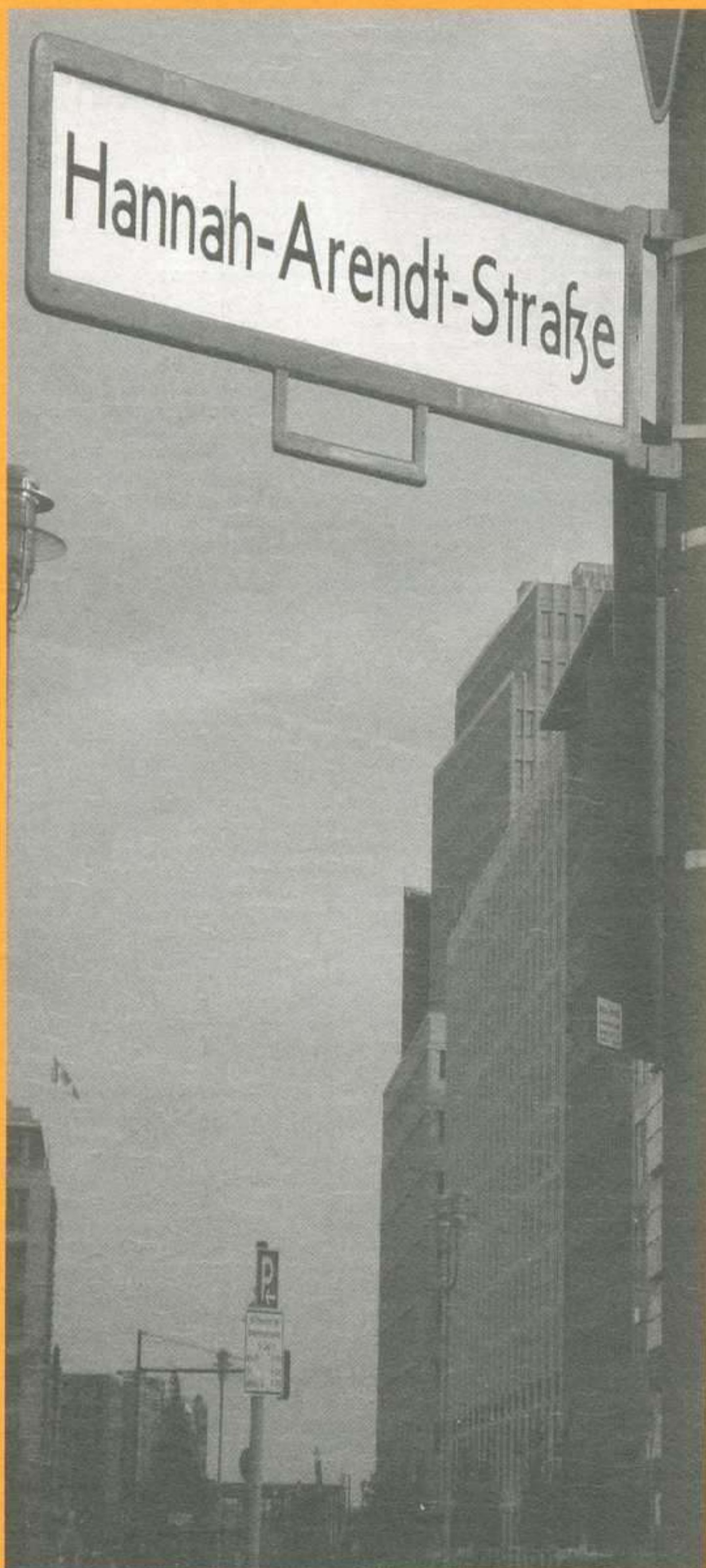


Cuadernos de **36** Alzate

2007

Revista vasca de la cultura y las ideas



PENSANDO EN HANNAH
ARENDT

Cristina Sánchez
Fernando Bárcena
Alejandro Sahuí
Valeria Bosoer
Juan José Solozábal

LETRAS VASCAS
AYER Y HOY

María Teresa Echenique
Jon Kortazar

EL EXPERIMENTO DE
EUSKADIKO EZQUERRA
Xabier Markiegi

ANÁLISIS

José Luis Barbería
Francisco Llera
Rafael Leonisio

NOTAS

Joseba Arregi
Ricardo Tejada
Santiago de Pablo

Cuadernos de 36 Alzate

2007

Revista vasca de la cultura y las ideas

Cuadernos de36Alzate

2007

Revista vasca de la cultura y las ideas

Las opiniones aparecidas en los distintos artículos son responsabilidad de sus autores. CUADERNOS DE ALZATE no se identifica necesariamente con sus contenidos.

Queda prohibido expresamente utilizar cualquiera de las páginas de CUADERNOS DE ALZATE para la realización de resúmenes de prensa a los efectos previstos en el art. 32,1 párrafo segundo, del TRLPI. Cualquier acto de explotación de la totalidad o parte de las páginas de CUADERNOS DE ALZATE precisará de la oportuna autorización.

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30, 2º dcha.

28010 Madrid

Tel. 913 104 696

Fax: 913 194 585

e-mail: editorial@fpabloiglesias.es

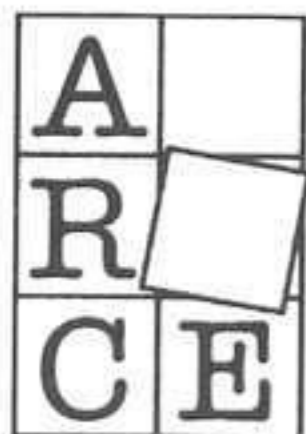
En Internet: <http://www.arce.es/alzate.html>

Realización Gráfica: EFCA

Depósito Legal: M. 6685-1985

I.S.S.N.: 0213-1862

Esta revista es miembro de la Asociación de Revistas Culturales de España y de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales



Esta revista ha recibido una ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España para la totalidad de los números editados en el año 2007.

Director:

Juan José Solozábal Echevarría

Secretaría de Redacción:

Mercedes García Lenberg

Consejo de dirección:

Aurelio Arteta

Andrés de Blas

Javier Corcuera

Manuel Escudero

Juan Pablo Fusi

Fernando García de Cortázar

Jon Juaristi

Juan Ignacio Macua

Manuel Ortuño

Promueve:

Colectivo Unamuno

Consejo Asesor:

Joaquín Almunia, Carlos Alonso Zaldívar, Ángel Amigo, Javier Angulo Urríbarri, Joaquín Arango, Juan Aranzadi, Celestino del Arenal, Jesús Arpal, Ignacio Astarloa, Mikel Azurmendi, José María Benegas, Dionisio Blanco, Marta Cárdenas, Luis Castells, Juan Manuel Eguigaray, Aurora Elósegui, Pablo Fernández Albadalejo, Emiliano Fernández de Pinedo, Javier Garayalde «Erreka», Sira García Casado, Miguel Ángel García Herrera, Ángel García Ronda, Francisco Javier Gómez Piñeiro, Manuel González Portilla, José Luis de la Granja, Raúl Guerra Garrido, Marianne Heiberg, José Luis Hernández, Juan Carlos Jiménez de Aberasturi, Juan José Laborda, José Miguel Larraya, Ignacio Latierro, Jesús Leguina Villa, Andu Lertxundi, Francisco Llera, Carlos Martínez Gorriarán, José Antonio Maturana, José María Múgica, Marina Olabarria, Ángel Ortiz Alfau, Alberto Pérez Calvo, Pilar Pérez Fuentes, José Ramón Recalde, Luis Rodríguez Aizpeolea, Gregorio Sanjuán, Fernando Savater, Miguel Satrustegui, Sebastián Ubiría, Edurne Uriarte, Patxo Unzueta.

ÍNDICE

ESTUDIOS

M.^a Teresa Echenique Elizondo Intelectuales vascos de la posguerra	5
Jon Kortazar Un mundo trágico	25
Xabier Markiegi Candina Nación laica y disolución de ETA. El experimento de Euskadiko Ezkerra	39
Cristina Sánchez Muñoz Hannah Arendt	57
Fernando Bárcena Las tareas de una nueva filosofía política. Una reflexión acerca de la amistad política	59
Alejandro Sahuí El inmigrante como <i>paria</i> . Arendt y la identidad política	81
Cristina Sánchez Muñoz Hannah Arendt: acerca de la violencia.....	97
Valeria Bosoer Juicio y memoria en Hannah Arendt.....	111
Juan José Solozábal Echevarría Política y constitución en Hannah Arendt.....	129

ANÁLISIS

José Luis Barbería Elecciones en Euskadi. El globo de la negociación con ETA ha primado al PSE y a Batasuna	147
Francisco J. Llera y Rafael Leonisio Continuidad y cambio. Las elecciones vascas de 2007	153

NOTAS

Joseba Arregi , Contra la reducción del espacio público; Ricardo Tejada , De los totalitarismos a las democracias; Santiago de Pablo , Las dos caras del péndulo	181
---	-----

INTELECTUALES VASCOS DE LA POSGUERRA

M.^a Teresa Echenique Elizondo (*)

La delimitación del concepto de *intelectual*, seguido del adjetivo *vasco* y unido a la dificultad —menor— de dibujar contornos precisos al período denominado *posguerra* crea un contexto de brumosa e incertidumbre. Renunciando a justificaciones preliminares y asumiendo la dosis de subjetividad que pueda haber en la elección de determinadas figuras de la posguerra relacionadas con el ámbito vasco, me aferro a las palabras que dedica Steiner a la tarea de reconstrucción del filólogo-historiador: «En ausencia de la interpretación (...) no habría cultura; sólo un silencio sin eco a nuestras espaldas» (1). Con esta premisa se puede dar vida a esa parcela todavía cercana del pasado, sin olvidar que la reconstrucción se hace desde el presente y que toda reconstrucción es siempre parcial por lo que tiene de elección de determinados hechos, y eliminación de otros, por quien la lleva a cabo.

Hablar de «los intelectuales que han sido» en una etapa concreta de nuestro pasado, de su papel en la posguerra, no tanto de su compromiso o responsabilidad en aquel momento histórico, es tarea aún por hacer en su práctica totalidad, para algunos espacios geográficos vascos más que para otros (y seguramente su exposición se va a resentir de ello), por lo que se presenta aquí un conjunto de ideas que necesitan aún de cierto reposo y mucha reflexión. No es necesario compartir plenamente la afirmación de Norberto Bobbio según la cual quien habla de los intelectuales se convierte, al menos ocasionalmente, en intelectual (2), para intentar soslayar la impronta subjetiva que ese

(*) Universidad de Valencia.

(1) George Steiner, *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pág. 52.

(2) Norberto Bobbio, «La duda y la elección», en *Los intelectuales y el poder*, Madrid, Paidós, 1992, pág. 52.

INTELECTUAL Y VASCO EN LA POSGUERRA

El intelectual da cuenta orteguianamente de su circunstancia y ello fue intentado por gentes como José de Arteche, Julio Caro o Luis Michelena. Con su legado quizá es posible imaginar una andadura integradora del universo vasco y del castellano-español, como ocurrió a finales del siglo XIX.

cierto desdoblamiento transitorio de la personalidad provoca y que, en realidad, late al fondo de la afirmación de Ignacio Sotelo según la cual el concepto de intelectual es «equivoco donde los haya, cargado de las más distintas emociones» (3). Las pautas que guían los contornos de la identidad de este discurso consigo mismo se circunscriben, en todo caso, a intelectuales vinculados a un legado intelectual y, más concretamente, a quienes han dejado una obra escrita, ya sea histórica, filológica o literaria (en sentido amplio); entre otras cosas porque sí concuerdo con Bobbio en considerar la actividad de escribir como una de las funciones principales del intelectual, uno de los motivos que suscita la atención sobre su origen y destino, sobre su vida, muerte y milagros, aunque no deja de ser cierto que, en una concepción razonablemente amplia de «intelectual», entran artistas, poetas, novelistas y, en definitiva, todos cuantos nos han dejado un legado escrito sobre su propia concepción del mundo y la realidad vivida. En el caso del intelectual vasco, se da, además, algún tipo de vínculo entre ese legado y la realidad vasca. Sea como fuere, todo cuanto sigue ha sido seleccionado por alguna razón de peso, además de estar muy meditado, lo parezca o no.

Claro que sobrecoge la afirmación de Carmen Baroja y Nessi: «Quien ha vivido entre artistas, hombres de letras, etcétera, sabe la poquísima cordialidad que reina entre ellos, y la falta absoluta de amistad. Es cosa rarísima encontrar dos buenos amigos literatos; el caso de Pío y Azorín es rarísimo. Generalmente, no se pueden resistir y en general no se estiman ni como escritores ni como personas» (4). A este duro juicio conviene apostillar, en todo caso, que la propia Carmen Baroja, admirable mujer, más aún en la adversidad, tiene juicios implacables sobre personas de su propia familia Baroja (no digamos sobre las de otras), por lo que quizá haya que atribuir a sus palabras un alcance menos dramático del que parecen tener a primera vista.

SOBRE POSGUERRA

Decía otro Baroja, Pío en este caso, en un artículo publicado en *La Nación* de Buenos Aires: «Casi siempre sucede que al pasar una época y verla ya con una perspectiva lejana es cuando se le

(3) En su sugerente libro *A vueltas con España*, Madrid, Gadir, 2006, pág. 339.

(4) Carmen Baroja y Nessi, *Memorias de una mujer de la generación del 98* (ed. de Amparo Hurtado), Barcelona, Tusquets, pág. 13.

comienza a encontrar algún carácter» (5); es lo que va sucediendo al contemplar la posguerra desde la actualidad, denominación que, en sí, es como un magma informe, pues denota el *tiempo posterior* al de un desastre, la Guerra Civil, que, en palabras de mi maestro Rafael Lapesa, «cayó sobre toda España como un hachazo». Y si nos preguntamos por el final concreto de ese tiempo posterior, de esa «unidad temporal inteligible» (6) que se desestructura sin marcar contornos precisos en su denominación, veremos que, en general, se ajusta al período comprendido entre 1936-1975, si bien conforme se avanza hacia la década de los sesenta, y más aún los setenta, la propia noción de posguerra se va difuminando.

Dos años antes del desastre civil habían tenido lugar en suelo vasco ciertos signos de apertura a corrientes de vanguardia, como la publicación en Vitoria de la revista *Cinco*, en cuyo segundo número Manuel Garaizabal reclamaba para el pensamiento «su derecho irrefutable a la paranoia» (7), al tiempo que Jorge de Oteiza, Manuel Lekuona, Joseba Rezola celebraban reuniones buscando el modo de contribuir al renacimiento cultural de Euskadi; ciertos enfrentamientos más o menos amistosos entre Oteiza y *Aitzol* sobre el modo de tratar «lo vasco» adquieren en la distancia tintes trascendentes. También en 1934 *Gu*, asociación gastronómico-cultural, sirvió de plataforma a ilustres y muy diversos visitantes de paso por San Sebastián: Picasso, Giménez Caballero, Max Aub o García Lorca, la huella de alguno de los cuales resulta visible en poetas vascos.

Durante la contienda tienen cabida en el País Vasco determinados episodios ligados a nombres concretos. Es el caso de *Aitzol*, José de Ariztimuño (sacerdote, fusilado por los sublevados en 1936), amigo muy estrecho de José de Arteche, que terminaría haciendo la guerra en el bando nacional, y de José María Benegas Echeverría, que tendría que exiliarse. Inspirador de certámenes poéticos en *euskera*, en uno de los cuales se dio a conocer Gabriel Aresti, José de Ariztimuño buscaba, en su función de mentor de poetas jóvenes, explorar nuevos caminos en la poesía; así se creó en Guipúzcoa la Asociación cultural

(5) Pío Baroja, «El final de una sociedad aristocrática», en *Desde el exilio* (Los artículos inéditos publicados en *La Nación* de Buenos Aires, 1963-1943) (edición, prólogo y notas de M. A. García de Juan), Madrid, Caro Raggio, 1999, pág. 89.

(6) Como recuerda Ignacio Sotelo, ob. cit., pág. 3, al hablar de la periodización de la Historia.

(7) *Apud* Pilar Muñoa, *Oteiza. La vida como experimento*, Irún, Alberdania, 2006, pág. 51.

Euskaltzaleak, impulsora del Renacimiento Vasco o *Euskal Pizkundea*, movimiento paralelo a los vividos en otros puntos peninsulares, como el *Rexurdimento* gallego o a la *Renaixença* catalana. A *Aitzol* le unían también fuertes lazos con Esteban Urquiaga *Lauaxeta*, traductor de Lorca al *euskera*, fusilado a su vez en 1937, uno de los miembros del grupo bilbaíno Alea que, encabezado por José Miguel de Azaola, estaba formado entre otros por Pablo Bilbao Arístegui o Blas de Otero.

Poco después de la guerra, en mayo de 1939 (ya bajo el régimen de Franco), se celebraron en Vitoria y Bilbao sendas exposiciones artísticas: una de arte sacro en el palacio de Villasuso de Vitoria, organizada por la Dirección General de Bellas Artes, cuyo Jefe Nacional era Eugenio D'Ors, y otra de pintura, escultura y arte decorativo en el bilbaíno hotel Carlton, edificio que había sido sede del Gobierno de Euskadi desde octubre de 1936 hasta la caída de Bilbao en agosto de 1937, con el patrocinio del Ayuntamiento de Bilbao y la Diputación de Vizcaya. Sentencia Pilar Muñoa, de donde proceden los datos: «El contenido y los lugares en que se celebraban ambas exposiciones no dejan lugar a dudas acerca de sus intenciones: se trataba de dar una lección y contestar los efectos del pabellón español de la República en la Exposición Universal de París de 1937» (8).

En la posguerra, una vez consolidada la nueva situación, y con el fin de dar continuidad a logros anteriores a la contienda, José Miguel de Barandiarán convirtió la localidad vasco-francesa de Sara en un centro cultural parangonable al que se había formado en torno a Axular (escritor navarro del siglo XVII, autor de *Guero*, obra considerada modélica para la prosa vasca) e inició, en 1943, la segunda serie de *Eusko-Folklore*. Todo ello era continuación de su dedicación a tareas previas, alentadas por instituciones creadas a comienzos del siglo XX, como la Sociedad de Estudios Vascos o la Academia de la Lengua Vasca; a partir de 1921, el laboratorio de Etnología y Eusko Folclore, así como el Centro de Investigaciones Históricas, nacidas en Vitoria bajo la dirección de Barandiarán, pasaron a ser instituciones sostenidas por la Sociedad de Estudios Vascos. La figura de José Miguel de Barandiarán es merecedora del respeto más absoluto, acrecentado aún más conforme se nos va alejando en el tiempo; quizá no sea del todo erróneo afirmar que su teoría sobre la formación prehistórica de la etnia vasca (inseparable, claro está, de la lengua) está en la base de *Quosque tandem* de Oteiza (1964) y de cierta teorización nacionalista, pero ello no le atri-

(8) *Ibidem*, pág. 85.

buye responsabilidad alguna, pues también Caro Baroja fue discípulo de Barandiarán y llegó a profesar un rigor histórico y etnográfico de enorme calado al hablar de la prehistoria de los vascos (9).

Hacia la misma época, en 1945, salió en San Sebastián el *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, fiel al ideario del conde Xavier M.^a de Munibe, conde de Peñaflorida, con el fin de retomar los «Extractos» que las Juntas de la Sociedad acostumbraban a publicar en el siglo XVIII (10). José María Díaz de Mendivil, Julio de Urquijo y José María de Areilza eran, respectivamente, los presidentes de las Sedes de la Bascongada en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en el año de 1944 al que corresponde el proyecto. No es casual que Julio de Urquijo impulsara a comienzos de siglo la ahora centenaria *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, que comenzó a publicar sus excelentes volúmenes en 1907. La *RIEV* es digna de ocupar un lugar de honor en la preguerra; en su primera etapa, comprendida entre 1907 y 1936, que alcanzó dimensiones colosales en su género, acogió en sus páginas de entonces escritos de Menéndez Pidal, Américo Castro, del propio Julio de Urquijo, George Lacombe, Hugo Schuchardt, Meyer-Lübke y un largo etcétera, junto a traducciones de Humboldt y otros que, siendo mejorables desde las exigencias actuales, cumplieron en su momento un papel de gran trascendencia.

