia supervivencia.

Adelantemos también que el carácter inapelable del rechazo de partida deja en la oscuridad o en la indeterminación unas cuantas cuestiones decisivas para las tesis que se dilucidan. Primera, y básica, cuál es el límite a partir del que puede hablarse de “vida amenazada”, para delimitar en consecuencia hasta qué punto hallaría justificación el disponerse a morir o a matar en su defensa. Segunda, que esa muerte (o su amenaza en algún grado) que se rechaza tanto puede ser la propia como la ajena, y que de cada una de ellas podrían ser sujetos uno mismo u otros. Tercera, que el morir o el matar pueden invocar en su ayuda o descargo tanto una causa privada como pública. La ausencia de estas y otras distinciones, sepultadas bajo la declaración de incondicionalidad, se ahorra matices imprescindibles.

Muerte propia y muerte ajena

1. Pero he sugerido que estamos ante proposiciones contradictorias entre sí. Bastaría comenzar por entender que el rechazo a la muerte es siempre rechazo a la muerte *de uno mismo*: Arquíloco no dice alegrarse de no haber matado, sino de no haber muerto. Es lo propio del miedo, “ese móvil básico -según Hobbes- de la transición racional del estado ‘natural’ de guerra al estado de sociabilidad pacífica y civilizada” (I, 84-85), que es la previsión de un mal para uno mismo. El miedo es ante todo miedo a morir, no a matar.

Y si es así, el rechazo incondicional de mi muerte violenta ha de llevar aparejado el rechazo sólo condicional a la muerte violenta de otro; es decir, por lo que a mí respecta, me abstendré de amenazar la vida de otro cuando eso no arriesgue o de ese modo salve la mía propia. Así que la impugnación incondicional de la muerte, cuando se trata de la propia, enuncia una tesis contraria al respeto absoluto de la vida ajena. El no terminante a la muerte de uno mismo implica, en el caso límite (y salvo excepción heroica), el sí necesario a la muerte de algún otro. Pensar otra cosa es disimulo o autocensura, infantil angelismo.

Pero es que además la lectura por Aranzadi de los versos de Arquíloco se queda corta y resulta por eso harto engañosa. En una batalla cruenta -y no se olvide que al fondo está aquí la “batalla” librada en Euskadi durante 30 años- un escudo no sólo protege mi propia vida física individual, sino también mi vida moral y política, así como la existencia misma de mi comunidad. Al fin y al cabo, el enemigo no busca tanto mi muerte como mi sumisión, ni hay batalla que se entable contra un único individuo. No vale, pues, mirar el escudo tan sólo como instrumento de mi propia defensa personal. Si en mi huida lo abandono, a lo mejor salvo mi vida, pero puedo también pasar por cobarde ante mí mismo o los demás y, desde luego, pongo en peligro tanto la vida ajena (de los compañeros que conmigo militan) y la libertad de la comunidad entera por la que combatimos.

No nos paremos aquí. Contra lo que supone el poeta (o su intérprete), en nuestro caso el escudo representa mucho más que el conjunto de medios defensivos individuales y, en general, de seguridad o policía. También lo son, y juegan un papel determinante en la resistencia, las convicciones de cada cual acerca de la propia dignidad, de los requisitos de la libertad colectiva, del contenido del ideal democrático o de las exigencias de la verdad. Todas ellas son a un tiempo lo que se intenta proteger y el instrumento protector. De modo que, por valioso que fuere, el escudo perdido de Arquíloco -como él mismo constata- se puede reponer y sustituir por otro o por algo que haga sus veces; ese nuevo escudo puede no sólo “no ser peor”, sino incluso mejor. Pero lo que ya no resulta tan fácil

de recuperar son los valores que cada uno pone en juego, así como tampoco el clima moral de una comunidad. Lo que no se suple tan fácilmente es la libertad, la igualdad o la autoestima, sea de uno o de los muchos. Claro que eso sería ya invocar legitimaciones que, según Aranzadi, nada legitiman.

2. ¿Y qué decir del rechazo incondicional de la muerte ajena? Lo que ahora se condena es que, desde cualquier excusa política, otros mueran violentamente, ya sea a mis manos o a manos de otros. Pues bien, semejante condena absoluta o bien choca con la tesis precedente o resulta de imposible cumplimiento o arrastra consecuencias de todo punto indefendibles.

a) De una parte, se convendrá que el no a esa muerte ajena podría significar en ocasiones el sí a la muerte propia. A diferencia de lo que suceda en la comunión de los santos, en las sociedades de hombres el rechazo absoluto a matar a otros sería contrario a nuestro rechazo no menos tajante a morir a manos de otros. Si no estoy dispuesto en modo alguno a llegar eventualmente a matar para así evitar mi muerte violenta o la de los míos, y no delego en otro semejante tarea, entonces es que estoy dispuesto siempre y sin excepción a morir o a que me maten.

b) Claro que ese propósito resultante de un respeto sin excepción a la vida ajena podría acarrear sólo *mi* muerte, y entonces estaríamos tal vez ante un valioso acto supererogatorio: muero por no matar o para que otros vivan (verbigracia, porque prefiero la muerte a la delación); o estamos quizá ante un acto bien diferente en que se expresa la simple negativa a resistir, sea por cansancio o por hartazgo de la vida... Pero también podría suceder que mi muerte individual no viniera sola, sino que trajera consigo consecuencias indeseables para los míos o para otros, incluidas su miseria, sufrimiento o muerte. Así las cosas, y por admirable que ello fuere, si no hay conciencia moral que pueda exigirnos aquella conducta heroica, esa creencia me ordena -al contrario- abstenerme de una conducta que contribuya a la desgracia más o menos general. En el primer supuesto, arriesgarse a morir por no matar sería supererogatorio; en el segundo, llegar incluso a matar porque otros no mueran sería obligatorio.