Refiriéndose a la década de los cuarenta, Edorta Kortadi ha escrito: «Dentro del país (...) se va a plantear hacia 1940-45 un cambio de eje creativo. Hasta la guerra, la metrópoli coordinadora había sido Bilbao, ahora comenzará a serlo San Sebastián» (11). La labor cultural de la Diputación de Guipúzcoa no fue ajena a ello; de hecho, escritores vascos de la posguerra, que habían encontrado refugio en *Eusko-gogoa*, revista fundada en Guatemala por Jokin Zaitegi en 1950 y dirigida por A. Ibiña-

(9) Sirva como muestra la siguiente cita: «No es posible explicarse los caracteres actuales del pueblo vasco, ni los que tenía en el período inmediatamente anterior al nuestro, por un fantasmagórico “espíritu tradicional”, que nos retrotraería a una edad “originaria”, según pretendían no sólo algunos escritores románticos, como Chaho, sino también ciertos investigadores más severos, influidos por la doctrina inglesa de los “survivals” o “supervivencias”» (*Los vascos*, Madrid, Istmo, 1971, págs. 378-379).

(10) Los Amigos, con José M^a Urkia al frente, conmemoraron en 2005 los 60 años de publicación del *Boletín* con un Acto Institucional de la Bascongada.

(11) Edorta Kortadi, «La escuela vasca de pintura», en *Arte Vasco*, San Sebastián, Erein, 1982, pág. 192.

gabeitia en el exilio, acabaron publicando en la fecunda *Egan*, vinculada a la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País y en cierto sentido tutelada por Euskaltzaindia-Academia de la Lengua Vasca.

Todo ello no puede desvincularse del despegue protagonizado por la prensa en el primer tercio del siglo XX como consecuencia de hechos económicos y sociales bien conocidos; los lectores (en menor medida, lectoras, incorporadas más tardíamente a los hábitos de la lectura) ampliaban su horizonte vital con la oportunidad que todo ello les brindaba (12). Pensemos que los habitantes de Bilbao, que en 1875 se cifraban en 30.000, habían pasado en 1920 a engrosar la cifra de 101.500, y los del área de la Ría, en su conjunto, de 65.000 en 1877 a más de 250.000 en 1920. Ya en 1930 el País Vasco y Madrid estaban por encima de la media de renta nacional (casi duplicada por Cataluña, por otra parte) y la situación cultural había progresado considerablemente respecto al siglo anterior; en 1930 el 20% de la población española era analfabeta, frente al 73% de 1860. Ahora bien, aunque hubiera descendido notablemente el analfabetismo y aunque el auge de la prensa en territorio vasco fuera grande en el primer tercio del siglo XX, a través de la prensa se puede comprobar que los años anteriores a la guerra siguen dibujando una sociedad regida por el sermón dominical y el mitin callejero. Conscientes de ello, ciertos sectores sociales y personalidades de relieve reclamaban la creación de una Universidad en el País Vasco, limitada a unos cuantos estudios incluso hasta después de la muerte de Franco; ya en 1930 se produjeron manifestaciones en favor de la autonomía universitaria en el país, que volvieron a registrarse más tarde con más o menos fuerza. Generaciones de médicos habían salido a cursar sus estudios a Salamanca, Valladolid, Zaragoza, Madrid, al extranjero en casos excepcionales, pues la Universidad privada, en la que se formaron algunos intelectuales vascos y que nutría al País de empresarios, carecía de ciertas titulaciones (13).

Estoy plenamente de acuerdo con Jon Juaristi cuando afirma que, en los años cincuenta, en el País Vasco: «Bajo un régimen dictatorial de inspiración católica, la Iglesia tenía un poder omní-

(12) M.^a Teresa Echenique, «Las lenguas de Bilbao en la prensa local del siglo XX», en *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 Aniversario*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002, págs. 79 y 102.

(13) En época de Franco, una beca de estudios vinculada a un buen expediente permitía costear los estudios universitarios incluso en una ciudad distinta a la de residencia familiar.

modo para organizar la vida cotidiana de la población» (14). Seguramente vinculado a ello, el papel de las mujeres era siempre secundario; mujeres de considerable valía intelectual y gran actividad no ocuparon la posición social que, de haber sido hombres, les habría sido asignada en su momento; tal fue el caso, por poner un ejemplo, de la guipuzcoana M^a Dolores Agirre.

Antes he mencionado a Carmen Baroja y Nessi, nacida en Pamplona en 1883, que había cursado los estudios colegiales en Valencia y San Sebastián, y distribuyó luego su vida entre Vera y Madrid, donde murió en 1950. Sirva una pincelada para llenar el vacío de conocimientos que tenemos sobre esta figura que empezó a publicar en la revista literaria *Mujer* a partir de 1938 (revista de lecturas y moda dirigida por Roberto Martínez Baldrich y publicada en San Sebastián entre 1937-1949), firmando como *Vera de Alzate*. Escribió también varios textos que han caído en el olvido; su semblanza nos ha sido rescatada recientemente por Amparo Hurtado gracias a la edición de *Memorias de una mujer de la generación del 98* (15), de enorme fuerza y muy valiosas (¡también había mujeres escritoras en esa generación junto a gigantes como Unamuno, Maeztu, Zuloaga o el propio Pío!).

Por otra parte, y quizá como compensación a excesos cometidos en los comienzos de la posguerra y con el deseo de equilibrar la balanza de los hechos que relegaron el mundo vasco a una situación injusta (paralela, no se olvide, a las de otras áreas, geográficas o sociales según los casos, peninsulares), se había ido generando un sentimiento de reivindicación de «lo vasco» (entendiendo por tal la lengua vasca y la cultura ligada a ella) de forma que casi todo indicio de progresismo quedó vinculado en la posguerra al respeto y reivindicación de la lengua vasca y su cultura (16). En este clima reaparece en 1956 *Euskera*, publicación de Euskaltazindia o Academia Vasca de la Lengua Vasca, fundada en 1918 en Oñate, entre cuyos cuatro fundadores volvemos a encontrar a Julio de Urquijo. El final de los años cincuenta y comienzos de los sesenta queda grabado en la historia por el nacimiento de ETA, que impregna de un tenor diferente y propio a la forma de concebir lo vasco o el problema vasco, tal como se ha prolongado hasta el día de hoy.

(14) En *Cambio de destino. Memorias*, Barcelona, Seix Barral, pág. 71.

(15) Citado en la nota 4.

(16) José Ramón Recalde ha ofrecido una visión vivida en primera persona en *Fe de vida*, Barcelona, Tusquets, 2004.

Ya 1964 viene marcado por la publicación de *Harri eta Herri (Piedra y pueblo)* de Gabriel Aresti (Bilbao 1933-Bilbao 1975), una de las figuras responsables del resurgimiento literario del vascuence junto a José Luis Álvarez Emparanza *Txillardegi*, Federico Krutwig Sagredo y Jon Mirande, como ha recordado recientemente Jon Juaristi (17) al hablar de otra figura de los años cincuenta, Alfonso Irigoyen, y recordar su asiduidad a la tertulia del bilbaíno café de La Concordia en los años sesenta, a la que concurrían el propio Aresti, San Juan y Blas de Otero, entre otros. *Harri eta Herri* de Aresti refleja el impacto producido por la industrialización, con la consiguiente llegada de campesinos castellanos, andaluces y extremeños a las ciudades y villas vascas (Bilbao, Eibar, San Sebastián, Rentería...), la creación del cinturón de chabolas en la margen izquierda del Nervión, con la consiguiente radicalización de las posiciones de la pequeña burguesía nacionalista, fenómeno estudiado como nadie por Jon Juaristi, con sus luces y sombras; a partir de entonces el modelo ilustrado de los Caballeritos de Azcoitia pierde vigencia y pasa a un plano minoritario, aunque, de una forma u otra, siempre ha estado presente en la vida del país.

Se podría decir que el final del período denominado posguerra viene marcado, en el terreno del *euskera*, por la unificación de la lengua, con la aparición del *batua* o lengua común en 1970 (gestado por acuerdo de los diversos sectores e instituciones vascas en 1968), en la que culminan inquietudes y anhelos anteriores; a partir de ahí y, claro está, tras la muerte de Franco, se entra ya en una era distinta.

SOBRE LA NOCIÓN DE VASCO

Seguramente las ideas de Humboldt, con el romanticismo subyacente, la concepción de la lengua como creación colectiva (obra del Espíritu del pueblo), la recuperación del pasado de los pueblos, etc., fueron determinantes para provocar el resurgimiento de las señas de identidad y la delimitación de la dualidad *euskera*-castellano presente por doquier en la vida vasca de posguerra. Se llegó a generalizar, de este modo, la idea de que la lengua determina en alguna medida una forma de entender el mundo y que, a dos idiomas diferentes que, por añadidura, tienen origen y tipología tan diversa, debían corresponder dos cosmovisiones bien diferenciadas (18). Las páginas de mayor

(17) Jon Juaristi, *Cambio de destino*, pág. 51.

(18) El vasco, *euskera* o vascuence es una lengua preindoeuropea y, desde el punto de vista de los vínculos gramaticales, una lengua aislada en el conjunto de lenguas del mundo, en tanto el castellano es una modalidad

relieve que se han escrito en el terreno de la Filología sobre esta cuestión florecieron en los años sesenta y setenta, fraguadas tras años de estudio y reflexión llenos de dificultad, de la pluma de Luis Michelena (19). A partir del siglo XX, en el espacio vasco hay dos mundos separados por la lengua (la aparición del nacionalismo aranista no es ajena a ello, claro está), separación que se agudiza con la guerra y sus consecuencias de sobra conocidas, y se radicaliza en la posguerra, dando lugar a actitudes diferentes, algunas más extremas que otras, todas las cuales se ven acompañadas de argumentaciones sesudas. Hay que tener presente, no obstante, que, en el terreno de la cultura, la cimentación de la Filología Vasca actual no se hizo sobre la base de los trabajos de Sabino Arana Goiri y sus partidarios, sino sobre el sólido fundamento de otros filólogos como Resurrección M.^a de Azkue, primer director de Euskaltaindia-Academia de la Lengua Vasca, Arturo Campión o Julio de Urquijo e Ibarra, además de la Lingüística y Filología más internacionales; del saber, en suma. Sobre esta base se sustenta, también, la monumental obra de Luis Michelena-Koldo Mitxelena.

En puntos concretos que afectan a la discusión más o menos nuclear sobre lo que se entiende por vasco, conviene recordar que la cuestión de la territorialidad del País Vasco antes de la transición no estaba del todo clara, ni mucho menos aparecen ya estereotipadas determinadas posturas que hoy admiten estrecho margen de discusión fuera de planteamientos rígidamente etiquetados. José Miguel de Azaola, bilbaíno del grupo Alea (que reunía a escritores como Esteban Urquiaga *Lauaxeta* o Blas de Otero, como se ha apuntado más arriba) dice en 1973 (20): «Y en cuanto a Navarra: esa provincia de fisonomía tan peculiar y de personalidad, sin disputa, tan vigorosa: desde ahora te adelanto, lector, mi opinión —que trataré de explicar con más detalle en páginas sucesivas— de que está llamada a conocer, unida a sus hermanas [Guipúzcoa, Álava y Vizcaya], un porvenir mucho más brillante y fecundo en el interior del conjunto vasco, que el que le espera si permanece separada de aquéllas y fuera de éste». Azaola no encuentra razones para no unir Navarra con Guipúzcoa, razones que serían más discutibles a la hora de ar-

románica surgida de la latinización de Hispania y vinculada a otras lenguas españolas como el catalán o el gallego y extrapeninsulares como el francés, italiano o rumano, por mencionar algunas de ellas.

(19) Muestra de ello puede considerarse la recopilación de gran parte de los artículos que constituyen su obra *Lengua e historia*, Madrid, Paraninfo, 1985.

(20) *Vasconia y su destino*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pág. 32.

ricular un conjunto en el que Álava estuviera junto a Guipúzcoa, por ejemplo (21). Sin duda, y Azaola también alude lógicamente ello, aunque con ciertos matices, la existencia también en Navarra de la lengua vasca justifica considerarla, así mismo, «vasca». Otro tanto sucede en el caso de Julio Caro Baroja, cuya condición de intelectual vasco no se cuestiona, que incluye permanentemente a Navarra como parte del mundo cultural vasco. A fin de cuentas en Navarra se publica, desde 1967, *Fontes Linguae Vasconum*, revista emblemática en su género.

La mención a Jorge de Oteiza (Orio 1908-San Sebastián 2003) como intelectual vasco está también justificada en el contexto descrito: artista con pretensiones intelectuales de altos vuelos, realmente tuvo una vida espléndida en experiencia y en contrastes. Ahora, su recuerdo se ve ilustrado por la aparición del libro de Pilar Muñoa, *Oteiza. La vida como experimento* (22), que es, al hilo de la biografía de Oteiza (1908-2003), un recorrido por la situación cultural del País Vasco, de España entera, así como también de parte de América (aunque en menor grado) especialmente en la posguerra. Bajo la discusión de qué es arte vasco resurge el problema de lo que se entiende o debe de ser entendido por «vasco». En Oteiza, que afirmó haber sabido lo que es ser vasco después de haber salido del país, se pueden rastrear, asegura Pilar Muñoa, los ecos de doce lecciones impartidas por Ortega en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central en 1933 con el título «En torno a Galileo». Con Ortega precisamente, y con Zubiri, surge una filosofía pensada en castellano, que echó hondas raíces en los intelectuales de la posguerra.

Si en los años 1940-50 se produce el desplazamiento del eje creativo de Bilbao a San Sebastián, para una época posterior dice Patxo Unzueta, en el epílogo a *El chimbo expiatorio* (23), que «la base social del radicalismo que está en trance de reinventar el nacionalismo» (o sea, ETA), predominantemente bilbaína en los sesenta, pasa a ser guipuzcoana, con el Gohierri como núcleo, en la década siguiente». Nuevo paso de Bizcaia a Gipuzkoa, pero con un matiz que es necesario subrayar: en

(21) Dice Azaola en la pág. 307 de *Vasconia y su destino*: «Como puede verse, desde el punto de vista de la geografía física, se dan los mismos motivos para incluir a Navarra en la región vasca, que los existentes para incluir en ella a Álava; y tales motivos son aún más numerosos en el caso navarro que en el caso alavés, desde el punto de vista de la geografía humana».

(22) Véase la nota 7.

(23) «La lengua del patriota», en Jon Juaristi, *El chimbo expiatorio*, Bilbao, El Tilo, 1994 (1ª edición), pág. 339.

Guipúzcoa no hay que inventar la lengua vasca, ni el mundo rural, como tuvo que hacer Sabino Arana y recuerda Juaristi, porque en Guipúzcoa el vasco, lo vasco, ha estado siempre ahí, con el euskera culto y el rural vivos (yo lo he conocido y vivido bien en mi infancia), con la excepción, relativa, de San Sebastián y ciertos núcleos de población en época veraniega, aunque sólo superficialmente; y lo mismo sucede en una parte de Navarra. Lo dijo Caro Baroja: «Y, sin embargo, el vasco sigue ahí con su lengua, con sus peculiaridades de carácter, con sus enigmáticas sorpresas» (24), subrayando que la conservación de su lengua es lo más peculiar del vasco (25). Es cierto que Vizcaya y Guipúzcoa atraían contingentes selectos de veraneantes a sus costas, entre los que se contaba gran parte de la capa aristocrática; la cercanía de la no menos selecta costa francesa, con su casino (no olvidemos que el juego no estaba permitido entonces en el lado español), convertía a San Sebastián, donde por añadidura Franco pasaba el verano (en los últimos años sólo el mes de agosto), en lugar de encuentro cultural: teatro, música, cine, etc. Esta circunstancia creaba una doble faz de gran contraste: en verano la población se multiplicaba y lo vasco quedaba desbordado por la realidad numérica, sin que faltaran por ello manifestaciones de tinte popular *euskérico* muy apreciadas por los propios veraneantes; probablemente una población como Zarauz encierra muchas de las claves del pasado que explican circunstancias posteriores (26). Ahora bien, en invierno se volvía a la situación más recoleta y propia de la época, y durante nueve meses la vida ciudadana volvía a verse impregnada de localismo, tanto en la capital como en las poblaciones costeras, con los matices propios de cada lugar, eso sí.

En este vaivén se desarrolló la vida y obra de José de Arteche. Hasta hace apenas un año, el nombre de una de las figuras más sobresalientes de las letras vascas del siglo XX tenía escasa resonancia; pero, con motivo del centenario de su nacimiento en 2006, se han multiplicado los artículos (en euskera y castellano, dentro y también fuera del País Vasco) dedicados a su vida y obra (27).

**JOSÉ DE ARTECHE
ARAMBURU**
(Azpeitia 1906-San
Sebastián 1962)

(24) Julio Caro Baroja, prólogo a *Vasconiana (De Historia y Etnología)*, Madrid, Minotauro, 1957 (2.^a ed., San Sebastián, Txertoa, 1974), pág. 9.

(25) En *Estudios Vascos*, San Sebastián, Txertoa, 1973, pág. 8.

(26) He vivido en primera persona todos estos contrastes, sobre los cuales está aún casi todo por contar.

(27) V. M.^a Teresa Echenique, «Arteche: un escritor recuperado», en *Cuadernos de Alzate*, 2006, págs. 5-20.

José de Arceche fue escritor prolífico de libros y publicaciones periódicas, a través de las cuales se puede seguir su trayectoria de hombre intelectualmente inquieto e interesado en las manifestaciones culturales de todo orden. Autodidacta, cultivó diferentes modos literarios, si bien todos ellos en prosa, y es evidente que Arceche fue un intelectual con vocación de erudito trabajador, de lo que da buena fe el epílogo que Santiago Aizarna ha puesto a la publicación de sus *Obras escogidas* (28). Su circunstancia vital, sobre la que se ha hablado ya mucho en estos meses, que le produjo serios problemas y que, en fin de cuentas, se resume en una falta de control sobre su propio proyecto biográfico, fue acicate para la reflexión y la actividad literaria emanada de la necesidad de poner por escrito su amarga experiencia para, de este modo, ayudar a otros a comprender los beneficios de la concordia y a advertirnos a todos sobre la inutilidad de cualquier confrontación. Entre las circunstancias sociales que han colocado a José de Arceche en tan inesperada actualidad convendría destacar una por encima de todas las demás: su condición de escritor. Por fortuna para el mundo de la cultura, en el centenario de su nacimiento (2006) se ha recuperado la memoria histórica de un hombre de concordia y de un escritor de gran talla, a quien le unieron lazos de relación cordial con figuras como Ortega y Gasset o Marañón, ocasionalmente con Baroja o Unamuno.

Arceche responde al intelectual perfilado por Aranguren: el agente social que tiene como misión advertir de los peligros que nos acechan y señalar los caminos que deberíamos seguir (29). Esta función moralizante es clarísima en el caso de Arceche, y la ejerció «con desesperada autenticidad, (...) sin remedio, por inescrutable e inexorable decreto de Dios», como diría Ortega (30).

José de Arceche es autor de obras autobiográficas que hoy revisten especial interés: *El abrazo de los muertos* (1970) (diario escrito durante la guerra, «deseo de paz ante una situación violenta», como ha escrito su biógrafo Antón Villanueva) y *Un vasco en la posguerra. Diario 1939-1971* (1975), que el mismo Villanueva ha descrito como «lucha por la libertad de expresión». Ambos libros poseen una hondura vital de gran trascen-

(28) Zarauz, Itxaropena, 2006.

(29) José Luis L. Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969.

(30) José Ortega y Gasset, «El intelectual y el otro», en *Prólogo para alemanes*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág. 130.

dencia, al tiempo que constituyen el exponente máximo de su condición de hombre de concordia, que le convierten en figura muy actual por su firme defensa de cualquier medida antes que el recurso a un enfrentamiento. Ambas obras, así como el *Diario 1935-36* (de carácter más intimista), se han recogido en los dos tomos de sus *Obras escogidas*.

En la extensa arquitectura de permanente canto al País Vasco que es la obra artechiana, Gipuzkoa ocupa un lugar preeminente. Muchas de sus páginas describen de manera emotiva las gentes sencillas del solar guipuzcoano, tan queridas para él y tan representativas de su obra; por otro lado, el sentimiento hondo de una tradición de la tierra que había generado frutos diametralmente opuestos, le condujo a escribir las biografías de paisanos ilustres: San Ignacio de Loyola, Elcano, Urdaneta o Legazpi frente a Lope de Aguirre, por otro (todas estas obras conocieron, por cierto, más de una edición en vida del autor, lo que habla por sí solo del relieve intelectual que Arteche tuvo en su momento).

Según reflexión muy exacta de Santiago Aizarna (31), José de Arteche se ha convertido en testigo fidedigno de una Guipúzcoa que ya no existe y ése es ahora su gran mérito: haber ido recogiendo con todo detalle, producto de enorme esfuerzo y tesón, la realidad por él vivida, realidad que ha sufrido una transformación profunda y radical en los últimos treinta años, por lo que su legado se ha convertido en testigo excepcional de su momento histórico.

Si la vida de José de Arteche transcurrió en su práctica totalidad sin salir de su Gipuzkoa natal, Julio Caro Baroja repartió su vida entre Vera de Bidasoa (Itzea), San Sebastián y Madrid. Muy vinculado a Navarra, en su obra estudió con gran detalle el universo vasco, al tiempo que su dimensión de hombre preocupado por proyectos públicos le llevó a verse implicado, ya en la transición, en los comienzos de la televisión vasca; dio cursos de Doctorado en la Universidad del País Vasco en calidad de Catedrático Extraordinario, condición por la que fueron rescatados para la Universidad tras la muerte de Franco algunos estudiosos españoles que, por diferentes razones, no habían

**JULIO CARO
BAROJA**
(Madrid 1914-Vera
de Bidasoa 1995)

(31) Fueron sus palabras en la mesa redonda del curso de verano que la Universidad del País Vasco dedicó a conmemorar el centenario del nacimiento de José de Arteche (junto al de Ignacio M.^a Barriola) en agosto de 2006.

desarrollado canónicamente una carrera funcional. Como intelectual vasco está tratado en los trabajos dedicados a él por Jesús Azkona, Josetxo Urrutikoetxea o José Ramón Zubiaur en el tomo *Los Baroja. Memoria y lección* (32). También Joan Mari Torrealday incluye su mención por extenso, haciendo con él una excepción, en una publicación en la que tan sólo se recogen autores que han publicado en euskera (33). Fue nombrado académico correspondiente de Euskaltzaindia-Academia de la Lengua Vasca en 1947 y, después, académico de honor, todo ello en señal de reconocimiento por sus trabajos sobre la lengua vasca y el mundo cultural vasco. A su funeral, celebrado en Vera de Bidasoa en el verano de 1995, asistieron autoridades y representantes culturales del País Vasco y de Navarra, rivalizando claramente en el deseo de reclamar su figura y obra. A pesar de su conocido agnosticismo, fue despedido en la iglesia de Vera, acompañado de un solemne y emocionado *Agur jaunak*.

En su obra pueden trazarse coordenadas geográficas que perfilan áreas de interés con radio creciente: el pequeño círculo de Vera y el valle del Bidasoa, Álava, el País Vasco, Navarra, el valle del Ebro, los pueblos del Norte, la Península Ibérica (...) el ámbito mediterráneo, etc.» (34). Ahora bien, si bien es cierto que, cuando habla de Navarra, puede referirse sólo a Navarra, en sus trabajos filológicos, en cambio, al hablar del *euskera*, no hay separación entre País Vasco y Navarra, territorios en los que la lengua tiene extensión y vitalidad.

Quisiera destacar de Caro, de su obra y sus reflexiones en torno a lo vasco y a los vascos, en la trayectoria de «su aventura estrictamente individual, como la verdadera aventura intelectual, solitaria, independiente, pacífica, libre» —tal como ha escrito Miguel Sánchez Ostiz (35)— algo que ya dije en su día y he recordado continuamente, a saber, el error de considerar que el País Vasco ha estado aislado en el pasado; dice Julio Caro Baroja en el prólogo a *Estudios vascos* (36): «El vasco no es una especie de ornitorrinco o de ser aislado en el concierto de los

(32) Publicación, por la Fundación Kutxa, del curso de verano *Los Baroja*, San Sebastián, 1996.

(33) En *Euskal idazleak, gaur (Historia social de la lengua y la literatura vascas)*, San Sebastián, Jakin, 1970, pág. 55.

(34) Antonio Carreira, «La obra de Julio Caro Baroja. Ensayo de clasificación temática», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Cuadernos Hispanoamericanos, n.º 533-534, 1994, pág. 9.

(35) «Las enseñanzas de don Julio», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, ob. cit., pág. 38.

(36) San Sebastián, Txertoa, 1973, pág. 8.

pueblos (...). Dejemos el cliché del «perpetuo aislamiento», que explica fácil pero engañosamente la conservación de una lengua, que, sin duda, es lo más peculiar del vasco. Porque en la Europa occidental tal aislamiento es y ha sido físicamente imposible y el país vasco está en una de las más complicadas encrucijadas del continente».

Al declararse explícitamente discípulo de José Miguel de Barandiarán, escribía Caro algo que tiene gran relieve para ese momento: «D. José Miguel nos hablaba a mí y a un sobrino seminarista que le ayudaba, de Folclore vasco, de Arqueología o de Etnografía en general. Mientras en la Universidad tenía que aguantar tabarras y displicencias (...) Barandiarán nos daba ideas muy claras y exactas sobre el método histórico-cultural, sobre las recientísimas investigaciones de Malinowski, sobre la idea de Dios entre los primitivos, acerca del pensamiento de Durkheim o de Wundt (...). Total, que en una cueva paleolítica de Vizcaya y de boca de un sacerdote católico vasco salía más materia universitaria que de las aulas madrileñas» (37). Esto sucedía a finales de los años veinte, cuando el País Vasco de preguerra se resentía de la falta de Universidad pública. El contexto histórico que anticipa la posguerra vasca queda completado a través del relato de su madre. Cuenta Carmen Baroja y Nessi que, precisamente el día 17 de julio de 1936, acompañó desde Vera a su hijo «Julito» a San Sebastián a dar una conferencia en el Museo de San Telmo, «ante una colección de curas y de maestros de escuela nacionalistas y algún que otro erudito, como Barandiarán. Don Julio Urquijo y Barandiarán me felicitaron por tener un hijo de tanto valer» (38), escribe con orgullo su madre.

Hijo de un artesano de Rentería, perdió pronto a su padre y tuvo que empezar a trabajar a los 14 años; tenía mala salud, pero era un hombre tenaz. Continuó los estudios de noche y consiguió sacar el bachillerato. En la cárcel empezó a estudiar, animado por Matilde, su mujer. Militó en el PNV, sufrió cárcel varios años, vivió en el País Vasco, en Torrelavega y en Sala-

**LUIS MICHELENA
KOLDO
MICHELENA
(Rentería 1915-San
Sebastián 1987)**

(37) Citado por Juan Antonio Garmendi Elósegui en su artículo «Unas cartas de Julio Caro Baroja a José Miguel de Barandiarán» incluido en el *Homenaje a Don Julio Caro Baroja* que la Bascongada le dedicó en el año 1994 como tomo L de su *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, págs. 399-405. No olvidemos, para captar en su justa dimensión la intencionalidad de sus palabras, la laicidad de Caro, como señala el propio Garmendia.

(38) Carmen Baroja y Nessi, ob. cit., pág. 153.

manca; su vida académica universitaria transcurrió en Salamanca y, finalmente, en Vitoria, adonde regresó en los años ochenta para participar en la construcción de una Universidad Pública Vasca que tanto defendió a lo largo de su vida como necesidad urgente del País; su carencia constituía para él la explicación de muchas cosas. Murió en San Sebastián. Fundó la Filología Vasca, fue miembro de Euskaltzaindia, dirigió *Egan*, donde publicó abundantemente en los primeros tiempos. Tiene hoy un Centro Cultural dedicado a su nombre.

Fue un cultivador eximio de su disciplina académica: la Filología Vasca (y de la Lingüística, en general, y de la Lingüística Indoeuropea, aunque en menor medida): sacó a la Filología Vasca de la soledad y del amateurismo que caracterizaba a muchos de sus cultivadores, dándole una entidad científica de primer orden. Pero más allá de los límites de la materia, fue también un pensador, un intelectual.

Su significación en el mundo vasco alcanza estos hitos: 1) Promocionó una nueva generación de escritores desde *Egan* (fue director y crítico en esta revista) en los años cincuenta; 2) participó activa y comprometidamente en la unificación del *euskera* desde 1968; 3) Su obra científica sobre el *euskera*, escrita mayoritariamente en castellano, se afianza y acrecienta a partir de 1960; 4) Ha dejado un grupo de discípulos rigurosamente formados en los que hoy se sustenta con solidez la Filología Vasca.

Dejó una obra filológica sólida, cuyo mensaje nuclear es, en mi sentir, la idea de que «no hay lenguas puras», con todas las implicaciones culturales y antropológicas que ello conlleva: «Según todos admitimos, no hay lenguas puras, sino que todas las lenguas que existen o han existido son impuras en mayor o menor grado» (39). Sobre el contacto entre el mundo vasco y el románico destaca este párrafo: «Vasconia, como área marginal, constituye una zona de refugio de prácticas, creencias, costumbres y técnicas muy diversas, como su lengua es puerto donde se han cobijado tantas palabras y expresiones latinas y romances caídas en desuso en sus lugares de procedencia» (40), o este otro: «En Vasconia y zonas vecinas el acercamiento entre

(39) En *Lenguas y protolenguas*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1963, pág. 16.

(40) Véase Luis Michelena, *Historia de la literatura vasca*, Madrid, Minotauro, 1960, pág. 20.

romanistas y vascólogos puede ser tan fecundo como es estéril su alejamiento» (41).

Nos ha legado, por otra parte, reflexiones de gran calado al emitir juicios sobre la obra de científicos contemporáneos. Así, hay una llamada de atención sobre la universalidad de la condición humana al afirmar: «cuando un Piaget habla de que el niño adquiere a cierta edad la noción de grupo o la de retículo (...) no se refiere al niño francés ni al europeo, sino al niño en general, sin distinción de razas o de culturas» (42).

Es autor de afirmaciones en las que se transparenta su concepción del mundo: «Como principio básico, yo sentaría una afirmación tajante: todas las lenguas, en principio, son equivalentes: no las hay, por naturaleza, ni mejores ni peores, ni más altas ni más bajas (...). La razón de esta radical igualdad de todas las lenguas, de su valor equivalente, está en que cualquiera de ellas es un sistema que, siendo en cierto modo cerrado, puede apropiarse y asimilar, de una u otra manera, si sus hablantes lo desean o lo necesitan, cuanto se ha dicho o se puede decir en otra lengua» (43). Consideraba, además, que los saberes específicos no constituyen campos cerrados sobre sí mismos, sino que, en el universo del saber humano, «el centro está en todas partes (esto es, en cualquier parte) y cualquier centro puede servir como punto de partida en un espacio sin límites» (44).

La asociación que entre pensamiento y filología adquiere tintes y matices muy diferentes en unas épocas y otras, en unos u otros autores, durante la posguerra y en la segunda mitad del siglo XX, es, a mi juicio, ejemplar en un autor como Michelena. Citaré uno de sus, a mi juicio, párrafos más señeros: «Yo veo las culturas en una relación de conjunto más amplio a conjunto más reducido: desde el punto de vista cultural, uno, además de ser vasco, por ejemplo, es muchas otras cosas. En el límite, allí donde el concepto de cultura como conjunto de diferencias se anula a sí mismo, uno es finalmente hombre, es decir, ser cultural en general. La cultura se ha reducido a su base común, esencial, donde ya no se hace acepción de personas, de judíos o

(41) Véase Luis Michelena, Prólogo a la 2ª edición del *Lexicón bilbaino* de Emiliano de Arriaga, Madrid, Minotauro, 1960, pág. 3.

(42) *Lengua e historia*, pág. 152.

(43) *Ibidem*

(44) *Ibidem*, pág. 154.

paganos, de raza o color: a la aventura, trágica y gloriosa a la vez, de nuestra especie» (45).

Como intelectual era heterodoxo, lo cual le permitió discrepar de consignas partidistas en ocasiones señaladas, como cuando votó a favor de la Constitución en 1978, contraviniendo incluso la llamada de su todavía partido (después abandonaría el PNV como señal de oposición al relevo de Carlos Garaikoetxea, en solidaridad con él y con otros vinculados a él). Tras su muerte en 1987 el nacionalismo vasco se vio privado de su freno ideológico más moderado y razonable; algunos dirigentes nacionalistas se sintieron libres de su incómoda discrepancia y probablemente su muerte acentuó planteamientos de índole muy distinta, lo que constituyó, según mi sentir, una pérdida para el entendimiento abierto de la convivencia plural (no sólo en lo lingüístico) de la sociedad vasca.

CONCLUSIÓN

Responder a las circunstancias de manera orteguianamente «circunstancial» es lo que hace al intelectual y por ello cabe calificar de intelectuales vascos a José de Arteche, Julio Caro o Luis Michelena.

Hay que tener en cuenta que, tras la guerra, al quedar muy limitada en España la posibilidad de expansión intelectual hacia Europa (con las individualidades conocidas, que son fruto del esforzado trabajo personal en un clima de aislamiento institucional y personal), se creó una situación de cierre sobre la sociedad española con el correspondiente análisis centrado y autoalimentado sobre sí mismo en forma continuada; y, posiblemente, esta situación se dio con más intensidad en el País Vasco por la existencia de una cierta conciencia política de la población en general, que se concretaba en la expectación creada en fechas señaladas ante la aparición ritual y arriesgada de *ikurriñas*, o hechos semejantes que permitían contemplar desde la niñez gestos de oposición, oficialmente compartidos, a la oficialidad reinante. Cosa distinta fue el mundo del exilio, que se configuró sobre las ideas románticas en torno a la realidad rural y a cierto localismo folclórico que debía ser contemplado con gran nostalgia desde la lejanía.

De las tres figuras de intelectuales vascos que he elegido apenas conocí a Arteche, tuve ocasión de mantener mayor trato personal (vinculado siempre a contextos académicos) con Caro

(45) *Ibidem*, pág. 146.

Baroja. Con Michelena, en cambio, tuve la fortuna de tratar profusamente desde 1981 hasta su muerte en 1987; se trata de una figura que se agiganta ante nuestros ojos conforme va pasando el tiempo, por la forma en que fue capaz de superar sus penosas circunstancias vitales, por su legado escrito y también por su personalidad científica. Al releer sus páginas encontramos gran dosis de autenticidad en ellas, acrecentada en su posterioridad inmediata hasta haber quedado transformado ya en nuestros días en un autor clásico. Porque estos son los intelectuales vascos de la posguerra de los que he querido hablar; aquellos que, en la distancia, se han convertido en clásicos según una fórmula que sólo el paso del tiempo y la perspectiva lejana permiten medir y rescatar como tales.

Se puede decir que hasta fines del siglo XIX el universo vasco y el castellano-español habían convivido en espacio geográficamente vasco sin tensión social, cuestión sobre la que Juan Pablo Fusi ha escrito páginas de hondo calado. Tras los avatares del siglo XX, que ya nadie puede modificar (si acaso, tan sólo nos es dado modificar su interpretación), y a la vista del legado de intelectuales vascos como Arteche, Caro Baroja o Michelena, quizá podamos mirar al futuro imaginando una andadura, respetuosa al menos, mejor si, además, fuera integradora, de ambos mundos. □



UN MUNDO TRÁGICO (*)

Jon Kortazar (**)

Inazio Mujika Iraola nace en Donostia/San Sebastián en 1963. Realizó estudios de Magisterio y Filología, pero se dedicó a trabajos de edición en la casa Erein, hasta que fundó la editorial Alberdania junto a Jorge Giménez, dando un giro novedoso al mundo de la publicación de libros en lengua vasca. La editorial mantiene una clara vocación de edición literaria, dejando al lado el provechoso trabajo de la publicación de libros de texto.

Su obra más importante *Azukrea belazeetan* [Azúcar en los prados] se publicó en 1987. En 1990 ganó el premio Ignacio Aldecoa, y en 1992 el Ciudad de Irún de narrativa breve, dos de los principales premios de relato del sistema literario vasco. Ha cultivado también la narrativa juvenil con *Hautsaren kronika* [Crónica polvorienta] y publicó la novela en *Gerezi denbora* [Tiempo de cerezas].

Cuando el autor publica en 1987 *Azukrea belazeetan* [Azúcar en los prados], la literatura vasca vivía una actividad y una calidad sin precedentes en su historia. En 1988, justo unos meses después de la aparición de este libro, Bernardo Atxaga publicó *Obabakoak*, con el que recibiría en 1989 el Premio Nacional de Narrativa.

En cierto sentido, las dos obras comparten referencias temáticas y contextos generales. No habría que olvidar que Bernardo Atxaga había ido publicando sus textos en un proceso creativo que duró diez años, por lo que, aunque no el texto definitivo,

BIOGRAFÍA

La obra de Mujika se inscribe en el caminar de los procedimientos nuevos literarios que aparecieron en la literatura vasca: la narración fantástica, la transmutación, el cuento dentro del cuento, un lenguaje nuevo con presencia de lo oral y la continua aparición fatídica de la muerte y el misterio.

(*) Este artículo se publica gracias al apoyo del Grupo de Investigación GIU 06/65 de la EHU/UPV.

(**) Escritor.

muchas de las historias y de sus procedimientos narrativos que iban a cristalizar en *Obabakoak*, eran ya conocidos entre los lectores y escritores del País Vasco. Entre las coincidencias generales que pueden reseñarse entre las dos obras, cabría citar el género literario: las dos obras son libros de relatos, género que hasta ese momento había tenido una resonancia menor que la novela, pero que comenzaba a despuntar con las obras de Joseba Sarrionandia, *Narrazioak* [Narraciones], en 1983, obra traducida al catalán; Joxemari Iturralde, *Dudular*, 1983, *Pic-nic zuen arbasoekin* [Pic-nic con vuestros antepasados] en 1985, o en la obra de Hernández Abaitua, *Ispiluak* [Espejos] (1985), lo que llevó, sin exageración, a considerar la década de los ochenta como el tiempo del relato breve moderno. En segundo lugar, las dos obras, y otras aquí citadas, buscaban el cultivo del realismo fantástico (en Bernardo Atxaga bajo la influencia de Jorge Luis Borges, y, menos citada, bajo la del escritor gallego Xosé Luis Méndez Ferrín), pero, además las dos obras aspiraban a una cierta unidad temática o de tono, frente a libros que buscaban una mayor experimentación temática, bajo el presupuesto habitual en las literaturas minoritarias de que había que escribir aquello que no existía en lengua vasca, por lo que resultaban ser libros de relatos heterogéneos. Por ello, cabe citar el núcleo de unidad que la obra presenta en torno a la creación de un mundo trágico, de una búsqueda de la imagen de la infancia. Y en esa intención Inazio Mujika Iraola se muestra en paralelo a la voluntad de Atxaga de crear, en ese sentido, una obra unitaria. La diferencia fundamental está en las fuentes. Bernardo Atxaga parece más inclinado a la literatura de Borges, Mujika Iraola prefiere el mundo narrativo de Juan Rulfo.

En los primeros años de la década, y seguimos con algunas de las coincidencias en el contexto histórico, existía entre los escritores vascos la voluntad de renovar la prosa y la opción crítica frente a modelos narrativos anteriores. Frente a la vanguardia narrativa de los años setenta, y frente al ruralismo, frente a la égloga pastoril, de las novelas que narraban un mundo campesino idealizado, se buscaba, pues, la negación del idilio rural, del costumbrismo, sobre el que giró buena parte de la novela vasca en su historia —también hay que hablar de la antigüedad de la posición crítica, que se había puesto en crisis ya desde los años cincuenta, por medio de la práctica de una novela existencialista, y más tarde vanguardista—, había que acabar pues con la égloga preburguesa de Domingo de Aguirre (1864-1920), que sirvió de sustento imaginario al nacionalismo vasco. Por ello, los escritores crearon un movimiento estético en torno a una visión naturalista y fantástica del ámbito rural, dejándose impregnar por un mundo trágico que rompía con el

icono imaginario de los atardeceres armónicos de las comunidades campesinas, pastoriles, ortodoxas y cristianas. Estas ya no fueron vistas como mundos atrayentes, sino como escenarios de un mundo cruel. Se trataba de deconstruir el mito y, leyendo a Faulkner y a García Márquez (o como en este libro a Juan Rulfo), crear un mundo de toque naturalista en el que la muerte y la violencia fueran representaciones constantes de una realidad que debía escribirse de nuevo desde nuevas perspectivas.

Ese mundo arcádico había sido combatido por los escritores desde los años cincuenta, en los setenta a través de la obra narrativa de Ramón Saizarbitoria, quien situó en la ciudad (Donostia/San Sebastián) la acción de su novela.

Los escritores de los ochenta tomaron una doble actitud. O bien, intentaron mantener un equilibrio entre el campo y la ciudad, o bien recrearon en el campo las condiciones de una lengua literaria que se quería enriquecida y sublime.