Y es que el no a ciertas muertes ajenas presupone en casos extremos prestar conformidad a la probable muerte violenta de otros. Si no estoy dispuesto a amenazar la vida de terceros a fin de impedir que perpetren sus homicidios, entonces apruebo que algunos seres sean muertos u hostigados por esos terceros. La insolidaridad o el cinismo me conducen a aceptar sin remilgos, desde mi condición de candoroso espectador, que sean otros los que maten y otros los que mueran.

c) De modo que la más encendida negativa a matar uno mismo se acompaña, cuando menos, del permiso de que alguien mate por uno. Se decide que sea algún otro el que se “ensucie” las manos. En cuanto pongamos el límite infranqueable en la legítima defensa de la vida (es decir, en cuanto se entiende que reducir el peligro de perderla violentamente exige exponerse también a perderla o a quitársela a otro por causa de la fuerza que requiere enfrentarse a ese peligro), no hay más remedio que encargar a *otros* la tarea institucional de matar por evitar la propia muerte o la de los conciudadanos. Y si ese límite amplía su radio, porque la noción de “vida amenazada” resulta coextensiva con una vida política bajo la injusticia, más necesario todavía será que alguien desempeñe el cometido de la amenaza pública contra quien pudiera amenazarnos.

II

De lo contrario, estaríamos perdidos. Pues si frente a la injusticia no hay lugar para la propia defensa y la del otro, incluso violenta; si hay que entregarse resignadamente a la voluntad omnímoda del criminal o del déspota, o confiar en su persuasión..., entonces la política ha perdido su primera y más acreditada razón de ser.

Adiós a la política

Por decirlo brevemente, desaparece de un plumazo ese reino en el que la fuerza y la sanción son los instrumentos específicos de las acciones y relaciones. Con ella desaparece también el recurso al miedo general como la pasión política por excelencia. Pero un miedo respecto de otros, que por principio se negara a provocar a su vez el miedo

mayor de esos otros para así dejar de temerles, está condenado a reproducirse sin fin. ¿No habría que llamar antipolítica a una situación en la que, a cambio de excluir la violencia física que amenace mi vida, me sometiera a todas las demás violencias? Allí cualquier persona que reniegue de semejante principio ético-político es ya mi amo potencial; puede ser mi amo real en cuanto se lo proponga. Estamos ante la inmensa paradoja de una *política desarmada*. A fin de cuentas, ¿por qué el Estado habría de hacer por los ciudadanos lo que éstos no deben en modo alguno querer, es decir, amenazar la vida de quien amenaza la nuestra? Pero entonces, ¿para qué el Estado?

Negada la violencia legítima (al menos en su uso extremo), y por presuntas razones éticas, se esfuman también los dilemas morales que aquélla comporta. A primera vista, la ética de la responsabilidad habría sido arrollada por la ética absoluta o incondicional de las convicciones. ¿Estamos seguros? Mientras Weber propone una política animada por “la entrega apasionada a una causa” y la “fe”, pero que se hace cargo de sus consecuencias, Aranzadi no predica al ciudadano otro principio que el de salvar su vida como fuere, vale decir, la falta total de convicciones; y, a un tiempo, puesto que se trata de una convicción *absoluta*, con total desprecio de sus consecuencias. Pero también a quien postula esta ética, a la par incondicionada y antievangélica, habrá que replicarle: “*has* de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces *responsable* de su triunfo” (ib., p. 162).

Y es que Aranzadi, así lo parece, se extravía a la búsqueda de un ideal en el que la amistad viene a confundirse con -cuando no a sustituir a- la política. “¿Es posible seguir manteniendo relaciones sociales basadas en la inmediatez, la confianza, el ‘compartir’ y la autonomía sin atomización en sociedades estructuradas por el Parentesco, el Estado y/o el Mercado?”, llega a preguntarse en su prólogo (I, 23). Se desentiende de averiguar si semejante atmósfera de inmediatez y cordialidad no requeriría, pese a todo o por ello mismo, la vigilante amenaza de la violencia legítima. Lo demuestra cuando se acoge al que tiene por ideal de vida de los epicúreos, “escépticos respecto a la actividad política en un Imperio ‘globalizado’, cultivadores de la amistad como única relación interhumana digna de respeto y entregados al prudente disfrute de los placeres...” (I, 29). Sólo que los

epicúreos, si damos crédito a las palabras de su fundador, no ignoraron que su privilegiada comunidad de sabios en la que cultivaban la *ataraxía* o imperturbabilidad era posible gracias a la seguridad (*aspháleia*) y que este requisito, a su vez, surgía a resultas del ejercicio del poder. Pues la seguridad más alta (“nacida de la tranquilidad y alejamiento respecto de la muchedumbre”) brota “cuando ya se ha conseguido hasta cierto punto la seguridad frente a la gente”, y esta última vendrá como fruto de ese cierto pacto sobre lo conveniente para el trato comunitario en que consisten la justicia y el derecho. Sólo entonces se hace posible “la adquisición de amistad”, el mayor bien que la sabiduría aporta a la felicidad humana. De suerte que aquellas encantadoras relaciones interpersonales no son propias de la comunidad política, pero se inscriben en ella porque subsisten gracias a ella.

¿Idiotas o ciudadanos?