Ejemplo elocuente de la primera actitud es Bernardo Atxaga quien busca un pacto en su obra entre el campo y la ciudad. *Obabakoak* iba a llamarse *Hanburgo-Obaba*, en un título doblemente significativo, porque alude a esa entente que estudiamos, y porque remite a unos nombres alegóricos de la esencia de los dos espacios, representados más en una literatura basada en la percepción fantástica más que en la pulsión realista (aunque la imagen de Bilbao está en toda su poesía).

La vuelta al campo, como opción única tiene que ver con complejas relaciones míticas, simbólicas y sociolingüísticas. El ámbito rural se convierte en el ámbito donde pervive el mito, donde aún pueden hallarse ecos de pensamiento mágico y prelógico, lo que crea la posibilidad de recrear ambientes de fuerte significación literaria. También representa el territorio de la infancia, con toda la carga de memoria y nostalgia que representa para la opción estética. Y por último, las relaciones entre lengua y literatura que se crean en las literaturas minorizadas pueden explicar el hecho de que se busque en comunidades rurales el lenguaje exacto que ya falta en la ciudad. Esta tensión puede explicar que la obra haya tenido una reescritura posterior que modifica la primera edición de 1987. La edición de 1999 lleva el subtítulo de ser una edición corregida y puesta al día: fundamentalmente, en términos de adecuación lingüística tal como se expresa en la nota final que se añadió al libro.

Esta dualidad se difumina con la extensión del modelo escolar, la profundización de los modelos textuales, la lectura de la tradición y otras constantes sociolingüísticas que no han hecho desaparecer el temor de una lengua cuya presencia social es aún precaria en las ciudades, pero que ha dado pasos adelante en la normalización y ha difuminado dualidades como las que describimos en estas líneas.

Por otro lado, el realismo mágico proponía las herramientas estéticas suficientes para ir creando un modelo literario desde el que se podía reconstruir un mundo en desequilibrio, un mundo cruel. Así lo hizo Mujika Iraola en este libro. Juan Rulfo, desde su visión pesimista y cristiana, ofrecía modelos que servían para recrear el ambiente trágico de unos cuentos terribles en el libro que comentamos en las aldeas y montañas cercanas a Toluca, donde transcurrió parte de la infancia del escritor.

La obra se inscribe en el caminar de los procedimientos literarios que aparecieron en la literatura vasca durante aquellos años: la narración fantástica, la transmutación, el cuento dentro del cuento, pero *Azukrea belazeetan* se distinguió en aquel ambiente por la utilización de un lenguaje nuevo, con presencia de lo oral, por la continua aparición fatídica de la muerte y el misterio, y por la utilización de narradores niños.

EL TÍTULO, LA INTERTEXTUALIDAD

El título de *Azukrea belazeetan* surge de una metáfora embellecedora de la realidad que se explica en el texto. En el cuento «Azukre bila» [«En busca de azúcar»] el narrador, Julián que cuenta la historia en primera persona, es una persona que vive en la ciudad y siente fascinación por su tío Tomax, acompaña a éste en la búsqueda de un lugar de la infancia, el lugar de la fábula, el del mito y, a la vez, el de la tragedia. El tío siempre anima al sobrino a buscar el azúcar.

Auzunea zaintzen duten hiru tontorretan, oraindik pasa berria den elertuko arrastoak lekuko gisara daudenean, harkaitzaren eta belaze garaietan bakarrik gordetako elur bildu zuriei deitzen zien osabak azukrea. Nik begixirik sinesten nion.

[Cuando aún se mantienen, como testigos, los rastros de la nieve recién pasada, a la nieve blanca y guardada que quedaba entre la roca y las altas praderas llamaba el tío «azúcar». Yo le creía con los ojos cerrados].

Esa nieve que queda como testigo de un tiempo y que se transmuta en azúcar muestra una de las características básicas de es-

tas narraciones: es la belleza del lugar de la infancia, pero es también el testimonio —blanco, perenne— de una época ya pasada, contada por alguien que cree a pie juntillas.

En este párrafo que explica simbólicamente el título del libro pueden encontrarse tres características de la manera de narrar que se utilizan en el libro.

En primer lugar, se define al narrador. La configuración de la voz narradora en el texto nace en la mirada de los niños, de los criados adolescentes, de aquellos que, en suma, se encuentran el margen de la centralidad que simbolizan aquellos que toman decisiones, los representantes del mundo adulto. Es una mirada desde el margen y el borde, desde la frontera, desde una frontera social (el narrador crece en San Sebastián pero ama volver al lugar rural de la infancia), pero también desde una frontera simbólica, donde las cosas no están claras, donde mito y realidad se confunden en esa mirada que «cree a pie juntillas».

En segundo lugar, la importancia concedida a la narración oral, al cuento: la metáfora fundamental de esa nieve que se convierte en azúcar en la narración que hace el tío al sobrino es la metáfora que apunta al sentido del libro; es decir, el relato oral puede cambiar el signo de la realidad. Cautiva y maravilla, y consigue que la nieve se convierta en azúcar. Pero debe darse una condición, el oyente debe aceptar lo que se narra, debe poseer la creencia de que lo que se cuenta es la verdad, debe mitificar lo que se le dice.

En tercer lugar, cabría citar la presencia ininterrumpida de lo maravilloso, de lo real maravilloso en el libro. La búsqueda de las transmutaciones, de los quiebros en el tiempo, de un destino que se cumplirá, la irrupción del sueño y de lo irracional en la vida cotidiana, son elementos importantes en la lectura del libro.

En este núcleo de significación que examinaremos más adelante de forma extensa, reside la manera de contar, el vehículo formal del que se vale el escritor para dar cauce a la expresión a un mundo de claves significativas, a un paseo por la muerte y por un mundo que no se domina y que no puede explicarse. Ese mundo de significados, los temas presentes en el texto y que aborda el autor pueden seguirse a través de las pistas que podemos hallar en las citas que anteceden a cada una de las narraciones.

Si se analizan los epígrafes colocados a comienzo de cada narración podemos trazar el primer mapa de la intertextualidad en el libro. Los autores citados son los siguientes: Margarite Yourcenar, Kavafis, Juan Rulfo, Cesare Pavese, Dylan Thomas, Mahaffy, Oscar Wilde, un texto de la literatura vasca oral, otro del novelista vasco Martín Ugalde con los que se abren el relato octavo, Juan Rulfo para el noveno y el décimo y Cesare Pavese en el undécimo.

Es evidente que dos autores destacan sobre el resto: Juan Rulfo y Cesare Pavese: la pervivencia pues, de la tragedia, del mundo rural, de un toque a la vez mágico y tremendista y de realismo que se quiere transmitir. Un mundo de los miedos y los sueños.

La presencia de algunos autores en la lista no puede sorprender, aunque las lecturas privadas están también presentes en esos epígrafes. La pervivencia de lo oral, con esa leyenda vasca, o de la exquisitez simbolista en la prosa y la poesía de Yourcenar, Kavafis o Dylan Thomas (lecturas, sobre todo las primeras muy difundidas en el momento de la publicación del libro) o la alusión a una intertextualidad en lengua vasca, completan algunos de los hitos desde donde se crean los relatos contenidos en el libro.

Desde luego, no habría que olvidar una intertextualidad con respecto a la tradición, la que se produce dentro de la propia literatura vasca, algunos de los relatos que se reúnen en el libro remiten a la literatura fantástica, no podemos dudarlo, pero es que algunas fórmulas recuerdan poderosamente a técnicas y temas que se estaban utilizando en aquel mismo momento en la literatura vasca. Desde luego, procesos y técnicas como el texto dentro del texto, la figura del editor que, como si se tratara de una narración dialectológica, da a conocer un texto del que no se hace responsable primero, algunas referencias temáticas de cierto tremendismo recuerdan algunos temas (el enseñante que se encuentra solo en medio de un mundo de creencias fantásticas) y técnicas que están presentes en *Obabakoak* de Bernardo Atxaga, que aunque se publicó con una coincidencia en el tiempo, era un libro compuesto, en parte, por narraciones conocidas por haberse publicado en distintas revistas.

Pero evidentemente, no terminan aquí las referencias intertextuales del libro. Yo creo que es un libro que no se hubiera escrito sin la presencia, yo diría que abrumadora, de la Biblia, de los temas del Antiguo Testamento, a la vez de la compañía de un mundo de literatura oral y de creencias que se unen a aquélla.

Si las constantes intertextuales remiten, en último término, a las características básicas del libro que hemos enunciado más arriba, importancia de un narrador que sólo posee parte de la información que se utiliza en la narración, es decir, la opción de un punto de vista incompleto, que se aleja de la narración omnisciente, la importancia concedida a la oralidad, y la presencia del mundo mágico, son elementos que se derivan de los escritores tomados como guías, porque esos epígrafes señalan homenajes que confiesan una deuda de un lector entusiasmado por autores que señalan el camino estético en el libro.

La misma importancia que adquieren los nombres de los escritores, poseen los epígrafes, y el significado que se quiere subrayar con ellos.

En principio, esos textos colocados antes del comienzo de la narración atienden a los significados básicos que pueden encontrarse en el texto: así nos leemos significados como el miedo, la música nocturna, la muerte, el silencio, la noche, la guerra, el sufrimiento, el agua como forma de sortilegio, o la sangre, y la decadencia...

Son todos elementos que se dirigen a expresar un mundo que se mantiene en el misterio (la muerte, el miedo, el terror), lo irracional, lo fantástico, o el sufrimiento de la condición humana (la guerra, la sangre, la decadencia...).

La intertextualidad presente en los epígrafes define las condiciones semánticas en las que se va a desarrollar el mundo expresivo del texto mayor, que es el conjunto de narraciones presentes en el libro *Azukrea belazeetan*. Hay que señalar que la unidad de los distintos relatos que se unen en el texto viene dada por esta unidad de sentido en torno a unos temas básicos en los que se va a mover, permanentemente, el autor Inazio Mujika Iraola.

Quizás resulte útil señalar que todos los relatos del libro poseen un título doble. Un título principal breve, normalmente creado a partir de una fórmula adverbial, adjetiva, o de creación expresiva y un subtítulo, que se construye por medio de una frase y que viene a completar el título propuesto y que proviene de una frase que pronuncia uno de los personajes dentro del texto narrativo. En el índice de la segunda edición se han mantenido las primeras propuestas y se han suprimido los subtítulos, aunque se mantengan en los textos.

Como los subtítulos se crean mediante frases completas, existe la formulación de un sujeto, normalmente colectivo: «Si los muertos hablaran», «¿Qué más trágico puede sucedernos?», «Contentos, cuando nos han dejado eso», «Era favorable para todos»... Con lo cual estos subtítulos hacen referencia a un conjunto, a una colectividad que se pretende representar por medio de la construcción textual. Es la recreación de la voz colectiva, y de la creación de una conciencia, la que se muestra tras la recepción de la cultura oral. Tras el narrador joven, niño, marginal, se encuentra una opinión colectiva formada, unas convicciones firmes que permanecen por encima de la creación de la narración y que vienen a conformar una cierta actitud resignada ante la vida, una conciencia que sabe que todo puede ir a peor... Si en los textos existiera una voz omnisciente por encima del narrador, sería esa voz que se expresa en los subtítulos.

Son como pequeños versículos bíblicos que vienen a cerrar el círculo de tragedia y de destino que se muestra en la narración del relato, vienen a certificar un estado de cosas que será difícil que cambie... Los teóricos de la oralidad saben que las sociedades tradicionales, ágrafas, son conservadoras, incluso en el sentido ideológico del término, conservadurismo que se mostraría en la desesperanza que aparece en esos subtítulos.

MITO Y FICCIÓN

Una de las claves fundamentales en el texto de estos relatos consiste en que el autor se ha embarcado en unas narraciones en las que están presentes algunos de los grandes mitos de la narración universal: el mito de la presencia del mal, en «Terralak bilduak» [Rodeados por el terral]; el tema del odio entre amigos por una misma mujer en «Begiak zabalik» [Con los ojos abiertos]; el mito de Caín y Abel en medio de una guerra fratricida en «Ibaiaren sakona» [La profundidad del río].

Existen otros temas con una forma más tremendista, que hablan de muertes violentas ya predichas («Trumoi giroan» [Ambiente de tormenta]), de incesto («Regina»), o de suicidio en un ambiente campesino («Burutik behera» [Por la cabeza abajo]), que pueden sonar a temas y argumentos contados desde la certidumbre del acontecimiento trágico e ineluctable.

Desde el mito bíblico hasta la ficción donde la muerte y el mal hacen aparecer su fuerza se despliega el campo temático de este libro de ficciones diversas, algunas mejor hiladas que otras, pero todas con la oferta para el lector de un mundo cruel y despiadado, en que la existencia humana se muestra también compasiva.

Es el tiempo del mito. Todo sucedió hace mucho tiempo: «Aspaldiko kontuak dira» [Son hechos pasados. Son cosas de hace tiempo]. El tiempo del mito es el tiempo del ciclo de la naturaleza. Un tiempo circular en el que es posible que existan acontecimientos diversos que mudan el tiempo histórico, pero que se interpretan como acontecimientos que se degluten en ese tiempo sin tiempo de la naturaleza. Los hechos suceden en el tiempo cíclico del calendario católico, el día de San Julián, el día de San Pedro, el día de Pascua, días que subrayan impasibles el carácter cíclico del tiempo que se repite año tras años, un tiempo donde apenas caben datos concretos.

Aspaldiko kontuak dira.

Gerra aurrekoak. Herri hau bi zatitan zatiagotu zuen gerra baino lehenagokoak, alegia.

[Son cuentos del pasado.

De antes de la guerra. De la guerra que aún dividió más profundamente a este pueblo dividido].

Por eso puede que sea el tiempo de la infancia el que más importancia tenga en el texto: puesto que también es indeterminado el tiempo de la infancia.

Ya que hemos mencionado la guerra, habría que notar que la guerra es el acontecimiento clave en esta narrativa. Uno de los cuentos se titula: «Mila bederatziehun eta hogeita hamasei» [Mil novecientos treinta y seis] y se subtitula con ironía: «¿Qué mayor mal puede acontecernos?», y tras contar varias muertes accidentales, en el filo de la conciencia y el sueño, el mal que acontece es precisamente la guerra que llega.

Juega a favor de la indeterminación del tiempo otro elemento secundario, casi de decoración, que sirve para transmitir la sensación de unidad que mantienen los textos. Hay varios de estos elementos que aparecen en diversos textos, como las referencias al calendario católico que hemos mencionado antes. Pero el cerezo japonés llama la atención por su exotismo, que quizás ponga de relieve también la exquisitez estilística que domina el texto, conectándolo no sólo con el exotismo, sino también con el simbolismo. Ese cerezo japonés aparece y desaparece en los textos. Y para reforzar la indeterminación temporal en un momento un personaje lo corta, pero en el siguiente relato está aún presente y vivo. Aunque siempre mantiene una presencia especial, el cerezo japonés posee en algunos momentos de la narración una importancia especial: por ejemplo en el primer cuento, el narrador y personaje principal toma una decisión sentado

bajo el cerezo japonés, en el segundo cuento, el cerezo posee una fuerza simbólica de predicción de la desgracia, puesto que no floreció durante la guerra, lo que pone el dato en conexión con el cuento quinto, en el que el árbol es cortado, y también entonces predice una desgracia, la guerra precisamente; los infantes muertos en «Itzaletik itzalera» [De sombra en sombra] son enterrados y descubiertos bajo el cerezo japonés. Es un elemento con una cierta dosis de desubicación, es uno y plural, en algunos momentos es un árbol muy concreto del que se dice su situación cerca de una fuente, en otros casos, no se determina su situación. Ha sido cortado, pero aparece en el siguiente cuento. Por todo ello, cabe concluir que la indeterminación de su lugar, su ubicación plural, su esencia cambiante, su capacidad de ser una unidad y a la vez, de ser plural, indetermina su esencia, pero a la vez sirve como un elemento que produce una clara imagen en el recuerdo del lector a la vez que sirve como un objeto indefinido en la circularidad del tiempo en el que se mueven los relatos.

Es el tiempo del mito, y no el tiempo de la historia. Tiempo vuelto a la infancia, momento en que el tiempo es indeterminado, cíclico, cambiante en la memoria, de la misma forma que es cambiante ese cerezo japonés. Así pues, la infancia no sólo sirve para crear un narrador que no posee la capacidad suficiente para explicar, explicarse, explicarnos todo lo que sucede, sino que es un correlato del tiempo de la circularidad y del mito con el que quiere trabajar el escritor.

LOS NARRADORES

Uno de los aciertos más consistentes en el libro corresponde a la elección del narrador, de los narradores: En el primer cuento, un «criado» de caserío, un joven hombre que comienza en la vida, que trabaja a cambio del sustento, por lo que el término «criado» mantiene connotaciones marginales en el contexto rural vasco; en el segundo alguien cuenta desde la edad madura, una narración que él recuerda como un niño, y que cuenta una historia de niños; en el cuarto un niño cuenta en primera persona las historias que a su vez cuenta su tío, la narración en primera persona se produce en uno de los cuentos para mí más emocionantes, en el octavo, donde una niña cuenta la primera vez que ve el mar, y que ve a un muerto, mientras se produce su paso de niña (aún se orinaba en la cama) a mujer, a pesar de su final filológico, pues se supone que el cuento es producto de una encuesta dialectológica, en el sexto cuento es otra vez un criado el que cuenta la historia caínita de sus dos amos. La novena narración se construye en torno a la voz de un niño, y «Regina» cuenta la historia de una niña en primera persona como en el relato anterior.

Desde luego que existen relatos cuyo narrador es una persona mayor, como el maestro en el relato «Mila bederatziehun eta hogeita hamasei», o como en la declaración judicial de Valentín Iparragirre en el cuento séptimo. O en el último relato la narración del suicidio de su padre realizado por la voz que cuenta un cuento dentro del cuento. O en el cuento tercero, y lo cito en último lugar por las razones que mencionaré más tarde, donde un narrador adulto cuenta la historia en primera persona.

El hecho de que sean niños o jóvenes los que cuenten las historias ha servido para ofrecer mayor intriga a los cuentos, y concederles mayor verosimilitud narrativa. La elección de la voz del narrador es importantísima en cualquier narración, y en este caso, permite algunas ventajas que ya hemos ido señalando: el narrador se aleja de la onminisciencia, el narrador sólo cuenta lo que sabe, que no es todo (la narración en primera persona viene a incidir en esa circunstancia), además los niños son narradores aptos para crear un mundo de creaciones fantásticas que aquí se tematizan con abundancia, es un narrador para explicar un mundo mítico, donde se producen transmutaciones de niños en cuervos, donde el misterio tiene una parte importante en la creación de ambientes y de temas.

Pero, si pensamos en la unión entre narrador y tema hay un aspecto que no podemos dejar pasar de largo: los protagonistas, es decir, los narradores, deben encontrar en estas narraciones, y yo creo que es la base del libro de relatos, su iniciación a la vida, conocen (aunque no sean conscientes de ello) qué es la vida, es decir, qué es la muerte, qué es el sexo. Muerte y sexo son dos temas que se van entrelazando en estos cuentos. En el primer relato se cuenta la relación del protagonista narrador con Margarita, a la vez que se cuentan las muertes misteriosas que se producen en el pueblo por obra de un forastero, o por casualidad mientras esa persona venida de fuera habita en el pueblo; en el segundo se cuenta la muerte de Mikela, por la amenaza realizada por un viejo loco. Pero me parece que los dos cuentos que manifiestan de manera más clara el conocimiento del sexo y de la muerte son el cuarto, en el que el sobrino Julián, conoce de boca de su tío Tomax una historia de amor y venganza, de sexo y muerte, y el octavo donde ir a conocer el mar, el ideal, lleva a la vez a la protagonista a ver por primera vez a un muerto. Es la pérdida mítica del Paraíso lo que cuentan estos cuentos tan terribles, quizás con más equilibrio en estos que comento, y con mayor tremendismo en otros cuentos (como el último, por ejemplo).

Porque se ha perdido el Paraíso, porque los personajes y las voces narradoras han sido expulsados de la infancia, porque el mal existe desde el primer relato, es tan importante la repetición de la historia de Caín y Abel en este libro: en el tercer relato, el cuento de la muerte de Joxe, en el sexto, la historia de dos hermanos que en la guerra combatieron en bandos distintos y que termina con la muerte de uno en manos de otro, en el séptimo en que un amigo, Valentín, denuncia a otro ante la justicia, y quizás también en el cuarto. Quizás por esta razón, muchos de los cuentos se ambientan en la guerra de 1936, ambiente para mostrar en fin, antes de que el tema se pusiera de moda, la pulsión caínita.

Pero vimos que no todos los narradores son niños o criados, pero también los adultos que cuentan mantienen una veta marginal: o es un asesino, o un maestro, que por su condición cultural se encuentra fuera del círculo normal de la población o un campesino que debe declarar ante la justicia. En estos casos, la declaración oral de los narradores (o la escrita del maestro) y la narración en primera persona indican la indeterminación en que se asienta la narración improbable de las voces que se alejan del conocimiento total y se acercan a la narración oral sobre la que se construye el texto.

Marginación y narración en primera persona son las características que encierran la descripción de la voz narradora de los cuentos, lo que acerca su estilo a la literatura oral.

La oralidad en el texto es muy marcada, no sólo porque una narración en primera persona se acerca, sin problemas a esa condición, sino porque la oralidad (junto a la elegancia simbolista) ha construido la base estilística del texto.

A veces se transcribe el habla oral de los personajes, con la inclusión en los diálogos de las contracciones que son típicas en el habla dialectal. En el libro se cuentan muchas historias, alguien cuenta un cuento dentro de un cuento, técnica que al menos se ha realizado en los relatos tercero con la narración del tío al sobrino, en el quinto con la intercalación del texto escrito por el maestro Elías Zurutuza, en el octavo, con la introducción de un epílogo que funciona como una técnica de enmarcación del relato, y en el undécimo con un personaje que cuenta una historia dentro de la historia principal. Pero además existen declaraciones orales ante un juez —en el fondo también es una función del tipo de narrador elegido—, o todas las historias son historias contadas en primera persona.

En cualquier caso la oralidad impregna también el estilo del texto, con amplias repeticiones. Antes vimos que el cerezo japonés aparecía en varias de las narraciones. Así aparecen también las tres colinas que rodean al pueblo, creando la misma mitificación en el espacio —un lugar indeterminado, cerca de Tolosa— que en el tiempo producían el calendario católico y el cerezo japonés, que florecía y se secaba, casi a conveniencia del tema del relato. Pero las repeticiones son de frases paralelas que mantienen el tono del texto. Algunas de las frases que se repiten con frecuencia, creando un estilo que combina párrafos amplios con frases destacadas muy breves. Algunas de estas frases poseen características de sentencia con lo que el estilo oral se combina con el sentencial de la Biblia, con lo que estas frases breves vienen a confirmar el carácter mítico que impregna todo el texto. La sentencia viene a unir lo oral y lo mítico en una misma secuencia.

En este libro de relatos es perceptible un carácter naturalista y también, fatalista. Naturaleza y humanidad se ven confundidos y la naturaleza tiene una importancia capital en la configuración de la personalidad de los protagonistas y en la elaboración del ambiente en que sucede la acción. Es como si el tiempo atmosférico, los vientos, la sequía, la lluvia tuvieran una importancia causal en la configuración de las acciones.

NATURALEZA Y DESTINO

Uno de los ejemplos que muestran la importancia de la naturaleza en la creación de los personajes lo tenemos en la siguiente cita. El personaje narrador, Lux, acaba de matar a quien fuera su amigo Joxe, y está a punto de hacer desaparecer el cadáver en el fondo de una sima, y entonces se fija en sus ojos:

Leize-zuloan behera botatzera prestatu garenean, ikusi dizkiot zabal-zabalik. Ninietatik barrena, gau oskarbi honetako izar kantoiz zorrotzak sartuko balitzaizkio bezala. Lur azaleko gauzak, denak batera, rau, azkeneko aldiz edan nahiko balitu edo: frantziberde eta alpapa sailak, gauaren eraginez ubeldutako teilatuak....

[Cuando nos hemos preparado a tirarlo a la sima, se los he visto, abiertos. Como si las agudas estrellas de esta noche clara entran por sus pupilas. Como si quisiera beber, rau, de un trago, todas las cosas de esta tierra: los campos de alfalfa, los tejados morados por la noche...].

Y sigue una serie de elementos de la naturaleza que el muerto quisiera retener y que penetran en su interior. Lo que resulta

sustancial en el texto es que la naturaleza entra entera dentro del muerto, como si lo compusiera de nuevo. La naturaleza entra y compone la personalidad también de los vivos. Por eso el tiempo es básico, como si de una clave naturalista se tratara, en la creación de los personajes. El forastero del primer cuento se va y desaparece el terral, la niebla espesa que crea el viento sur, en el segundo cuento el bochorno crea las condiciones para la muerte de Mikaela, en el octavo vuelve a extenderse la niebla, hasta que la lluvia coincide con el desenlace del cuento. En el cuarto cuento también la niebla difumina la luz y la mirada, pero cuando el cuento acaba ya no llueve, constata el narrador. En el quinto cuento, la sequía predice nuevas desgracias para el pueblo. Y la niebla cubre muchos de los cuentos.

El tiempo condiciona la personalidad de los personajes y sus acciones, como si estos estuvieran bajo la férula de fuerzas incontrolables de las que no pueden escapar.

La naturaleza tiene que ver, por ello, con la creación de un mundo donde los destinos se cumplen por motivos inconcretos. Se sabe que la literatura fantástica utiliza una técnica de la causalidad que es especial, las cosas ocurren por causas mágicas y no lógicas. Así ocurre en este libro de relatos donde la palabra se cumple, la amenaza del viejo loco trae la muerte de Mikaela en el cuento segundo, y en el séptimo los presagios —el personaje no saluda al protagonista— se cumplen. En el cuento narrado por el maestro —el quinto— la voz narradora hace un excursus sobre la causalidad, sobre la creencia o no en lo que él llama supersticiones, o sobre la fe, como forma de explicación de hechos inexplicables. O en el cuento noveno Dominika se encuentra en sus sueños en una realidad distinta.

Todo lleva a recrear un mundo en que los destinos se cumplen, y la tragedia sólo necesita de un destino que se impone a la fuerza de los personajes, sea por una causa mágica, sea porque los inocentes —los niños narradores, los personajes infantiles— no son capaces de frenar a las fuerzas de la naturaleza, que no son sino las fuerzas del destino...

Así se cumple un mundo trágico...



NACIÓN LAICA Y DISOLUCIÓN DE ETA

El experimento de Euskadiko Ezkerra

Xabier Markiegi Candina (*)

Al analizar las luces y las sombras de la disolución de ETA político-militar (1) podemos fijarnos, sobre todo, en los efectos, en las consecuencias positivas y negativas de tal suceso. Son bastante evidentes. Suele reconocerse como efecto positivo el hecho mismo de la desaparición de una organización terrorista, con lo que eso conlleva de desaparición de un agente de victimación, de chantaje, de distorsión de la convivencia civil y política. Efecto negativo es, en este caso, el hecho de que un grupo de la organización (los «octavos») no asumiese la decisión de autodisolverse, actuase por libre y se integrase finalmente en ETA militar.

(*) Director del Instituto Cervantes de Rabat, Marruecos.

(1) Me pidieron que participara en unos Encuentros en San Sebastián el 28 de octubre de 2006. Los organizadores eran la Fundación Fernando Buesa y Aldaketa. Amigos, a los que me debo. Me pidieron que recordase desde la perspectiva de Euskadiko Ezkerra la disolución de ETA político-militar, en 1981-1982. No acepté ese encargo pues me parecía que era volver a mirar por el retrovisor, una vez más. No me gusta el género de las Memorias. Me interesa más saber dónde estamos ahora. Y yo estoy en África. Desde aquí, me apasiona el presente de la emigración globalizada y el futuro de la Europa multicultural del siglo XXI.

Pero, ante la insistencia de los organizadores, acordamos otro enfoque. Se me preguntó, entonces, por la aportación de Euskadiko Ezkerra a la laicización de la política en Euskadi. Cuando estaba a punto de coger el avión en Casablanca para viajar a San Sebastián, recibí el programa definitivo de la jornada. Y vi, con asombro, que de nuevo el título general era «Luces y sombras de la disolución de ETA político-militar». Intenté adecuar el contenido de lo que había preparado para el anterior encargo temático pero con este nuevo enfoque global de la jornada.

Y en ese momento concreto descubrí que puede tener interés hoy contemplar la interrelación que existió entre la laicización de la política que realizaron EIA y Euskadiko Ezkerra y la disolución de ETA político-militar. Lo que sigue es el fruto de esta reflexión.

Se trata de un testimonio personal sobre, a la vez, las dimensiones objetivas y los procedimientos utilizados en la laicización política que supuso la disolución de ETA p-m y la construcción de un partido político (EIA) que se despojó progresivamente de los fetiches del nacionalismo y del izquierdismo.

En la valoración de los procedimientos suelen aparecer calificaciones menos evidentes, más matizables. Puede considerarse positivo el gran consenso político, mediático y social que acompañó y apoyó el final dialogado de esta organización. Fue modélica la no pretensión de exigir, por una parte, y la de no conceder, por otra, objetivo político alguno. Fue inteligente el aceptar una reinserción progresiva y controlada de los militantes de la organización, quienes se presentaban ante la Justicia para asumir su responsabilidad y para ser beneficiados por medidas de gracia. Entre las aportaciones de Euskadiko Ezkerra a la clarificación del significado de la salida dialogada estaba la distinción entre negociación política con ETA, inaceptable en cualquier caso, y lo que Mario Onaindía llamaba negociación técnica. Hoy habría que decir, entre negociación política con ETA (o su brazo político), igualmente inaceptable, y negociación sobre el binomio «armas por presos». Aquella distinción era tan discutible teóricamente como la de medidas políticas y policiales, pero resultó eficaz para marcar los límites que el PNV quería difuminar.

Los procedimientos de aplicación de estas medidas no tuvieron en cuenta a las víctimas. Éstas existían, pero no eran visibles. Sus exigencias objetivas de reconocimiento, verdad, justicia y memoria no tenían aún voz para expresarse ni había cauces establecidos para su reconocimiento. La democracia española estaba recién estrenada, era bisoña, tenía aún asignaturas por aprobar. Intentó hacerlo bien. Pero hoy se debe agradecer a las víctimas de entonces su paciencia y su generosidad. Se debe también pedirles perdón por no haberles tenido presentes en aquel acontecimiento. Y remediarlo en el futuro.

El análisis de las causas de la disolución de ETA p-m se presta a sopesar muchos factores e intentar valorar el grado de influencia de cada uno de ellos. ¿Por qué llegó a la decisión de autodisolverse? En esta ocasión me limitaré al estudio de una de esas causas, la cual considero importante, medular, dotada de una relación muy eficaz de causa-efecto.

La disolución de ETA p-m se produjo formalmente el 30 de septiembre de 1982, pero la raíz de esta disolución la podemos encontrar en el verano de 1976, cuando en la VII Asamblea, sus militantes tomaron la decisión trascendente de adecuarse para la democracia que iba a llegar. Se denostaba esta democracia como burguesa, pero era aceptada como realidad, y como realidad necesaria y conveniente.

A partir de esa aceptación, ETA p-m tomó la decisión de alumbrar un partido que pudiera hacer política y trabajara en el marco de los principios y las reglas de la democracia. Así nació EIA, Euskal Iraultzarako Alderdia, Partido para la Revolución Vasca. En las denominadas «mesas de reagrupamiento», núcleo inicial de las células del nuevo partido, convergieron personas procedentes de la propia ETA p-m, de la base social de la izquierda *abertzale* de entonces, de la militancia obrera y antifascista, de los movimientos ciudadanos de barrio, de movimientos eclesiales de base, etc. En los debates teóricos de este primerísimo encuentro se fueron limando los componentes más doctrinarios y autoritarios de las concepciones marxistas-leninistas y se asumió la apuesta por la democracia, por las libertades y por las reglas de juego que las garantizan.

Pero lo que cimentó definitivamente la apuesta por esta democracia con todas las consecuencias fue, sobre todo, la práctica, el quehacer que respondía a la pregunta talismán de Lenin «¿Qué hacer?», la acción política, la necesidad de encontrar soluciones concretas a los acontecimientos que sobrevenían con gran rapidez a lo largo de la Transición.

Llegaron las primeras elecciones a Cortes Generales, que serían constituyentes. Ante el 15 de junio de 1977, EIA, el partido nacido por decisión de ETA p-m, tuvo que afrontar, primero, la decisión de la aceptación de la legislación electoral, acomodarse a ella; y, simultáneamente, plantearse su propia legalización como partido, aceptar la legalidad vigente sobre los partidos políticos, adecuar sus Estatutos para pasarlos por la ventanilla de la aprobación administrativa, que se produjo el 13 de enero de 1978. Y creérselo. Que iba en serio.

Además, EIA se arriesgó en otra apuesta importante: aceptó el «extrañamiento» de un grupo de presos de ETA muy significados, como una amnistía «a cuenta». EIA se fió del compromiso de Adolfo Suárez a favor de una posterior amnistía total. El partido se situó en el posibilismo de la política real. Y ETA político-militar lo aceptó del mismo modo. En esta decisión, coyuntural, se fraguó ya una gran sima con el mundo de ETA militar, que seguía anclado en el principio ideológico, maximalista, de que «la amnistía no se negocia».

EIA decidió ir en aquellas condiciones —especialmente, sin una amnistía previa— a las primeras elecciones generales de esta nueva etapa. Y ante éstas, tomó otra decisión sumamente importante: promover una coalición sustentada en la «transversalidad». EIA, desde la exigencia de sus principios de izquierda,

pretendía desde el primer momento ser puente de unión entre segmentos del movimiento obrero vasco procedentes del nacionalismo y del no nacionalismo. Prevalció esta perspectiva transversal dado el panorama existente de una izquierda social dividida y enfrentada por el eje identitario. Y esta perspectiva se fue consolidando también paulatinamente en la tarea de construir nación desde una óptica ciudadana integradora. Así nació Euskadiko Ezkerra, como coalición electoral, sustentada orgánicamente en los partidos políticos (2) EIA, EMK, ES y EK y en personas independientes de prestigio. Inicialmente también integraba la coalición EHAS (luego HASI), pero ésta, por influencia de la estrategia de ETA militar abandonó la coalición antes de la fecha de la votación, en plena campaña electoral.

El resultado electoral, si bien exiguo, de un diputado y un senador, ambos por Guipúzcoa, le permitió a Euskadiko Ezkerra una visibilidad importante en el campo de la política, en el debate constituyente, en la gestión de gobierno en el Consejo General Vasco, con la consejería de Transportes, cuyo titular fue Juan María Bandrés, y en el debate estatuyente.

A lo largo de esos primeros años, 1977-1978, a EIA le plantearon en el seno de KAS (3) la necesidad de optar definitivamente por KAS o por Euskadiko Ezkerra. Esa disyuntiva contenía a su vez una doble raíz. Estaban en juego, al mismo tiempo, la opción entre la política apoyada en las armas o la política exclusivamente; y, en otro plano, la opción entre frente *abertzale* o transversalidad. EIA, que estaba ya encarrilado en la política concreta, optó por Euskadiko Ezkerra, es decir, por la vía exclusivamente política y, en ella, por la transversalidad. De este modo, EIA se autoexcluyó de KAS y, al mismo tiempo, fue expulsado de aquella coordinadora.

La apuesta inicial por la «transversalidad», es decir, por una política de alianzas incluyente de nacionalistas y no nacionalistas, era romper con el mito de la «Comunidad nacionalista». Automáticamente produjo el efecto de la ruptura con KAS.

(2) EIA: *Euskal Iraultzarako Alderdia* (Partido para la Revolución Vasca). EMK: *Euskadiko Mugimendu Komunista* (Movimiento Comunista de Euskadi). ES: *Eusko Sozialista* (Socialista Vasco). EK: *Euskal Komunistak* (Comunistas Vascos). EHAS: *Euskal Herriko Alderdi Sozialista* (Partido Socialista de Euskal Herria). HASI: *Herriko Alderdi Sozialista Iraultzailea* (Partido Socialista Revolucionario del Pueblo).

(3) KAS: *Koordinadora Abertzale Sozialista* (Coordinadora Abertzale Socialista).

Esto confirma una vez más la tesis que mantiene Patxo Unzueta sobre el origen de todas las escisiones en ETA: empiezan por la decisión sobre la política de alianzas (4), es decir, salirse de la «Comunión». Antes de que se cuestione la vigencia de la lucha armada y antes de la adscripción a ideologías determinadas.

Pero la apuesta por la transversalidad tuvo también efectos posteriores muy positivos y, gracias a ella, lo que había nacido como coalición electoral, Euskadiko Ezkerra, previsiblemente efímera como tal, se convirtió en un partido político el 8 de septiembre de 1982, con la convergencia orgánica entre EIA, el PCE-EPK, EKIA y ESEI (5), que se había producido en la primavera de ese mismo año 1982. Y, una década después, el 27 de marzo de 1993, se produjo la convergencia entre EE y el PSE-PSOE.

Euskadiko Ezkerra recorrió este camino de superación de la duplicidad en el sistema vasco de partidos a partir de una reflexión impuesta por la realidad de la práctica política. Una vez estructurado el poder político en España como Estado de las Autonomías, parecía lógico que los partidos de ámbito estatal se configuraran también con una estructura orgánica adaptada al nuevo mapa territorial. Si en Euskadi, el PCE-EPK y el PSE llegasen a gozar internamente de una autonomía análoga a la de la Comunidad respecto al Estado, no tendría sentido mantener dos referentes políticos de la socialdemocracia en territorio vasco. Es decir, si se acepta la autonomía política, de verdad, basta con partidos que gocen de autonomía en cada Comunidad. Esto supuso romper con otro dogma del nacionalismo, el de la necesidad de partidos propios, independientes, y el rechazo maniqueo a cualquier integración en ámbitos más amplios como «sucursalismo respecto a Madrid». Por eso mismo esos procesos de sumas y convergencias se hicieron muchas veces a contracorriente de las pulsiones nacionalistas internas, que rea-

(4) «Esa contradicción estará latente en las dos primeras escisiones de ETA: la defensa de una estrategia conjunta en toda España —y por tanto de alianzas con fuerzas no nacionalistas— para acabar con la dictadura, y no la supuesta renuncia al ideal nacionalista, fue el motivo de fondo de las rupturas de ETA Berri y ETA VI en 1966 y 1970, respectivamente. El distanciamiento del nacionalismo se produjo después de la ruptura, y no antes» (Patxo Unzueta, «Epílogo. El eclipse de ETA», *Cuadernos de Alzate*, nº 34, 2006, pág. 148).

(5) PCE-EPK: *Partido Comunista de Euskadi-Euskadiko Partidu Komunista*. EKIA: grupo procedente de HASI. ESEI: *Euskal Sozialistak Elkartzeko Indarra* (Fuerza para la Unidad de los Socialistas Vascos). PSE: *Partido Socialista de Euskadi*.

parecían intermitentemente, con epicentro en Guipúzcoa y ramificaciones más débiles en los otros territorios. Muestras de estas convulsiones internas fueron las dos escisiones que sufrió EE, la de Auzolán, en 1983-1984 y la de Euskal Ezkerra, en 1991-1992. Ambas desaparecieron como tales tras pasar por el cedazo electoral.

Estos procesos orgánicos de convergencia y fusión se fueron fraguando como consecuencia directa de prácticas políticas muy asumidas superadoras de la duplicidad de partidos en la escena vasca. Se fue produciendo un acercamiento en la política concreta, se relativizaron las diferencias ideológicas históricas, convivían con naturalidad en el seno de EE militantes afiliados a distintos sindicatos.

Como se ha dicho, el primer resultado orgánico de estas prácticas fue el nacimiento de Euskadiko Ezkerra como partido político, en 1982. Este hecho fue el definitivo sello de cierre de cualquier veleidad de complicidad con los orígenes. ETA p-m entendió en este gesto objetivo y muy visible que EIA quemaba las naves. Esta convergencia orgánica entre EIA y PCE-EPK significaba el voluntario blindaje de EIA contra cualquier tentación de volver hacia atrás. Y el solidario acompañamiento de los nuevos compañeros para que fuese así.

A partir de ese momento, en el seno de Euskadiko Ezkerra se vivió una interesantísima experiencia de convivencia laica. Convivieron en buena armonía nacionalistas y no nacionalistas; socialistas, socialdemócratas y comunistas; creyentes, agnósticos y ateos. Había un mínimo ideológico común: lo básico para la Izquierda en Europa al fin del siglo XX. Pero el aglutinante fue el acuerdo de dejar al margen las respectivas «creencias» y las «sectas» originarias, para trabajar juntos en lo público, como «descreídos», como «laicos»: hacer política real. Fue una experiencia muy lograda en la que efectivamente triunfaron los vectores más racionales. Los eslóganes electorales «La fuerza de la razón» y «Tu razón» no procedieron de la retórica o del marketing sino que obedecieron a la necesidad de exteriorizar esta vivencia de racionalidad. Y de ofrecerla al conjunto de la ciudadanía, como un antídoto saludable contra la hegemonía del nacionalismo, en sus diversas variantes.