1. Sería difícil negar que tan rotundo repudio de la muerte representa la más impecable expresión de la *libertad de los modernos*, un ejercicio exclusivo de la libertad negativa frente a cualquier demanda de libertad positiva o participativa... a poco arriesgada que ésta fuere. Y es que ¿hasta dónde llevaremos el rechazo incondicional de la muerte y de sus signos?, ¿hasta qué grado de molestias para uno mismo y para los demás? He ahí la apología colmada del *homo oeconomicus*, el que economiza ante todo en su propia vida: ese que ahorra riesgos y rentabiliza seguridades; alguien, ni que decir tiene, que en asuntos públicos escoge siempre la *salida* y nunca la *voz*. ¿No es lo que Aranzadi viene a sostener cuando menosprecia el valor de las manifestaciones callejeras o, en general, cuando pondera lo muy poco que podemos hacer los demócratas contra ETA? (I, 666 ss).

2. Pero se diría que esto no se aviene demasiado con su concepción de la democracia, una concepción con la que en lo esencial comulgo. Como él, creo que es hoy labor teórica prioritaria despejar la ambigüedad de este concepto que cubre hoy casi cualquier práctica pública. Desconfío asimismo de esa universal sacralización de la democracia que toma cualquiera de sus resoluciones, como si el mercado y sus mecanismos fueran cosas de otro mundo, por expresión genuina de la voluntad popular o

representación aproximada de la ciudadanía (I, 24-26). En suma, también para mí la democracia es ante todo una “cuestión de *principios* o de *valores*”, el principio de la igualdad política real de todo ciudadano y el valor de su consideración como sujeto libre de su comunidad; y por eso no “simplemente una *forma de gobierno*, un régimen político con división de poderes, parlamento elegido, libertad de partidos, reconocimiento legal de los derechos humanos, etc” (II, 535; cfr. 582). Procedimientos e instituciones democráticas brotan del principio democrático y habrán de juzgarse por su fidelidad a él... Sólo que de todo ello no se deducen ciertas desgraciadas tesis de Aranzadi, sino justamente las opuestas. En síntesis:

a) Parece un grave contrasentido ofrecer el ideal de la Democracia como el valor político por excelencia para, al mismo tiempo, rechazar abrupta y reiteradamente que pueda constituir una Causa por la que exponer la propia vida y, llegado el caso, amenazar la de quienes pretenden que la comunidad pública se organice según los principios y valores contrarios (I, 16, 581, 652 y 663). Esa Democracia, como condición de nuestra libertad colectiva y por tanto también de los derechos civiles de cada uno, es una instancia capaz de justificar el recurso a la violencia.

b) Si tal concepción fuerte de la Democracia es la que se mantiene, no debería importarnos demasiado la autoconciencia de quienes se tienen por demócratas sin serlo. Resulta un contrasentido, sin ir más lejos, tachar de democrático al nacionalismo vasco en su núcleo etnicista. El nacionalismo pacífico y el nacionalismo terrorista, además de hermanarse en sus fines (I, 655), comparten también medios tan relevantes como ciertas creencias que determinan su proceso común: la pertenencia a una comunidad étnica anterior y superior a la ciudadana; la realidad sagrada de un Pueblo distinto de su Sociedad; la prevalencia de improbables derechos colectivos sobre los individuales; la prioridad de la construcción nacional sobre cualquier otro proyecto civil, etc. De suerte que no todos los fines políticos pueden ser perseguidos por vía democrática (I, 653), por lo mismo que no cabe declarar el absurdo de que “la independencia de Euskadi es un objetivo *tan estúpido y tan legítimo* como cualquier otro” (I, 660, cursiva mía). Ni la democracia ha de reducirse a un método político, ¿en qué quedamos?, ni lo democrático

ha de tomarse sin más como sinónimo de pacífico (I, 657, 660). Por eso la ideología democrática, más que “aconsejar” negarse a las concesiones políticas bajo la violencia (II, 582), ordena sin reservas esa negativa.

c) En definitiva, por deficitario que fuere el régimen democrático español con relación a esa Democracia como principio y valor (I, 551 ss), no lo será tanto como para cuestionar abiertamente la legitimidad de su lucha antiterrorista. Es lo que hace Aranzadi, como se verá al final de esta réplica.

III

Toca ahora repasar los pronunciamientos éticos que sirven al autor de premisas para sus propuestas políticas y así hacer notar cómo un principio de apariencia impecable, pero en realidad infundado, puede traer consigo resultados desastrosos.

La vida no es un valor

1. Recuérdese que Aranzadi sostiene que a la vida humana hay que atribuirle “el valor supremo” (I, 16) o, en otras palabras, que es menester predicar “la valoración incondicional de la vida por encima de cualquier otro posible valor -la libertad, la igualdad, la patria, la democracia, etc.- al que aquélla pudiera subordinarse o sacrificarse” (I, 663).

Salgamos cuanto antes al paso: la vida humana no es un valor, sino un bien o el soporte y condición de todo valor; en este caso, de los valores políticos y morales. La vida se vuelve valiosa cuando es no sólo vida, sino específicamente *humana*; es decir, digna, libre, comunitaria, igual, amical, etc. Luego son la libertad o la justicia o la amistad las que dotan de valor a la vida humana; no es la vida sin atributos lo valioso, sino lo que hacemos con ella, los contenidos con que la llenamos, los espacios de humanidad que le abrimos. Poner la vida por encima de los valores es suponer a la vida valiosa al margen de los valores. O sea, considerarla valiosa en tanto que pura vida biológica: sin haber

conquistado su humanidad, sin haber desarrollado sus virtudes y excelencias. No es simplemente *la vida* lo propio del hombre, según nos adelantó Aristóteles, sino *una cierta vida (zoén tina)* que se resume en el *vivir bien (eu zén)* y que sólo la *polis* (y no otras asociaciones menores) hace posible.