Esta situación, aunque descrita con trazos que pueden parecer idílicos, fue real. Y como en todos los romances, antes de los diez años surgieron dificultades importantes para la unidad interna. Hacia 1991, en el seno de EE reaparecen el eje identitario «nacionalista», las «sensibilidades» territoriales, y los

recelos ante las posibles alianzas: «gobierno nacionalista» *versus* «gobierno tripartito», transversal; alianzas simultáneas con socios diferentes en ámbitos territoriales distintos (Gobierno Vasco/Diputación Foral de Guipúzcoa). Despierta el fetiche del poder como condición de supervivencia para un partido pequeño como EE. El tiempo político impide ver con serenidad el sentido del tiempo estratégico. Para unos, el pánico al vacío, fuera de la «comunidad nacionalista», ante una posible convergencia con el PSE-PSOE. Para otros, la impaciencia ideológica enfrentada a la sociología real. Es decir, en los momentos de crisis vuelven a aparecer vectores menos racionales, menos laicos.

La ruptura formal de Euskadiko Ezkerra se produjo a raíz de la decisión del *lehendakari* Ardanza de dar por finalizado el Gobierno PNV-EA-EE, llamado «nacionalista», y de constituir otro gobierno tripartito PNV-PSE-EE, el 2 de octubre de 1991. El partido que conservó la legitimidad democrática, congresual y judicial, de la continuidad de EE participó en el nuevo Gobierno, transversal. El grupo que se escindió de EE en ese momento abandonó el Gobierno, se autodenominó Euskal Ezkerra y se constituyó en nuevo grupo parlamentario el 8 de enero de 1992.

Tras esta excursión por el itinerario de transversalidad orgánica que EE recorrió, volvamos a la observación de la política que fue llevando a cabo.

En el referéndum sobre la Constitución española de 1978 Euskadiko Ezkerra propugnó el «No». Pero el rechazo no se produjo porque fuese «española». A EE le parecía muy bien que gracias a esta Constitución se recuperasen las libertades para todos los ciudadanos españoles. Y que se afrontase en ella una verdadera distribución territorial del poder político en senda federal para el conjunto de los pueblos de España. Las razones del rechazo de EE, en aquel momento, eran tremendamente ideológicas y se referían al no reconocimiento del derecho de autodeterminación, a no quedar la puerta abierta a la construcción del socialismo y a la no asunción de las propuestas singulares de los partidos nacionalistas.

Ello no obstante, Euskadiko Ezkerra aceptó democráticamente, deportivamente, el resultado del referéndum. Combatió la falacia sustentada por ETA, y que se convirtió en mito para todo el nacionalismo, de que en Euskadi no había sido aprobada la Constitución, ya que sumaban fraudulentamente los votos negativos y la abstención. Y se puso a trabajar inmediatamente en

la elaboración del Estatuto de Autonomía de Gernika, en el marco de esa Constitución. Cuatro años después, con ocasión del «tejerazo», salió a la calle a defender la Constitución. Y en el décimo aniversario de aquel referéndum, el 6 diciembre de 1988, Euskadiko Ezkerra proclamó su «sí inequívoco a esta Constitución española».

La aportación de Euskadiko Ezkerra a la elaboración del Estatuto de Autonomía y su compromiso con él consiguió que ETA político-militar lo aceptase también y pidiese explícitamente el voto afirmativo para el Estatuto de Autonomía, en vísperas del referéndum del 25 de octubre de 1979 (6). Una vez aprobado el Estatuto por el pueblo vasco, quedaban cumplidas las reivindicaciones que en Euskadi aglutinaron al movimiento antifascista en los últimos años del franquismo: «Libertad. Amnistía. Estatuto de Autonomía». Sólo faltaba convencer a ETA p-m, para que renunciase a la última coartada tras la que se atrincheran todas las organizaciones terroristas: la de querer permanecer como los garantes contra la involución.

Aquí de nuevo el ejercicio de la política por parte de Euskadiko Ezkerra contribuyó a que los *poli-milis* encontrasen una salida. Se había cubierto ya el ciclo de elecciones para todas las instituciones democráticas: elecciones municipales y forales, elecciones al Parlamento Vasco, al Congreso y al Senado. Euskadiko Ezkerra tenía concejales, alcaldes, apoderados en Juntas Generales, parlamentarios vascos y un diputado en el Congreso. Todos ellos tenían conciencia de estar participando activamente en la construcción institucional del país, había una relación directa con una ciudadanía muy próxima. Había entusiasmo dado que era la primera experiencia de gestión en lo público, con grandes satisfacciones al comprobar los progresos en todos los órdenes. Y al topor con las dificultades, también. Pero con gran confianza en vencerlas por los cauces de la política. El ansia de libertad había sido tan grande, que su aprendizaje y la práctica concreta en el campo de lo real dio el toque definitivo, biográfico, personal y colectivo, para el convencimiento de que en la VII Asamblea se había acertado. En democracia se trabaja, se construye, con partidos políticos. Y no, con organi-

(6) Así lo reconoció el Pacto de Ajuria Enea: «Incluso algunos sectores, que habían continuado utilizando la violencia para la consecución de sus fines políticos, supieron apreciar la novedad de la situación creada a raíz de su aprobación, abandonaron la actividad violenta y decidieron su incorporación a la actividad política dentro del marco mayoritariamente aprobado» (*Pacto de Ajuria Enea*, de 12 de enero de 1988. Preámbulo).

zaciones armadas. La comprobación, el 23-F de 1981, de que la ciudadanía estaba también madura para resistir democráticamente a la involución militar, llevó a ETA p-m a poner en libertad el 28 de febrero a los cónsules que tenía secuestrados como uno de los «últimos gestos de fuerza» que suelen hacer los grupos terroristas, incluso cuando tienen decidida su disolución. Se aprecia aún más la democracia ante el peligro de perderla. Y se la contempla ya sin adjetivos: ni popular, ni social... Democracia es libertad.

Las apuestas políticas que EIA realizó en estos sus primeros años de vida fueron precedidas de debates muy libres, de fuertes tensiones entre diversos sectores, de pérdidas de algunos militantes, pero el colectivo fue ganando en madurez. Ejerció libertad. Tomó las decisiones libremente, sin sujeción a nadie ni tutela de nadie. Muchas veces, contracorriente. Pasar por el aro de las reglas de juego de la democracia (legalización de EIA, participación en las elecciones, aceptación del resultado de los referendos) y adoptar opciones políticas arriesgadas (aceptación de los «extrañamientos» antes de la amnistía, coalición transversal en EE y prioritar EE al KAS), supuso deshacerse de los tabúes propios de la izquierda *abertzale*. Fue el primer proceso de laicización de EIA-EE. Ello influyó indiscutiblemente en el debate interno de ETA político-militar para su disolución.

Pero también influyó en ello el hecho de que EIA-EE se deshiciese rápidamente de las ortodoxias más doctrinarias del marxismo-leninismo. Decisiones políticas que hubo que adoptar con celeridad a lo largo de 1977-1979 contribuyeron al debate intenso y a la clarificación de posiciones de cara al futuro. La aceptación del Pre-Autonómico, con un Consejo General Vasco de concentración y, por tanto, con responsabilidades de gobierno; el apoyo al nuevo marco institucional, derivado de la Constitución española y del Estatuto de Autonomía, ambos aprobados en referéndum también por la ciudadanía vasca; el compromiso por la democracia, es decir, por la libertad, contra todas las dictaduras, contra el terrorismo, contra la tortura, a favor de los derechos humanos, también los sociales, a la luz de los principios de la Ilustración. En esta rapidísima evolución, desde la rigidez ideológica marxista-leninista de EIA en el otoño de 1976 a las posiciones socialdemócratas de vísperas de la convergencia con el PCE-EPK en 1982, se había producido, nuevamente gracias a la política, la segunda laicización de EIA-EE. Se había deshecho de los dogmas propios del izquierdismo radical.

Ambos procesos de laicización de la política, es decir, el despojo de los fetiches del nacionalismo y del izquierdismo, los realizaron los militantes de Euskadiko Ezkerra progresivamente. La pedagoga para esta evolución fue la acción política, posibilista, pactista, eficaz. El motor que la impulsó fue una cultura colectiva de racionalidad, la adscripción a unos principios democráticos y sociales, la autopercepción como colectivo de compañeros al servicio de unos mismos valores. La incompreensión y la agresión desde fuera también ayudaron a hacer esa travesía del desierto con mucha entereza. Los principios y los valores se reforzaban al tiempo que se adaptaban los medios para servirlos y conseguirlos. No había, por ello, conciencia de pérdida o renuncia sino, al contrario, de avance, de liberación, y de progreso.

Euskadiko Ezkerra aportó al debate de elaboración y difusión del Estatuto de Autonomía y a lo largo de la primera legislatura del Parlamento vasco —la más institucionalizadora— una concepción laica, civil, moderna, de la «construcción nacional» de Euskadi. Un país de ciudadanos, no de territorios. Actuales, que no históricos. Concretos, que no esencias ni etnias. Con derechos que derivan de la adscripción administrativa en un municipio de la Comunidad. Esta concepción laica de país chocaba con la del nacionalismo vasco tradicional, tentado siempre a sacralizar la patria, y con la del nacionalismo radical, impelido a militarizarla.

A pesar de la influencia de los factores subjetivos, psicológicos, grupales, que tienden a consolidar y a blindar las inercias y la pervivencia de una banda terrorista, hay también factores objetivos que, una vez puestos, pueden encaminar e incluso condicionar dinámicas de autodisolución. No suelen ser condicionantes absolutos pero sí vectores convergentes que facilitan sinergias positivas. Hubo factores inmediatos, en 1981-1982, que precipitaron la decisión de ETA p-m de disolverse. Como la captura de los arsenales por la policía; el absurdo de hacer propaganda armada (octavillas desde una avioneta secuestrada) cuando se podía decir lo mismo por televisión; el papel contradictorio de la amenaza de escisión de los octavos, que por una parte retrasa la decisión para evitar la ruptura, pero la acelera una vez producida.

Pero, ya mucho antes, la decisión de ETA p-m, en 1976, de crear un partido para la democracia, para hacer política democrática, fue la siembra de un factor objetivo que le llevaría finalmente a la autodisolución. La exigencia de EIA de asumir enteramente la responsabilidad de la política, sin sujeción a

tutela fáctica alguna, y la aceptación de ese principio por parte de ETA p-m, fue otro factor objetivo que condujo a su desaparición. La elección de Mario Onaindía como Secretario General el 11 de octubre de 1977, en el I Congreso de EIA en Zegama, aportó a la política un líder, aceptado como tal por ETA p-m. Onaindía se enfrentó públicamente a ETA p-m, en TVE —la única televisión existente entonces—, a raíz de los atentados mortales contra cargos de UCD. Este liderazgo personal fue otro factor objetivo conducente al final. Que ETA p-m aceptase el Estatuto de Autonomía y pidiese el «Sí» en el referéndum fue también factor objetivo que comprometía a todo el colectivo. Puestos esos pilares políticos en el suelo de la realidad, difícilmente podrían volver a las andadas de sus quimeras de «vanguardia revolucionaria».

Precisamente, «ETA militar» entonces, y ETA hasta nuestros días, ha procurado evitar cada uno de esos factores objetivos, que pudiera empujarle y condicionarle en el futuro a un final similar al de ETA p-m. ETA trata de impedir que se repita el considerado por ellos como el mayor error de los poli-milis: aprende que si mandan los políticos, pronto o tarde entrarán en contradicción con los *milis*. Y, por ello, imponen ante todo que el fusil mande sobre la política.

Pero ha transcurrido un cuarto de siglo desde la autodisolución de ETA p-m. Hoy ETA sabe que le ha llegado el final inexorable. Hasta el IRA le ha dejado totalmente sola, como un anacronismo sórdido en Europa del siglo XXI. Desbancada por el terrorismo yihadista en la horrenda emulación por aterrorizar. Sitiada y penetrada eficazmente por la colaboración policial y judicial de los Estados, que no pueden permitirse el error de bajar la guardia o de ser insolidarios. Con una democracia en España fuertemente asentada, política y socialmente, que no va a ceder a ningún chantaje. Con un clamor potente de las víctimas exigiendo justicia. ETA está derrotada. Aunque no quiera aceptarlo. Aunque como vieja organización terrorista no vea para sí otro horizonte estratégico que perpetuarse. Siembra de muerte y de dolor. Indefinidamente. Permanentemente. Para nada. Esto es estar objetivamente ya derrotado. El «para nada». Hay que conseguir, por tanto, que también subjetivamente perciban su derrota, su «para nada». ETA político-militar se disolvió sin trueque político alguno. Aceptó lo que los ciudadanos habían conseguido y aprobado en las urnas. ETA tiene que saber que estamos todos unidos en el principio de que tampoco con ellos, después de mil asesinatos más, habrá cesión política alguna. Nada.

Por eso mismo, en esta coyuntura, es importante que, sobre todo desde dentro del nacionalismo sociológico, sus líderes hagan pedagogía de laicización. Rechazar los mitos fundantes. Desacralizar la patria. Desmilitarizar las discrepancias. Civilizar los conflictos. Abandonar el victimismo... El conjunto del nacionalismo vasco debe sembrar pilares objetivos que ayuden a materializar el final fáctico de ETA.

La izquierda *abertzale* tiene que arriesgar y hacer política democrática. Eso supone abandonar el matonismo de quien juega con dos barajas. Eso supone renunciar al apoyo en la amenaza y el chantaje de su brazo terrorista. Y oponerse públicamente. Le ha llegado el momento crucial de desligarse de ETA. Por fin, liberarse de ETA también ellos. Si conquistan su libertad, no les costará aceptar los procedimientos reglados. Como lo hizo EIA, como lo ha hecho más recientemente Aralar. Entrarán al club del debate racionalizado. Volverán al ámbito de lo estrictamente civil. Y el test para la comprobación empírica de esta su liberación, será verles en la calle, en los pueblos, con naturalidad civil, habiendo desistido de su envalentonamiento. Cuando los amenazados puedan prescindir de sus escoltas. Entonces, trato de igual a igual, voto a voto, sin ningún «plus».

Pero, además, el nacionalismo gobernante tiene una responsabilidad especial en conseguir que la izquierda *abertzale* haga esta apuesta. ¿Cómo? No bastan los llamamientos retóricos. Es preciso que renuncie al ventajismo. Negándose a recoger fruto alguno contaminado por los métodos y por las razones de quienes tanto han asesinado. Garantizando a las víctimas del terrorismo que jamás permitirán que se reconozca razón que hubiera justificado su victimación. Para mí, el mejor reconocimiento a las víctimas es el respeto a esa exigencia objetiva como víctimas, en el campo de la política. No hace falta más. Ni menos. Y para que ello sea visible, creo que todos los partidos nacionalistas tendrán que esperar un tiempo antes de volver a plantear determinadas reivindicaciones políticas, que han quedado contaminadas. Por respeto a las víctimas directas. Por respeto al conjunto de la sociedad, también victimada. No es una petición de generosidad, sino una exigencia de justicia.

ETA le ha hecho mucho daño al proyecto nacionalista vasco que conocemos. Lo ha pervertido, como ha pervertido todo lo que ha tocado. ETA no sólo ha contado con la solidaridad, y con una cierta complicidad, pasiva o activa según las coyunturas, de todo el mundo nacionalista. Ha recibido, además, permanentemente el apoyo de una justificación ideológica por parte del nacionalismo gobernante, sustentada en la supersti-

ción del «conflicto», en la supuesta victimación como efecto del conflicto y en los gestos de desafío anti-Sistema. Pero especialmente desde los pactos PNV-ETA, previos al de Estella-Lizarra, en 1997, el conjunto del nacionalismo ha quedado muy deteriorado. Habrá que dejar a salvo las intenciones buenas, de búsqueda de paz, de algunos dirigentes. Pero hay que denunciar también los objetivos malvados pretendidos por otros, los de sacar provecho político del reagrupamiento *abertzale*, sólo para el mundo *abertzale*, contra la ciudadanía no nacionalista. Y con el chantaje de su brazo terrorista.

La situación de perversidad objetiva tiene que ser depurada y sanada. Está bien que se pida que el proyecto nacionalista se plantee de manera democrática. Y sólo de manera democrática. Ojalá se hubiera hecho así siempre, también a lo largo de estos 28 últimos años de democracia. Pero, aun siendo esa una condición necesaria, no es suficiente. El sedicente nacionalismo democrático ha insistido en diferenciarse de ETA en cuanto a los medios empleados. A veces, también se ha referido a la diferencia en los fines, pero esto lo ha hecho de un modo débil, fluctuante, contradictorio entre unos y otros dirigentes.

Conviene que PNV y EA sean conscientes de cómo ETA les ha ido arrastrando a la perversión en la formulación misma de partida sobre el conflicto que se quiere resolver. A la perversión sobre la normalización que se reclama. A la perversión sobre los fines compartidos.

¿Qué pasa con «el conflicto»? Seguramente tendrán que empezar por averiguar si existe o no conflicto. Tendrán que aceptar que otros ciudadanos vascos piensen que no hay conflicto. O que no hay ningún conflicto importante, salvo el de la existencia de un terrorismo nacionalista. Y para que la averiguación sea sincera y constructiva, deberán estar dispuestos a llegar hasta el final, a la aceptación de esa realidad, si así llegan a descubrirla. Del mismo modo que quienes no ven el conflicto del que hablan los nacionalistas, deberán intentar descubrir si hay razones objetivas para reconocer la pervivencia de algún agravio que necesite reparación. Probablemente todos descubrirán que no valen las leyendas de finales del siglo XIX para construir bienestar ciudadano en la Europa del siglo XXI. Espero que nadie niegue la evidencia de que el terrorismo nacionalista ha producido muchísimas víctimas.

¿Qué «normalización» se reclama? Euskadiko Ezkerra participó muy activamente en la gestación del Pacto de Ajuria Enea, de 1988. Fue el primer pacto transversal contra el terrorismo

suscrito por todas las fuerzas políticas, marcó un período de unidad democrática y de movilización ciudadana. Consiguió superar la falsa disyunción entre medidas políticas y medidas policiales, aceptándose por todos que las policías deben actuar para prevenir y para reprimir todos los delitos (7). Pero visto el texto con una cierta distancia temporal, podemos comprobar que ha tenido interpretaciones excesivamente diversas y, algunas muy peligrosas. Una de ellas se refiere a la promesa implícita de que cuando haya final dialogado habrá medidas de reinserción para los presos. Esto dicho como se dice en el punto 9 del Pacto (8) ha podido inducir a ETA a pensar que la libertad de los presos es una pieza ya conseguida y, por tanto, que asesinar sale barato. No sólo que la libertad de los presos es terreno conquistado, sino que, al quedar permanentemente abierta la vía de la reinserción, dejaba en manos de ETA la iniciativa de cuándo dejarlo, con la seguridad de que al final del trayecto la puerta seguiría abierta. Es decir, creando una sensación de impunidad de fondo. El otro peligro radica en las consecuencias interesadas de que en el Pacto, en su título, aparezcan juntos los conceptos de pacificación y de normalización.

¿En qué consiste la «anormalidad» de nuestra sociedad? Ya en aquellas fechas, para muchos y de un modo muy significado para la cultura política de las gentes de EE, la fundamental anormalidad, la única importante, era que una organización terrorista pretendiese obtener objetivos políticos asesinando ciudadanos. Que un sector social importante haya justificado, amparado, apoyado, tal pretensión. Que perdure un nacionalismo, que ya en sus orígenes, a finales del siglo XIX, nació como excluyente del inmigrante recién llegado. Que de esa raíz haya brotado un terrorismo nacionalista que lleva la exclusión al extremo de asesinar «por la patria» a todo el que no piensa como él. Que la sociedad nacionalista no se haya rebelado, con

(7) «Ante la violación sistemática de los principios que conforman la convivencia democrática y especialmente el derecho a la vida, abogando por una solución democrática y respetuosa de los derechos humanos frente al problema de la violencia, compartimos la necesidad e importancia de la acción policial que contribuya a la erradicación del terrorismo, a la protección de dichos principios y a la prevención de atentados y la persecución de sus autores» (*Pacto de Ajuria Enea*, de 12 de enero de 1988, punto 4).