Admitamos en todo caso que la vida humana dispone de un valor potencial..., que se hará más o menos actual en la medida en que incorpore aquellos valores. Vivir como humanos viene a ser inventar, aceptar o cuestionar valores (o contravalores), vivir conforme a (o contra) ellos. Y algunos de tales valores serán lo suficientemente elevados como para que la vida de un hombre -desde luego, la de uno mismo; bajo ciertos requisitos, la de otros- pueda exponerse a su sacrificio con el fin de no perderlos, recuperarlos o aumentarlos. No hay duda de que preservar la vida constituye por lo general para los hombres una preferencia inmediata o un *deseo de primer orden*, pero nuestra autonomía se juega en los deseos *de segundo orden*, que nacen de nuestra capacidad reflexiva y evaluadora y con los que ponemos en cuestión o en su debida jerarquía nuestros impulsos espontáneos. La supervivencia será un fin que no es un deber.

La vida humana constituye el requisito básico para que en el mundo haya valores. Como escribe J. Raz, “la vida es una precondition del bien y normalmente un bien condicional, pero no es incondicional e intrínsecamente buena”; de ahí su tesis de que “la vida no es de valor intrínseco, que el valor no reside en la vida misma, sino sólo en su contenido” y que la vida representa “simplemente una precondition de esos contenidos”. No puede ser valor lo que, antes que ser fruto de la autodeterminación, nos viene ya predeterminado. Y si ni siquiera es un valor, mal podrá ser el *valor supremo*, a menos que fuera un dislate proclamar -como hacemos con frecuencia- que ciertas clases de vida no merecen ser vividas, o no deberían llamarse humanas o no alcanzan el rango de una vida digna. Pero mucho menos todavía, claro está, podrá considerarse la vida el *único valor*, que es a fin de cuentas en lo que se convierte cuando la proclamamos el valor más elevado.

2. Este dogma del valor supremo de la vida es más bien la expresión suprema del nihilismo contemporáneo: *nada vale*. Efectivamente, si la vida humana fuera *el* valor por excelencia, entonces no habría propiamente valores: pues en ese caso nuestra vida sería compatible con cualquier valor, con cada uno y su contrario, con tal de que sirvieran para asegurar la mera existencia. Ya no importarían los valores, sino tan sólo la vida; no habría lugar al juzgar y preferir, sino al mero ser, al sobrevivir. Así es como el máximo ideal moral de los seres humanos pasa a ser el mínimo común denominador de los seres vivos; se canjea la moral por la biología y, para colmo, se declara que la fidelidad a esa llamada biológica es el comportamiento más digno de los sujetos morales.

Viene, pues, a cuento aquello de Cioran: “Una civilización comienza a decaer a partir del momento en que la Vida se convierte en su única obsesión. Las épocas de apogeo cultivan los *valores* por sí mismos: la vida no es más que el medio de realizarlos...” . Tal vez así se entienda que lo más pernicioso del terrorismo no radica en que desprecia la propia vida. Su principal maldad estriba en que -por el miedo que inculca- pervierte de raíz nuestras intuiciones prácticas, pone cabeza abajo la escala de valores y mancilla lo que hace valiosa nuestra vida individual y colectiva.

El derecho a la vida no es el primero

1. Claro que el derecho a la vida resulta el primero en tanto que fundamental puesto que, sin él, no habría ningún otro derecho. Su anterioridad será así temporal o lógica, pero no se trata de una prioridad cualitativa o una prevalencia moral. Por eso es del todo falso sostener que “antes incluso que los derechos y libertades políticas, y por encima de ellos, está el derecho a la vida” (I, 663). Tal cosa sería tomar la condición del valor por el valor mismo y por el máximo valor; el bien subjetivamente máspreciado como el objetivamente más precioso.

La vida es humana y valiosa precisamente gracias también al disfrute de todos esos derechos de que gozamos como seres libres e iguales, esto es, los derechos *políticos*. De ahí que la vida humana como objeto de derecho sea secundaria respecto de otros objetos de derecho. Entiéndase: el derecho a la vida precede a los otros, porque éstos

tienen que suponer aquél; pero ese particular derecho sólo adquiere sentido gracias a los otros, y por eso no los precede, sino que en realidad procede del resto de derechos fundamentales.

2. Más atrás se defendió que el rechazo de la muerte violenta propia o ajena no puede ser *absoluto o incondicional*, pues nunca son descartables situaciones que hagan legítimo matar o morir por esos mismos derechos que confieren sentido tanto al derecho a la vida individual como a la colectiva. Así las cosas, de la naturaleza misma del deber correspondiente a este derecho, el de respetar la vida ajena, ¿no se desprenderá también *el deber de defenderla cuando esté amenazada*, y más aún cuanto tal amenaza sea a todas luces injusta? Que no sea un deber jurídico (aunque ahí está el delito de denegación de auxilio...), ¿evita pensarlo como un deber moral?

Alguien verá llegado el momento de replicar que los *actos superogatorios*, por muy valiosos que sean (o precisamente por el inmenso valor que albergan), en modo alguno son obligatorios. Dar la vida por otro sería su muestra más elocuente. Pues bien, contra lo que da a entender Aranzadi, no faltan situaciones en que se nos demanda que “nos exponamos” al menos en proporción a la cuantía o rango del bien o del valor puestos en juego. Prueba de ello es que una vida que se preserva a costa de dejar morir al amigo o de someterse al impostor, la que se acomoda sin protesta a la ignominia, nos parece una vida humana *degradada*. Y así lo experimenta tanto el propio sujeto en la vergüenza o remordimiento que le asaltan, como sus (cuando menos, los mejores) vecinos y espectadores mediante el reproche que aquella conducta les merece.