(8) «En consonancia con las resoluciones adoptadas por unanimidad por el Parlamento Vasco, consideramos válidas y apoyamos las vías de reinserción para aquellas personas que decidan o hayan decidido abandonar la violencia con el propósito de defender sus ideas por cauces democráticos, respetando en cada caso la decisión que adopten las instituciones competentes del Estado a este respecto» (*Ibidem*, punto 9).

contundencia, contra el hecho de que en democracia se asesine a los representantes de otras opciones políticas. Que no haya tenido suficiente piedad o compasión, virtudes republicanas.

¿En qué consistirá, entonces, la normalidad? En que los que matan dejen de matar. En que los que justifican el asesinato por la patria, o el asesinato al discrepante, dejen de justificarlo. En que se acepte por todos que el sistema democrático de convivencia parte de una primera convención: «no mataré». Si a esto llamamos «normalización de las relaciones políticas», estaríamos de acuerdo con esa interpretación del Pacto.

Si «normalización» se toma en el sentido de «convención para someternos a norma», también estaríamos de acuerdo. EE insistió en la importancia del paso de una cultura de Antiguo Régimen, de «pase foral», de «desobediencia institucional», de prácticas anti-sistema, a otra, de respeto a la Ley, como garantía de igualdad y de seguridad. Pero esta es otra cuestión, aunque muy relacionada con la anterior, al menos en el origen y en el soporte doctrinal a la «anormalidad» fundamental.

Pero en la «normalización» no se deben incluir, además, otros ingredientes con contenidos políticos (9). Me parece correcto que en algún momento, libremente, las instituciones se planteen esos contenidos. Pero que lo hagan libremente, sin imposición de nadie, sin estar condicionados a ninguna otra razón, sin ser consecuencia de «normalización» alguna. O de pacificación alguna.

¿Qué fines se comparten? El nacionalismo gobernante tendrá que reflexionar también sobre los fines que dice compartir con ETA. Quizá descubra que también esos mismos objetivos son ilegítimos. Que no son neutros, ni tan ingenuos que no entrañen en sí mismos la necesidad de la imposición. Porque es fin perverso un determinado marco jurídico-político si es sólo posible por la imposición, o por la eliminación física de quienes sustentan otros proyectos, o por el desistimiento fruto del terror. Es fin perverso construir nación o patria que excluya a la mitad de la ciudadanía. Precisamente porque no son «nacionales»,

(9) «(...) insistiendo una vez más en la falta de legitimidad de los violentos para expresar la voluntad del pueblo vasco, así como en el rechazo de su pretensión de negociar problemas políticos, negociación que sólo debe producirse entre los representantes legítimos de la voluntad popular» (*Ibidem*, punto 1).

porque son un engaño de «nacionales», no pertenecen a un proyecto común que aglutine, sino que separan y excluyen.

No basta con apelar a la trayectoria de más de un siglo de práctica política democrática. El nacionalismo vasco se construyó sobre la mentira. Su apelación fundante a la historia es mítica. Su concepción del «pueblo vasco» es abstracta, esencialista, etnicista y, a veces, teológica, absurdamente sacra. Su sentido agónico de la patria es socialmente insano. El nacionalismo vasco nació para excluir al inmigrado. Ha perdurado con un núcleo ideológico permanente de exclusión del no nacionalista. Aunque haya dulcificado el discurso e incluso, por necesidad coyuntural, haya tolerado la pluralidad. Confío en que la necesidad de adecuación a la modernidad, la del siglo XXI en un mundo globalizado, le lleve a dar un paso más de laicización de sus concepciones y a practicar verdadero pluralismo. Esto les devolvería a la naturalidad de la transversalidad, en gobiernos de coalición y en pactos, también antiterroristas. Pienso que desde esa laicidad podrían perfectamente asumir los contenidos del *Pacto por las libertades y contra el terrorismo* y entender, incluso, la oportunidad de las frases de su Preámbulo (10) en aquellas circunstancias, que tanto les molestó. ¡Es que PNV y EA estaban todavía en Estella-Lizarra!

Es deseable, además, que haya políticos que apuesten por laicizar su servicio a la «res publica», al margen de sus creencias y sentimientos. Europa entera consiguió separar el trono del altar. Las iglesias se resistieron, pues esa separación les hacía perder poder. Pero los ciudadanos quisieron hacer ciudad. Entiendo que los nacionalistas se resistan a laicizar la política, pues temerán perder el poder que nace de agitar sentimientos identitarios. Pero desacralizar la patria es un elemento objetivo importante para desmilitarizarla también. ¿Vendrá una genera-

(10) «El abandono definitivo, mediante ruptura formal, del Pacto de Estella y de los organismos creados por éste, por parte de ambos partidos, PNV y EA, constituye una condición evidente y necesaria para la reincorporación de estas fuerzas políticas al marco de unidad de los partidos democráticos para combatir el terrorismo. La recuperación plena de esa unidad para luchar contra el terrorismo debe llevarse a cabo en torno a la Constitución y el Estatuto de Guernica, espacio de encuentro de la gran mayoría de los ciudadanos vascos. Asimismo, la ruptura del Pacto de Estella y el abandono de sus organismos constituye, para el Partido Popular y el Partido Socialista, un requisito imprescindible para alcanzar cualquier acuerdo político o pacto institucional con el Partido Nacionalista Vasco y Eusko Alkartasuna» (*Acuerdo por las libertades y contra el terrorismo*, de 8 de diciembre de 2000. Preámbulo).

ción de ciudadanos que quieran de nuevo crear ciudad, civil, laica?

La interiorización de que no hay nación si excluye a sus ciudadanos la debe hacer toda la ciudadanía, y, además, en profundidad. No puede ser meramente retórica o de semblante cariacontecido ante cada acto de barbarie. Los clérigos enseñarán siempre el «no matarás». Los padres en casa y los profesores en las aulas practicarán el «no mentirás». No habrá ya ciudadanos de dos clases, «vascos y los otros, los de fuera». No habrá políticos tramposos que quieran jugar con dos barajas, ni recoger los frutos del árbol del Mal.

La parte más victimada de esta sociedad lo tiene ya muy interiorizado, dolorosamente, y también muy exteriorizado con una práctica intachable de jamás vengarse. Yo se lo agradezco hondamente.

Deseo que toda la ciudadanía participe con serenidad en esta pedagogía de laicidad.



HANNAH ARENDT

Cristina Sánchez Muñoz

Hannah Arendt (Hannover 1906-Nueva York 1975) es, sin duda, una de las figuras más relevantes del pensamiento del siglo XX. Su obra se caracteriza por haber planteado las grandes cuestiones políticas y filosóficas de los últimos tiempos: la aparición de los regímenes totalitarios, los dilemas de las democracias contemporáneas, la crisis de autoridad, la creación de una ciudadanía democrática, los problemas del juicio político y de la responsabilidad moral o los peligros que acechan a los actuales sistemas posttotalitarios. Los recientes cambios políticos e ideológicos de este comienzo de siglo han dibujado un panorama en el que, precisamente, la obra de Arendt ha despertado un interés creciente, dado que muchas de las situaciones actuales ya fueron analizadas con absoluta lucidez por esta autora. Así, la situación de las violaciones de derechos provocadas por los desplazamientos de masas de refugiados, las experiencias contemporáneas de la política entendida como violencia, la presencia de elementos totalitarios que están larvados en las democracias actuales o las respuestas políticas y jurídicas frente a la deslegitimación de los partidos y la política en general, aparecen como hilos conductores fundamentales de su pensamiento.

En noviembre del 2006 se cumplió el centenario de su nacimiento. Esta celebración nos ofrece una oportunidad excelente para analizar nuestro presente con ojos arendtianos y poder rastrear el diagnóstico de nuestras sociedades actuales. Los textos que se presentan a continuación responden al interés que la obra de Arendt ha despertado tanto en nuestro país como en otros. Retoman alguna de las cuestiones más importantes que nos ha dejado planteadas Arendt: el juicio ciudadano y la memoria, la amistad política, la crisis de los refugiados, los problemas de la identidad política, o la implantación de un régimen de terror y violencia. Todas estas cuestiones nos apelan a la tarea

de comprender nuestro presente, recordando, en este sentido lo que la propia Arendt entendía por comprensión: «examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros [...] La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente con la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere» (*Los orígenes del totalitarismo*). Con estos textos, pues, pretendemos presentar unos «ejercicios de pensamiento», como Arendt gustaba denominarlos, que nos ayuden en esa tarea resistente frente a la realidad opaca de sociedades cada vez más excluyentes y centradas en la satisfacción de los intereses privados. Frente a ello, los análisis de Hannah Arendt nos hablan de la importancia de la acción ciudadana colectiva, de la construcción de un espacio público común y de la consideración de la política como la forma de relación humana más elevada, mostrándonos una autora absolutamente necesaria para poder comprender nuestro presente.

LAS TAREAS DE UNA NUEVA FILOSOFÍA POLÍTICA

Una reflexión acerca de la amistad política

Fernando Bárcena (*)

Los campos que se inclinan y susurran,
los hondos senderos de la floresta,
ordenan un silencio estricto:
que podamos amar aunque suframos.
HANNAH ARENDT, *Sommerlied*, verano de 1925

PRESENTACIÓN

Sin duda notablemente influida por los acontecimientos que le tocó vivir, Hannah Arendt no se cansó de repetir que el hilo que enhebraba la continuidad de la tradición se había roto. Aunque eso no equivalía propiamente a una anulación del pasado en cuanto tal —pues, según ella, pasado y tradición no son lo mismo—, con lo único que podemos contar para entender nuestro mundo es con un «pasado fragmentado» que ya no puede evaluarse con certeza. Los conceptos y categorías que eran el asiento de nuestra comprensión quedaron resquebrajados por el totalitarismo, de modo que de lo pasado sólo quedan fragmentos, pequeños momentos de verdad que, en su carácter fulgurante, son, sin embargo, capaces de transmitirnos una parte del sentido que reúne la singularidad de un acontecimiento. Aunque la experiencia de los modernos totalitarismos, con sus crímenes y su barbarie, hizo imposible que nos podamos servir de los conceptos legados por la tradición para pensar lo que tenemos delante como una «carga de nuestro tiempo», es nuestra responsabilidad seguir pensando y tratar de comprender, pues de otro modo no podríamos encontrar ningún modo de reconciliación en un mundo donde cosas como las que nos trajo el siglo XX son simplemente posibles.

Con todo, lo que la barbarie totalitaria no pudo evitar es algo que Arendt subraya con insistencia: la necesidad de vincular el pensamiento filosófico a la esfera por excelencia de los asuntos

(*) Universidad Complutense de Madrid.

humanos —la política. Es aquí donde Arendt, al repasar las carencias de la tradición de la filosofía occidental, se da cuenta de la necesidad de un pensar en su constitución eminentemente política, no de un pensar metafísico o especializado, sino de una actividad reflexiva que todo el mundo debería poder hacer mientras sigue viviendo. Un pensar, pues, que anticipa, en su diálogo interno, un diálogo con el otro y sienta las bases de la *amistad política*, que es la que hace viable la vida de la ciudad. Ahora bien, para Arendt, lo que nos muestra la historia de la filosofía política es una suerte de hostilidad esencial entre la filosofía y la política, entre el filósofo y la ciudad (1). Ella apostó por la ciudad, como sin duda Leo Strauss lo haría por una recuperación de la filosofía clásica (2), y en su defensa de la «cosa misma» de la política Arendt se mostró más socrática que nunca.

Como vamos a ver, Arendt destaca en la amistad, más que un rasgo o una cualidad de la vida privada, una condición central del pensamiento en su constitución política; pues la amistad política hace viable compartir y habitar un mundo común. Lo que hace posible el tipo de diálogo en que consiste la actividad del pensamiento, en su constitución política, es esa índole de amistad. Y lo que permite seguir amando el mundo, a pesar de las derrotas que los totalitarismos introdujeron en él, es precisamente ese valor político de la amistad, un valor que ella destaca precisamente en la figura de Sócrates. A diferencia de Heidegger —que es platónico— Arendt se muestra en este punto una pensadora eminentemente socrática. Su diagnóstico, en definitiva, es que sólo asumiendo la ruptura de la tradición —la pérdida de su autoridad— es posible una filosofía adecuada a las características de nuestro tiempo, un tiempo que es ruptura, una brecha entre el pasado y el futuro. En este sentido, la política —la esfera de los asuntos humanos— no es simplemente un *objeto* de la filosofía, sino un modo de ser, un ejercicio; en definitiva, un modo de pensar y de mirar, y también de asumir, los acontecimientos del siglo, los cuales crean unas condiciones estrictamente contemporáneas, inéditas hasta ahora, para la actividad de la mente. Es necesario, entonces, recuperar el acta de nacimiento de la filosofía —el asombro del pensador ante el

(1) Véanse sobre esto: H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996; H. Arendt, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997; H. Arendt, «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005.

(2) L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

hecho de que las cosas sean lo que son—, la admiración o *thaumázein*, tratando de superar el mutismo original del filósofo ante lo que acontece. Poner en el centro de ese asombro una realidad que supera lo que sobre ella puede decirse, para seguir pensando y narrar el siglo XX.

Si existe una expresión capaz de manifestar el significado mayor de su filosofía es la de *amor mundi*. Aquí se concentra su legado filosófico —la voluntad de *comprender* todo lo que ocurre en la esfera de los asuntos humanos, una esfera no siempre atendida en su singularidad por la tradición filosófica occidental— y, al mismo tiempo, la tarea que los hombres, como seres pensantes, tenemos que afrontar para hacer posible la vida de la ciudad tras la «horrible novedad» introducida por los modernos totalitarismos. Esta tarea no es otra que la que convoca un pensar que no puede hacer uso ya de la autoridad de la tradición ni de las supuestas elevadas cualidades —intelectuales, sensibles o espirituales— que la tradición del humanismo clásico pareció custodiar.

Esta tesis, muy conocida hoy gracias a los textos de George Steiner (3), fue apuntalada antes que él por Arendt en un Seminario titulado «Cuestiones de filosofía moral» dictado en el curso 1966-67: «Los asesinos del Tercer Reich no sólo llevaron una vida familiar impecable, sino que disfrutaban su tiempo libre leyendo a Hölderlin y escuchando a Bach, lo que prueba (como si no hubiese ya suficientes pruebas) que los intelectuales pueden caer en el crimen como si nada. La sensibilidad y el sentido de las cosas pretendidamente más elevadas, ¿no son por tanto capacidades mentales? Ciertamente, pero esta capacidad de apreciación no tiene nada que ver con el pensamiento, el cual, es preciso recordarlo, es una *actividad*, y no el hecho de disfrutar pasivamente de alguna cosa» (4). Se trata, pues, de se-

EL «PATHOS» DE LA ADMIRACIÓN

(3) Me refiero a una cita muy conocida de Steiner que aparece en *En el castillo de Barba Azul*, del año 1971: «Conocemos a gente de la burocracia de los torturadores y de las cámaras de gas que cultivaban el conocimiento de Goethe, que sentían amor por Rilke», G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1998, pág. 105. También aparece la misma idea en una cita ligeramente distinta de la anterior en su libro *Lenguaje y silencio*, publicado en 1976: «Sabemos que un hombre puede leer a Goethe o a Rilke por la noche, que puede tocar a Bach o a Schubert, e ir por la mañana a su trabajo a Auschwitz», G. Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 2003, pág. 13.

(4) H. Arendt, «Questions de philosophie morale», en *Responsabilité et judgement*, Paris, Payot, edición preparada por Jerome Kohn, 2005, pág. 124.

guir pensando por nosotros mismos sabiendo que lo que tenemos delante es una realidad —el asesinato en masa en los campos de exterminio— que supera lo hasta ahora visto y que, no obstante, hemos de comprender sin que podamos recurrir a las categorías tradicionales de juicio y reflexión moral que una tradición ya rota nos ha legado. La realidad es que la educación que hemos recibido por tradición no pareció protegernos de la barbarie, que se instaló en el corazón de la Europa más civilizada como si tal cosa. El testamento filosófico arendtiano consiste en recordarnos que el auténtico contenido de la vida —y toda vida tiene una dimensión inherentemente política— no es otro que éste: la alegría y la gratificación de estar en compañía de otros, de actuar concertadamente y de aparecer en público para confirmar nuestra aparición en el mundo a través del nacimiento; en definitiva, insertarnos en el mundo por la palabra y por la acción, en orden a sustentar nuestra identidad e iniciar algo nuevo. Quizá sólo así nos encontraremos con nosotros mismos para, distanciándonos del presente por un instante y parándonos a pensar, poder entenderlo mejor y reconciliarnos con el tiempo: para *amar al mundo* (5). Ante semejante tarea no es posible una retirada hacia el pasado para escapar del horror presente: «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor» (6).

Para centrar la cuestión conviene destacar tres aspectos del pensamiento de Arendt que definen las modalidades básicas de relación conflictiva entre la filosofía y la política: a) la *cuestión política* de las relaciones entre el filósofo y la ciudad después de la muerte de Sócrates (la hostilidad entre filosofía y política); b) la *cuestión epocal* de las relaciones entre la filosofía y el acontecimiento que se resume en el nombre de Auschwitz (el

(5) Para un análisis más detenido de la filosofía arendtiana como una filosofía de la natalidad y del comienzo, véanse F. Bárcena, *Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006; y F. Bárcena, *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder, 2004.

(6) H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 11.

totalitarismo como acontecimiento) (7); y c) la *cuestión estructural* de las relaciones entre el pensamiento y la acción (el juicio político). De acuerdo con esto, Arendt destaca no sólo nuestra imposibilidad *actual* de una retirada hacia el pasado, como consecuencia de la experiencia totalitaria, sino, además, la rivalidad misma entre la filosofía y la política, debido a la desatención de la condición humana de la *vita activa* por parte de la tradición de la filosofía occidental.

Acerca del primer asunto, como señala en *La condición humana*, con el cristianismo, y sobre todo con San Agustín, la *vita activa* perdió su significado específicamente político, el que todavía tenía en el mundo griego, y vino a asimilarse a todo tipo de actividades mundanas, relacionadas con la producción de bienes de consumo (*labor*) o de bienes de uso (*trabajo*), quedando lo que era característico de ella, la «acción», encerrada en el mundo de la pura necesidad. La libertad, que Arendt definía como un concepto político, quedó entonces ceñida a la vida contemplativa (*theoria*), en vez de concentrarse en el mundo de la práctica (*praxis*). Incluso cuando los filósofos de la tradición filosófica que Arendt critica hubiesen hablado de la política, su interés por ella *no* reflejaba la convicción de que la misma fuese un dominio donde pudiesen surgir verdaderas cuestiones «filosóficas». El dato del que Arendt parte es la constatación de un rasgo común de todas las filosofías políticas: «La mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y la esfera de los asuntos humanos en su totalidad» (8).

Como consecuencia de la experiencia totalitaria, en el siglo XX la política no sólo se convirtió en el problema central *de* la reflexión filosófica, sino que devino un problema *para* la filosofía misma. Este es el punto de partida de la reflexión arendtiana: somos los testigos del fracaso y del fin de toda la tradición del pensamiento occidental. Así que si el acontecimiento totalitario —que fue posible porque la modernidad creó las condiciones que lo hicieron viable— rompió la continuidad de la tradición, no tenemos más remedio que hacer del pensamiento un asunto de todos, una dimensión de una manera pública de ver y estar

(7) Para una lectura del totalitarismo como acontecimiento, en relación con la experiencia moderna del dolor, véanse F. Bárcena, *La sfinge muta. L'apprendimento del dolore dopo Auschwitz*, Troina, Città Aperta, 2006 y J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.

(8) H. Arendt, «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 515.

en el mundo, o lo que es lo mismo, un rasgo de lo político: «Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política» (9). A diferencia del tradicional desinterés de la filosofía por lo político, Arendt observa que la preocupación del pensamiento político contemporáneo se retrotrae a experiencias políticas perturbadoras. Los acontecimientos políticos del siglo XX sacaron a la superficie e hicieron pública una crisis de hondas raíces en la civilización occidental. El hecho de que los filósofos no académicos se dieran cuenta de esta realidad antes de que los filósofos profesionales lo notaran, resultó, a la postre, de la máxima eficacia a la hora de expulsar al filósofo de su torre de marfil. La estrecha conexión entre pensamiento y *acontecimiento* pone en evidencia que el pensamiento mismo es histórico, de modo que ni el filósofo ni lo que él piensa están fuera de la historia, es decir, de las coordenadas de su espacio y de su tiempo. Por tanto, «que el propio filósofo haya abandonado la posición de “sabio” es políticamente quizás el resultado más importante y fructífero de la reciente preocupación filosófica por la política» (10).