Dígase cuanto se quiera, la conciencia moral no nos solicita abominar de “cualquier Causa (...) que exija morir o matar por ella”. De ser así, es de temer que nos solicitara igualmente dejar de vivir como humanos, o sea, como seres que invocan razones y valores por los que guiarse y justificarse, y que las demás criaturas, inconscientes y reguladas por la necesidad, no requieren. Tal cosa sería descender a un nivel natural o premoral de la acción humana, un talante por el que muchos -según contó el clásico-, con tal de vivir, renuncian a las razones que dan valor a su vida: *et propter vitam vivendi*

perdere causas...

3. Porque la tentación innegable estriba en prescindir paulatinamente de todos los demás con tal o a fin de salvaguardar este primordial derecho a la vida; en estar dispuesto a sufrir atropellos o expolios, a condición de ejercer o salvar este derecho de subsistir. De tanto insistir en el carácter obviamente previo del derecho a la integridad física, otros muchos quedan en la penumbra y entonces venimos a proclamar varias cosas... que el terrorista percibe con toda nitidez. Primera, y supuesto que yo respetaré el de los demás, proclamo que ciertamente todos mis prójimos deben respetar este derecho mío a la vida como el más básico. Pero asimismo, y no menos, que antes incluso de que así lo entiendan y cumplan con semejante deber, y por si acaso algunos de ellos se mostraran reacios a cumplirlo, yo mismo estoy en la obligación de cuidar de mí por encima de todo. Lo que era deber pasivo del otro pasa a ser mi principal deber activo, ya no con respecto a la vida ajena sino con relación a la propia. Y así es como, por último, elevo la pusilanimidad y cobardía a virtud: que nadie me pida arriesgar un pelo por la salvación de nadie (y menos del conjunto), porque mi derecho a la existencia es absoluto y está por encima de cualquier otra consideración. He ahí la apoteosis de la propia seguridad..., con exquisita conciencia.

Una ética para fugitivos

Anuncia Aranzadi su propósito de preparar en los próximos años una obra "...que intente dilucidar cuáles serían las reglas de sabia prudencia que en el mundo actual podría quizá seguir quien apreciara los *valores* que, según algunos antropólogos, ha presidido la conducta de la humanidad durante el 90% de su existencia sobre la faz de la Tierra...". Cabe deducir por lo que sigue que tales valores se condensan en "la inmediatez, la confianza, el 'compartir' y la autonomía sin atomización" en los que basar las relaciones sociales, unos valores de plasmación imposible en "sociedades estructuradas por el Parentesco, el Estado y/o el Mercado" (I, 23).

1. No parece empresa desdeñable, ni mucho menos, ésta que luego denomina "ética para fugitivos del Parentesco, del Estado y del Mercado". De momento,

Aranzadi se limita a ofrecernos una primera entrega: “la postura *ética*” desde la que escribe su libro (I, 24), la *actitud* nacida como reverso de aquel rechazo incondicional de la muerte y de todas sus anticipaciones (I, 16). Y tal actitud consiste, según se vio, en “la positiva valoración de la *huida* como la única decisión prudente cuando se siente la vida amenazada” (ib.). La verdad es que no se acierta a comprender que todos los desafíos para nuestra vida individual, y que recomendarían por razones morales la fuga, provengan de las instituciones parentales, estatales o mercantiles vigentes, y sólo de ellas. Ni tampoco se explica por qué hay que escapar de tales mecanismos, si acaso fuera factible, en lugar de enfrentarse a ellos para transformarlos... justamente por un impulso moral. Mientras tanta incógnita se despeje, la ética de la huída semeja una *huída de la ética* y no resulta un agravio rotular esta presunta ética para fugitivos más bien como una *ética para cobardes*. Sobre todo si contamos para ello con la aquiescencia del autor.

Arquíloco relataba haber abandonado su escudo, no de propósito ni loco de alegría, sino “mal de mi grado”. Que el poeta añadiera luego su satisfacción porque así conservó su vida, suena a una especie de “adaptación cognitiva”, a una fórmula racionalizadora para reprimir o sublimar *después* la vergüenza de haber perdido su arma. Su comentarista, en cambio, propone arrojar armas y bagages como primera providencia; mientras Arquíloco al menos comenzó a librar su combate, Aranzadi predica la conveniencia de escaparse de él por todos los medios; así que la del uno se llamaría hoy “objección sobrevenida”, la del otro una objeción de principio. Pero el caso es que salvar el pellejo como fuere y al precio que fuere no expresa ningún principio ético, ni constituye una virtud ni un deber. Calificar esa disposición “cobarde, escapista e insolidaria” como una *actitud ética* no sólo envuelve un sinsentido, sino ganas de burla. Revelar una ética para desertores como mandato universal, o sea, desacreditar por completo la valentía, confundir la cobardía con la prudencia y consagrar esa deficiencia como suma virtud..., equivale a la *transvaloración* de estos valores, un cometido para un nuevo Nietzsche.

2. Si damos por buenas las palabras de Aranzadi, se diría que es el miedo el punto de apoyo de toda esta ocurrencia. A poco que se entiendan, sin embargo, hablan menos del miedo (una emoción), que de la cobardía (un vicio). “Afortunadamente, el

miedo (...) ha estado siempre presente en mis relaciones con ‘el problema vasco (...); y fue también por miedo a unas supuestas amenazas de ETA por lo que, a partir de 1985, decidí (...) silenciar mi creciente rechazo a sus crímenes (...). Lo que para Fernando fue un acicate a la asunción de sus reponsabilidades cívicas, para mí fue un eficaz procedimiento disuasorio” (I, 84-85). Que padecer miedo, en su justa medida y siempre que no aboque en un terror paralizante, sea una fortuna se explica por el hecho de que esta emoción cumple un saludable efecto defensivo frente a un peligro real. Pero si en ese lugar y en ese tiempo tocaba en verdad asumir aquellas “responsabilidades cívicas” y el miedo más bien le disuadió de ello, entonces aquel afecto fue ocasión de una desgracia moral. Nuestro hombre tuvo miedo, y de eso seguramente no fue responsable. Fue responsable cuando, según reconoce, *decidió* callar su denuncia de los criminales a causa de ese miedo; o sea, cuando al miedo respondió con *cobardía*.

Por lo demás, el reconocimiento de la cobardía podrá volver a su sujeto más simpático, pero su franqueza no hace bueno el mal del que se sincera. ¿Qué digo? Si nuestro hombre confiesa esa cobardía y exhibe su insolidaridad como un trofeo, es para proponerlas nada menos que como ideales para todos. No se tiene noticia de que Arquíloco llegara a tanto.

Legitimación sin legitimidad

1. Sólo que la cobardía es mala consejera y, lo sepa o no quien la padece, su mala conciencia tiene que hacerse perdonar. Para ello nada mejor, en primera instancia, que dar de lado sin distinción cuanto pudiera conferir a ciertas empresas humanas la altura suficiente como para arriesgar la vida por ellas. Aranzadi lo expone a las claras desde el comienzo: el rechazo incondicional de la muerte viene a una con el repudio “de todas sus legitimaciones (sean religiosas, patrióticas o políticas), del rechazo de cualquier Causa, por noble que parezca su Nombre (Dios, la Patria, la Libertad, la Democracia) que exija morir o matar por ella” (I, 16). Si se presupone que no hay causa legítima alguna, entonces no sólo carece de sentido llegar a tanto; es que tampoco hay oportunidad siquiera para que el propio coraje o su carencia se pongan a prueba. La huída ya no es la conducta del cobarde ni la del cínico, sino tan sólo la del virtuoso bien informado.

Esta ética de tan bajo rasero equipara interesadamente cada una de las justificaciones de las conductas arrojadas hasta el punto de no molestarse en revisarlas; las desprecia a todas por adelantado. Tiene que desconfiar por principio y por igual de las grandes palabras con que se revisten las causas colectivas, para así ahorrarse su examen detenido: no vaya a ser que la indiscutible justicia o racionalidad de alguna de ellas le corte la cómoda retirada. Y esta tendencia se refuerza además mediante el expediente de servirse del concepto de legitimidad en su sentido weberiano (como mera legitimación o creencia social en una causa o un régimen), y no en el habermasiano de *merecimiento* de esa legitimación (o justificación racional y moral de esa causa o régimen). No es de extrañar que, en consecuencia, se renuncie a toda perspectiva crítica para moverse tan sólo en un plano positivista y con apariencia de neutralidad.

Aquella idea de que “*nadie se siente más legitimado para matar por una Causa que quien está dispuesto a morir por ella*” (I, 69), pongamos por caso, transporta un lugar común que no siempre se confirma. Abundan los pacíficos dispuestos a morir y no a matar por su Causa, y más todavía la especie opuesta de los que no harían ascos a matar por la suya sin la menor intención en contrapartida de morir por ella. Pero lo que importa resaltar es que el que pocos o muchos *se sientan* impelidos a morir y matar por el triunfo de sus ideales nada dice de la justicia de esos ideales. La legitimación (respaldo social) no desvela la legitimidad (sustento moral) ni la produce. Aunque el terrorismo contara con mayor legitimación, seguiría careciendo de toda legitimidad; y aunque el ideal democrático fuera rechazado por la mayoría, no por ello perdería un ápice de su innegable legitimidad.

Todo eso queda arrumbado en el pensamiento del autor por la única cuestión digna a su juicio de tenerse en cuenta: ¿alguien va a morir o a matar en nombre de tales pretensiones? De las Causas sólo valen las que no convocan a la muerte en su consecución. En cuanto asoma alguna posibilidad de muerte violenta, desaparece toda legitimidad y la menor demanda de ella se vuelve criminal. El terrorismo (y, si fuera el caso, el antiterrorismo) es malo tan sólo porque mata, *y eso es todo*.

2. Como era de temer, aquella cobardía pregonada tiene que inspirar una sospecha sistemática acerca de la moralidad de esos móviles que impulsan los grandes designios humanos en caso de acompañarse de violencia. El recurso a la muerte infecta a todos, lo mismo a sus agentes que a sus pacientes:

“Confieso no tener el más mínimo aprecio por los mártires de Causa alguna, confieso que detesto a quienes sacrifican su vida por el ‘dios’ que fuere y, sobre todo, a quienes exigen o piden a otros ese sacrificio al que ellos se muestran, con variable sinceridad, dispuestos. Pero tanto o más que de los mártires voluntarios y de quienes cantan sus virtudes, abomino de los especialistas en fabricar mártires involuntarios, de los *carroñeros que* -a semejanza de los animales que se alimentan de los cadáveres que azarosamente encuentran- *disfrazan a las víctimas como mártires*, en un intento de capitalizar para su Causa muertos que de nada quisieron dar testimonio en vida y a los que no cabría hacer mejor homenaje póstumo que el doloroso reconocimiento del absurdo y la inutilidad de su muerte” (I, 17).

Ya sería discutible que los mártires lo fueran *voluntariamente*, como si buscaran su muerte con fervor masoquista, cuando lo voluntario radica más bien en la aceptación consciente del riesgo de morir y la confianza en que la causa en juego lo merece. Más irritante aún es aprender que las víctimas *involuntarias* -en razón de esta misma involuntariedad- no deberían ostentar el nombre de mártires. ¿Será que el daño sufrido no testifica *objetivamente*, más allá de su propia autoconciencia y propósito, la injusticia de la que son víctimas? Al no haber previsto o aceptado el sacrificio que al fin se les impuso, ¿no son por ello mismo *víctimas de mayor cuantía* (valga la expresión) que las otras? ¿De verdad que a la muerte de la mayoría de los caídos en la tragedia vasca hay que tacharla de “absurda”, y no le cuadra mejor el adjetivo de “lógica” desde un punto de vista causal y, sobre todo, de “inicua” a una mirada político-moral?

Pero aquí nada ni nadie se salva. Todos y todo -lo político y lo criminal, lo excelso y lo rastrero, lo razonable y lo irracional, el verdugo y la víctima- se condenan por igual y sin remisión. ¿Habrá un solo justo entre nosotros? De ninguna manera: o aprovechados o necios, *tertium non datur*. Será difícil encontrar más desdén y menos piedad.

Un antiterrorismo proterrorista

¿Entonces? Desde el mismo arranque Aranzadi nos comunica su intención de escribir “un libro contra el terrorismo” (I, 16). Al final de su primer volumen remachará, a no dudar sin hipocresía ni reserva alguna, que él no justifica en modo alguno el terrorismo de ETA:

“Que nadie vea por tanto, en las consideraciones del próximo capítulo, la más leve legitimación, justificación o disculpa del terrorismo. En mi opinión, ni tan siquiera bajo el franquismo tuvo la ‘lucha armada’ de ETA justificación ética o política” (I, 533).

¿Y la lucha armada contra ETA? En este caso, tantas debilidades argumentales como hemos detectado no se suman en balde y acaban en un vómito que ahoga aquellas buenas intenciones:

“Uno de los más nefastos efectos morales y políticos del terrorismo ha sido beatificar *todo* antiterrorismo, incluidas las modalidades del mismo que mimetizan los dispositivos ideológicos y morales de los apologistas del terror; así por ejemplo, cualquier intento de rentabilizar moral, política o ideológicamente a las víctimas de ETA como *mártires* de la democracia, del PP, del PSOE o de una Causa cualquiera no es sino *mimetizar* patéticamente la necro-lógica etarra” (I, 534).

1. Aunque tal querencia justiciera pueda anidar en el ánimo de bastantes ciudadanos, y más en los momentos de máxima tensión, nada obliga a aceptar que de hecho en la España contemporánea se haya beatificado *todo* antiterrorismo. Existen mecanismos legales y controles judiciales que dificultan la venganza: la infamia de los GAL fue un episodio pasajero... y felizmente condenado por los tribunales. Vengamos entonces al posterior reproche de la rentabilidad que, aviesamente al parecer, persigue una política antiterrorista. Podría tratarse de un intento de rentabilidad *partidaria*, y ello, aunque no merezca aplauso, tampoco debía sonar tan escandaloso: bastaría pensar que así es la lógica de los partidos o que los partidos nacionalistas en general resultan los principales beneficiados de un “conflicto” que no habría cobrado sus dimensiones actuales si no fuera precisamente por la sangre derramada...

Pero se tilda expresamente de perversa la rentabilidad *moral, política o ideológica* obtenida a través de las víctimas del terrorismo, y aquí todo deja de comprenderse. Nos enteramos así de que, puesto que ETA celebra como *mártires del Pueblo Vasco* a sus propios muertos, denominar *mártires de la democracia* a los nuestros significa caer en mimetismo respecto del comportamiento del mundo etarra. Se diría que la imitación de la primera conducta por la segunda (¿y por qué no al revés?) no sólo las iguala a ambas en su traza sino también en su mismísima esencia. Idénticos epítetos tienen que nombrar idénticas realidades. Una vez más, entre ellas ni hay diferencias que establecer entre objetivos y medios, ni mejores o peores avales argumentales que debatir, ni más altos o bajos valores que sopesar. Lo mismo da morir matando que morir matados, una Causa que la otra, una justificación que la opuesta; sólo estamos ante reprobables martirios y fanatismos por ambas partes.

2. Este nihilismo, este desdén de los valores o esta equivalencia de doctrinas y conductas, sí que resulta “uno de los más nefastos efectos morales y políticos del terrorismo”, cuando no el que más. Tan malas razones deparan armas al enemigo al tiempo que nos privan de armas contra él. Ni todos los mesianismos ni todas las disposiciones al martirio son de la misma calaña y, antes de aprobarlos o condenarlos, habrá que conocer sus fundamentos y sus metas. Sería poco riguroso aducir que la defensa a ultranza de un régimen democrático responde a un impulso comparable al que entraña la ideología etnicista que la amenaza.

Naturalmente que “hacerse demócrata no ha vacunado nunca ni inmuniza hoy a nadie contra la maldad política”, sea ésta el nacionalismo, el racismo o la explotación económica (I, 27). Pero la democracia entendida como principio se proclama enemiga mortal de tales *ismos* e incluso en su versión procedimental los atenúa. Aunque fuera cierto que la distancia entre el mártir y el asesino, según dice Aranzadi, es “muy corta” (I, 69), eso se aplicará ante todo allí donde las creencias predominan sobre las ideas. En el peor de los casos, una idea (la democrática, por ejemplo) no pierde su núcleo racional aunque para algunos o bastantes se haya degradado a creencia; y, en la mejor hipótesis, un credo (como el etnicista) no pierde su contenido irracional, y por ello potencialmente

violento, por mucho que unos cuantos lo revistan de algún aparato argumental.

3. Aranzadi advierte una manera de que el terrorismo persista indefinidamente, a saber, a base de descualificar por abstracción a sus víctimas. Lo dice al referirse al asesinato de Yoyes: “Sólo el dolor me hizo percibir lo importante que es para la perpetuación del terrorismo o de cualquier otra forma de justificación de la muerte la *descualificación de la víctima*, la difuminación de su concreción bajo una categoría abstracta dictada por una ideología” (I, 87). Y tiene razón sobrada, no faltaba más. Lo que sorprende es que el denunciante parezca no darse cuenta de haber caído en el mismo pecado que denuncia; para ser exactos: de haberlo cometido en razón de sus explícitos presupuestos.

¿O acaso no ha esparcido un despiadado desdén sobre todas las víctimas causadas por ETA? ¿Es que no ha puesto su empeño en dejar bien sentado que, por lo que toca a las víctimas voluntarias, se trata de creyentes en alguna doctrina de salvación, mientras que las estúpidas por involuntarias no merecen otra cosa que “el doloroso reconocimiento del absurdo y la inutilidad de su muerte” (I, 17)? ¿No procede esta descualificación de las víctimas a su vez de una previa y paralela descualificación de todas las doctrinas legitimadoras de la muerte, sin asomo de examen comparativo en términos de racionalidad o de justicia? Y, a la postre, ¿no se está así incurriendo (siquiera por omisión) en otro ejercicio descalificador, esto es, en la equiparación de la violencia propiciada por un Estado de derecho y la que practica una banda armada, la que amenaza en defensa de un régimen democrático lo mismo que la empleada para instaurar una locura etnicista?

Pues -ya se adelantó-, por deficitario que sea el régimen democrático español con relación a la democracia como principio y valor (I, 551 ss), no lo es tanto como para dudar de la legitimidad de su lucha antiterrorista. Su ventaja no sólo es de carácter moral, como concede a lo más el propio Aranzadi cuando manifiesta la razón que le impide caer en la “progresista” equidistancia entre ETA y el Estado español: “la superioridad moral de un Estado que ha abolido la pena de muerte sobre una ‘organización armada’ que mata a

quien se le antoja” (I, 652). Le conviene asimismo sin la menor sombra de duda una superioridad política inconmensurable en términos de legitimación y legitimidad. Pero la trampa final del razonamiento de Aranzadi es concluir que, mientras no denuncie deficiencias institucionales tales como la presunta xenofobia contra los inmigrantes (I, 539), la encomienda al Ejército de la salvaguarda de la unidad de España, los privilegios de la Iglesia Católica y, por encima de todo, la monarquía española (la marca de origen del franquismo, el síntoma más relevante de nuestra escasa calidad democrática) (I, 551 y ss, 582)..., el sedicente demócrata español carece de crédito bastante para arremeter contra el terrorismo y el independentismo vasco. Es el manido subterfugio *abertzale* de que, en tanto no se enumeren todos y cada uno de los males de este mundo, nadie cuenta con autorización para señalar el mal que causa el nacionalismo vasco. Y así, por mor de esta falsa pureza, el autor adopta de hecho esa equidistancia de la que dice renegar.

Un paso más y la probable razón que le asiste, cuando previene del peligro de exhibir la oposición a la *maldad terrorista* como signo exclusivo de nuestra *bondad democrática*, la pierde sin salirse del mismo párrafo. No es descartable el riesgo de que la atención a las víctimas de ETA pueda servir a algunos (a los peores ciudadanos) “para blindar emocionalmente contra la crítica todo aquello que los terroristas atacan”. Vamos a admitirlo, pero de ningún modo admitiremos que eso que los terroristas atacan sea, “por ejemplo, la democracia española” (I, 535). ¿Qué más hace falta para comprender que ETA ataca a España, no a la democracia española (como tampoco atacó a la dictadura como tal)? A estas alturas de barbarie ¿alguien cree que les importa una u otra forma de gobierno?, ¿deberemos acaso tomar en serio el sarcasmo de su “democracia vasca”? El terrorismo atentaría en la democracia más ideal como atenta en esta democracia, lo mismo que ha actuado con bastante menos encarnizamiento bajo un régimen dictatorial que bajo otro democrático-liberal. Sencillamente tiene que combatir a muerte contra todo poder, todo pensamiento y toda persona que nieguen los presuntos derechos de su presunto Pueblo.

También de este modo se perpetúa el terrorismo. También cuando es positivamente calificado de manera indirecta, aunque sea a fuerza de descalificar sin

remisión a sus contrarios. Claro que la condena de quien condena a los terroristas no equivale por sí misma a una aprobación de los terroristas, pero resulta casi inevitable que suene a cierta disculpa. Sea como fuere, Aranzadi va mucho más lejos que Arquíloco. El poeta griego se limita a tirar su escudo y echarse a correr, pero no se le ocurre proponerse como modelo cívico y nada dice de la justicia o la oportunidad de aquel combate en que andaba metido. Nuestro antropólogo, al erigir la deserción civil en conducta ejemplar, no sólo se desentiende de las razones enfrentadas en la lucha entre vascos y abandona a su suerte a sus hasta ahora conmlitones, sino que cuestiona la limpieza de sus móviles y, a fin de cuentas, la legitimidad misma de la batalla.

Aurelio Arteta. Universidad País Vasco

Claves de Razón Práctica, 128 (diciembre 2002), pp. 53-60.