Ambas cuestiones —la «política» y la «epocal»— están estrechamente vinculadas entre sí. La hostilidad entre la filosofía y la política (encarnada en la muerte de Sócrates) devino a la postre en incapacidad para remover el pensamiento filosófico a partir de las experiencias políticas contemporáneas (el asesinato en los campos de exterminio) que están destinadas a conmover al pensador, cuya admiración original por el acontecimiento de lo que *es* devino, en primera instancia, mutismo. Por tanto, el filósofo que quiera salir de su original mutismo acerca del acontecimiento de la condición humana no tiene más remedio que poner en el centro de su propia perplejidad —el asombro o *thaumázein* que da origen a la pregunta del filósofo— la «horrible novedad» del totalitarismo, aunque la tradición filosófica que arranca de Platón sea de poca ayuda, al haberse alejado de la esfera de los asuntos humanos. Recordemos cómo Platón

(9) H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 20.

(10) H. Arendt, «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 520.

formula ese origen del filosofar en el *Teeteto*: «Querido amigo —dice Sócrates a Teeteto—, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos admiración (*tò thaumázein*) efectivamente es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía» (11).

En el año 1954, Arendt escribe que «la filosofía, tanto la filosofía política como todas sus otras ramas, nunca podrá renegar de que su origen es *thaumázein*, asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana de la cual surge todo el ámbito de los asuntos humanos con toda su grandeza y miseria, en el objeto de su *thaumázein*» (12). Unos años después, en el transcurso de una conversación con Günther Gauss, emitida por la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964, sigue insistiendo sobre esta misma idea: «La expresión “filosofía política”, expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!» (13). Arendt, por tanto, aspira a mirar la política «con ojos no enturbiados por la filosofía»: «Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y de que no seremos capaces de renovarlo» (14).

(11) Platón, *Teeteto*, 155 b-c.

(12) H. Arendt, «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., pág. 63.

(13) H. Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 18.

(14) H. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 231.

La admiración (*thaumázein*) es lo que el filósofo *padece* en mayor medida que cualquier otra cosa, porque la filosofía toma su origen ahí, en una mudez originaria que le impide hablar de aquello que provoca su asombro. Esa admiración es un *pathos*, algo que se sufre, no algo acerca de lo cual podemos opinar, pues no es posible dar cuenta verbalmente del asombro que al hombre le acaece ante el acontecimiento llamado mundo. El filósofo es un experto en el admirarse, pero también en el silencio, y es ahí donde su relación con la ciudad —y con los asuntos de la política— resulta extrañamente conflictiva. Pues ese silencio que es mutismo le coloca fuera de la *polis*, al ser el ámbito político el espacio de la palabra. Con frecuencia, lo espantoso que se encierra en el nombre de Auschwitz se ha puesto en relación filosófica con un silencio que es mutismo al destacar, sobre todo, lo indecible, lo inaudito, lo incomprensible de dicho acontecimiento. Y es cierto que Auschwitz es todo eso, y más. Pero conviene, y eso es algo que Arendt subraya una y otra vez, no confundir lo indecible como silencio del testigo de lo indecible como dogma impuesto. Se trata de poner en el centro de nuestra capacidad de asombro un acontecimiento que en su carácter inenarrable busca ser contado, que en su condición indecible busca ser dicho y hablado, y que en su estatuto irracional busca, debe, ser comprendido, pero no justificado. Y esa es la tarea de una nueva filosofía política.

Así, la preocupación principal de Arendt consistió en hacer de la actividad de la mente una tarea incansable destinada a comprender los acontecimientos del siglo. Se trataba de recolocar lo humano, en su admirable y sorprendente pluralidad, en el centro de una admiración filosófica originaria, y aprender a ver lo que tenemos delante de los ojos, lo que se nos muestra o lo que *aparece*. Esta tentativa equivale a volver «mundana» a la filosofía misma, para lograr que salga del mutismo originario del filósofo. Se trata de humanizar la filosofía abriendo espacios donde hablar, conversar y actuar juntos. Sólo así permanecemos en el mundo. El proyecto de Arendt tiene que ver, entonces, con una cierta defensa de la *humanitas*; aunque se trata de una «humanitas» que no se alcanza en una soledad autoelegida, sino que compromete acciones que empiezan en uno y terminan en otros. Además, precisa de la *confianza*: «Una confianza en —y esto, aunque fundamental, es difícil de formular— lo humano de todos los seres humanos. De otro modo no se podría» (15). Es preciso encontrar alguna forma de

(15) H. Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 40.

decir lo que es y lo que acontece; encontrar algún modo de *asombro* que invite a la pregunta, más que a un silencio que es mutismo. De no ser así, los acontecimientos totalitarios seguirían silenciados e intestimoniados. Ahora bien, al afirmar que «el totalitarismo constituye como tal la cuestión central de nuestro tiempo» (16), no dejamos de asumir determinados riesgos. El punto en cuestión consiste en afirmar que si el totalitarismo es ese punto donde cristaliza el mal radical de nuestro tiempo, el resto de los males del mundo no serán sino «males menores» en comparación con aquél: «El problema empieza cuando se llega a la conclusión de que no merece la pena combatir ningún otro mal “menor” (...). La conclusión natural de una verdadera comprensión de un siglo tan copado con el peligro del mal mayor es la radical negación de todo concepto de mal menor en política, pues, lejos de protegernos de los males mayores, los menores nos han conducido invariablemente a ellos. El mayor peligro a la hora de reconocer que el totalitarismo es la maldición del siglo sería el de obsesionarse con él al extremo de cegarse a los numerosos males pequeños y no tan pequeños que pavimentan el camino del Infierno» (17).

Como decía no sin ironía Arendt, si a uno le ha tocado la desgracia de vivir en este siglo, le resultará menos incómodo enfrentarse a Stalin, que vive en Moscú, que a Joseph McCarthy, que reside en Washington. Debemos aprender la singularidad de los males mayores pero tratando al mismo tiempo de que esa percepción nos permita ver los otros males. Quizá por eso, Hannah Arendt se da cuenta de que es preciso pensar mientras se sigue viendo para captar los *instantes de verdad* en cada fragmento del mundo, en cada gesto y en cada palabra. En la lectura de cada testimonio de lo vivido en los campos, dirá Arendt, «en lugar de la verdad el lector encontrará, sin embargo, *momentos de verdad*, y esos instantes son de hecho todo aquello de lo que disponemos para poner orden en este caos del horror. Esos instantes surgen de repente, como un oasis en el desierto. Son anécdotas y en su brevedad revelan de qué se trata» (18).

(16) H. Arendt, «Los huevos rompen a hablar», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 328.

(17) *Ibidem*, págs. 328-329.

(18) H. Arendt, «Auschwitz en procès», en *Responsabilité et jugement*, ob. cit., págs. 277-278.

LA AMISTAD POLÍTICA: MÁS ALLÁ DE LA COMPASIÓN

El mayor obstáculo, como he sugerido, se encuentra en la tradición de la filosofía occidental, que se alejó muy pronto de la esfera de los asuntos humanos porque el espacio donde estos aparecen —la ciudad— se volvió hostil hacia un filósofo acusado de impiedad y de corromper a la juventud. Este filósofo fue Sócrates, y su muerte marca el inicio de todas las hostilidades.

Arendt no consideraba a Sócrates un filósofo como Platón. Sócrates es el modelo que le permite afirmar que los hombres necesitan pensar por sí mismos y que, además, pueden hacerlo, porque la ausencia de pensamiento y de independencia reflexiva no es estupidez sino una muestra de banalidad. Muchos hombres inteligentes y cultos se comportan estúpidamente y muestran una significativa falta de juicio y criterio. El ejercicio del pensamiento no es asunto de profesionales o individuos muy especializados sino de todo ser humano atento al mundo que vive. Es la incapacidad del yo pensante para dar cuenta de sí mismo lo que ha hecho de los filósofos, como pensadores profesionales, «gentes difícil de tratar», dirá Arendt. Ella busca un modelo, alguien que supo mantenerse como hombre entre los hombres, alguien que no eludió el mundo de las apariencias y de la plaza pública, un sabio que no daba consejos y no deseaba gobernar a los otros: «La tradición de nuestro pensamiento político comienza en el mismo momento en que la muerte de Sócrates lleva a Platón a desesperar de la vida de la *polis* y a poner a la vez en duda ciertos fundamentos de las enseñanzas socráticas. El hecho de que Sócrates fuera incapaz de convencer a los jueces de su inocencia y méritos, tan evidentes para lo mejor y lo más joven de la ciudadanía ateniense, hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión como tal» (19).

Sócrates fue, en este sentido, un sabio, pero no como los sabios de «nuevo cuño», que se ocupan de cosas elevadas o subterráneas que poco tienen que ver con la vida de los hombres. Sócrates es el modelo, pero es inimitable al mismo tiempo, porque él no se reconoce como sabio y rechaza la acusación de que lo sea de algún modo. Ahora bien, el fracaso de Sócrates a la hora de mostrar persuasivamente su inocencia evidencia la falta de sentido de la ciudad para «entender» al filósofo. Según la interpretación de la propia Arendt, Platón desespera de la opinión (*doxa*) ante el espectáculo de un Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las irresponsables opiniones de unos atenienses

(19) H. Arendt, «Filosofía y política», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, ob. cit., pág. 11.

que, llevados por lo que han oído decir de él, condenan al hombre más justo y dotado de las mejores virtudes. Al no poder convencer de su inocencia a quienes al final le condenaron, Sócrates muestra que la ciudad no es un lugar apropiado para el filósofo, en el sentido de que no se puede confiar a la ciudad su memoria; pues si estaban los ciudadanos dispuestos a condenarle, también lo estarían a olvidar sus enseñanzas.

La insistencia de Platón en que ha de ser el filósofo, y no otro, quien gobierne la ciudad sólo se entiende si se reconocen los «prejuicios» que la ciudad abrigaba tanto hacia los filósofos como hacia los poetas y los artistas. A menudo, poetas y artistas, como muchos de esos sabios de nuevo cuño, rebuscan en lo incógnito precisamente porque se encuentran insatisfechos con el saber cotidiano, con la sabiduría de acuerdo con la cual vivimos la vida diaria. Y el que no se conforma con lo que el resto se conforma es, no sólo un inconformista sino, en un cierto sentido del término, un ateo. Y Sócrates es acusado, y es ésta una acusación muy antigua, de impiedad, de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes con sus palabras y con sus preguntas. Sócrates, en realidad, al mismo tiempo que se pone a sí mismo en cuestión como «sabio» —es decir, al vivir como genuino *philosophós*, como quien aspira al saber— agudiza el conflicto entre la filosofía y la *polis* a causa de las exigencias que él mismo le plantea a la filosofía misma en sus sabias aspiraciones. Pues él no pretende ser un «sabio» como los sofistas. Como escribe García-Baró en *La defensa de Sócrates*, «un sabio, en el sentido que Sócrates llama calumnioso respecto de sí mismo, es, en efecto, para empezar, un hombre que se preocupa de cualquier cosa menos de las de la vida cotidiana y que además construye peligrosos castillos de palabras» (20). Y Sócrates rechaza ser o haber sido un sabio que enreda con palabras para lograr que lo no convincente aparezca convincente.

Sócrates tiene que persuadir de su inocencia y demostrar que se le acusa falsamente, y que la acusación por la cual está siendo juzgado se basa en otra más antigua, según la cual Sócrates sería un sabio impío, revolucionario con respecto a la religión oficial, algo así como un ateo que no cree en los dioses de la ciudad. Sócrates, en realidad, se había ocupado de los asuntos de la vida cotidiana, y en eso consistía su sabiduría: en la *creación* de la propia vida. Y practicó su filosofía en el espacio

(20) M. García-Baró, *La defensa de Sócrates*, Salamanca, Sígueme, 2005, pág. 26.

abierto de la ciudad. La *polis*, que se construye como una especie de «recuerdo organizado» que permite salvar a la acción humana de su intrínseca fragilidad, permite de algún modo la inmortalidad de sus ciudadanos. La fundación de la ciudad es la fundación de una memoria que narra las acciones y las gestas, y consiente que éstas sean de algún modo inmortales por el recuerdo y su transmisión. La fundación de la ciudad asegura que, tras la muerte de los ciudadanos, la memoria de sus acciones perdure. Pero la muerte de Sócrates equivale a un olvido inmerecido. Al tener Sócrates que defender su verdad ante un tribunal de ciudadanos, lo que hace es supeditarla a la *polis*, y tiene como efecto que esa verdad no sea más que una opinión entre otras, perdiendo con ello la cualidad específica que la distinguía: «El error de Sócrates consistió, por tanto, en dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, razón por la que fracasó a la hora de convencerles. Por otra parte, su verdad —puesto que él respetaba los límites inherentes a la persuasión— se convirtió en una opinión entre otras más, en nada más valiosa que las no verdades de los jueces. Lo que Sócrates hizo fue insistir en discutir el tema con sus jueces de la misma manera que acostumbraba a discutir diferentes temas con cualquier ciudadano ateniense o con sus discípulos, creyendo que así conseguía alcanzar alguna verdad y convencer a los otros de ella» (21).

El error de Sócrates fue tratar de *persuadir* a los jueces de su inocencia con las mismas armas que empleaba para tratar las más variadas cuestiones con el resto de los ciudadanos, creyendo que así lograría alcanzar alguna clase de verdad capaz de convencer a los otros de ella. Pero la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones. La persuasión es capaz de calcular y de tratar con la multitud, y persuadir a la multitud significa imponer sobre las múltiples opiniones la propia. Pero como recuerda Arendt: «La palabra *doxa* no significa sólo opinión, sino también esplendor y fama. Como tal está relacionada con el ámbito político que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es» (22). Afirmar la propia opinión es una forma de mostrarse en público, de ser visto y escuchado, de *aparecer* ante los demás. Sócrates siempre se mostró en público, y era allí donde «aguijoneaba» a sus conciudadanos con la pretensión de ayudarles a sacar fuera de sí esa verdad que cada uno posee en potencia. Su intención no era conscientemente pedagógica, pues no quería «educar» a sus conciudadanos, sino mejorar esos *doxai* que constituían la vida

(21) H. Arendt, «Filosofía y política», ob. cit., pág. 21.

(22) *Ibidem*, pág. 23.

política de la cual él mismo formaba parte. Sócrates no se reconoce tampoco, por tanto, como alguien que intente «enseñar» algo a los demás. No es, estrictamente hablando, aunque tenga alguna relación con lo que él mismo hace, un «profesor» encargado de examinar discursos. Más bien, como escribe Alexander Nehamas, «Sócrates es el artista prototípico del arte de vivir porque al dejar absolutamente indeterminado el proceso que él siguió para crear su vida, también presenta el producto final como algo que no necesariamente tiene que ser imitado: un procedimiento diferente, con diferentes materiales, puede crear otra vida y todavía puede ser parte de su proyecto» (23). Imitarlo quiere decir crearse uno a sí mismo y, en este sentido, aunque Sócrates no es imitable, precisamente por ello, es modelo para cualquier creación de la vida como una creación del arte.

Sócrates, en definitiva, le muestra a Arendt que una vida sin pensamiento no tiene sentido, aunque el pensamiento no haga a los hombres sabios ni les dé respuestas para las preguntas que el propio pensamiento les suscita. El sentido de la actividad de Sócrates reside en la «actividad misma», «o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivo es lo mismo, algo que implica que el pensamiento siempre empiece de cero; es una actividad que acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como la justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos» (24).

Esta búsqueda de sentido es, en Sócrates, «amor», con el significado griego de *eros*. Es amor de lo que no se tiene, es pura necesidad y anhelo, es búsqueda y amistad. Los hombres aman la filosofía y, por tanto, empiezan a filosofar; se convierten en filósofos porque no son sabios ni como tal se identifican; uno ama la belleza porque no la tiene, porque no se es bello, pero se aspira a ella. Y este es el único tema en el que Sócrates es *experto*, y es esa cualidad la que guía la elección de sus amigos. Al desear lo que no tiene, el amor establece una relación con lo ausente, con aquello que no está presente, con lo que no *aparece*. Y para poder exteriorizar esa relación, para hacerla aparecer, los hombres hablan de la misma forma que un enamorado habla del ser amado. Los objetos del pensamiento sólo pueden ser objetos dignos de amor, ya que la búsqueda del pensamiento es un tipo de amor y de deseo. Por eso, belleza y sabiduría

(23) A. Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pág. 26.

(24) H. Arendt, *La vida del espíritu*, ob. cit., pág. 201.

son objetos del pensamiento y fealdad y maldad se excluyen de su esfera. Si aparecen, lo hacen como deficiencias (injusticia, falta de belleza, ausencia de bien). El pensamiento no puede aferrarse a objetos que no tienen raíces propias ni esencia, a objetos que se definen negativamente. El estatus ontológico de estos objetos es negativo, consiste en una ausencia, en algo que no es. Todo esto no significa otra cosa que un rechazo del pensamiento para pensar el Mal, un rechazo a poner como objeto del asombro admirativo del filósofo lo que no es el Bien. Y esto nos incapacita para pensar y comprender el totalitarismo, que encarna el Mal radical. Pero todo esto no es más que lo que el Sócrates de Platón dice, si asumimos que Platón se sirvió de aquél para hacer de él lo que no era, un filósofo al estilo en que su discípulo lo fue.

El tipo de diálogo inaugurado por Sócrates es, con todo, el más apropiado para los amigos: se trata de un diálogo de amor que, como la propia vida de Sócrates, no necesita de conclusión para tornarse significativo. A los ojos de Sócrates, el diálogo es el acto filosófico mismo. Sólo si es diálogo, socráticamente hablando, la filosofía es lo que es (25): lo que existe entre los amigos en común y al hacerse objeto de diálogo y conversación, se torna más común aún. Por eso Sócrates, como dice Arendt, quiso hacer de la ciudadanía un grupo de amigos, es decir, igualarles políticamente a través de la amistad o *philia*. Lo que esta amistad logra es *comunidad*, y tiene un fuerte carácter político: «El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia» (26).

La amistad crea comunidad y, como dirá Arendt, es superior a la piedad, a la compasión y a la solidaridad como frenos al impulso totalitario, pero siempre que la consideremos en su carácter político y no como un rasgo exclusivo de la vida privada. Arendt recurre a Rousseau como punto de partida al postular

(25) M. García Baró, *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005, pág. 19.

(26) H. Arendt, «Filosofía y política», ob. cit., pág. 29.

que en el hombre hay un sentimiento innato de repugnancia a ver sufrir a un hombre como nosotros (27). Pero este sentimiento espontáneo de «compasión» no requiere ninguna intervención de la voluntad, pues todo infortunio en otro nos conmueve *espontáneamente*. La compasión requiere «imaginación» —pues «nadie se muestra sensible hasta que su imaginación no se aviva y empieza a transportarlo fuera de sí» (28)— y la intervención de un «juicio», a través del cual establecemos un criterio de comparación entre un yo y un tú. Como dirá Rousseau: «Sufrimos tanto como juzgamos que sufre él» (29). La compasión, que tanto para Rousseau como para Lessing desempeña un papel importante, aunque en contextos diferentes, en el descubrimiento de una naturaleza común a todos los seres humanos, llegó a convertirse en una parte inseparable de la historia de las revoluciones europeas. A través de la compasión, el humanitario revolucionario del siglo XVIII trató de lograr una solidaridad con el desdichado y el miserable pero, dirá Arendt, pronto se hizo evidente que este tipo de humanitarismo no es transferible y no puede ser fácilmente adquirido por aquellos que no pertenecen a los «parias», pues ese humanitarismo, en su forma más pura, es privilegio de éstos. Así que «ni la compasión ni el hecho de compartir el sufrimiento son suficientes» (30). ¿Por qué sentir pena en lugar de actuar ayudando si se puede?, se pregunta Arendt siguiendo las reflexiones de Cicerón en las *Tusculanae disputationes* (III, 21). ¿Acaso los seres humanos somos incapaces de actuar, haciendo algo por los otros, a no ser que algo nos conmueva y nos espolee en lo más profundo? No se trata tanto, pues, de ser compasivos para lograr el objetivo de la *felicidad*, sino de establecer la *justicia* para todos. Al comparar la Revolución francesa con la americana, en su libro *Sobre la revolución*, una obra que la crítica marxista nunca aceptó, Arendt observó que a pesar de la esclavitud de los negros, la «cuestión social» no jugó ningún papel en esta última, y todo ocurrió como si los pobres fueran «invisibles», lo que en su opinión explicaría que los hombres de la Revolución americana son recordados como «hombres de acción», mientras que los revolucionarios franceses estuvieron empantanados con la «cuestión social». Para estos últimos, parecería

(27) J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 199.

(28) J. J. Rousseau, *Emilio*, Lib. IV, Madrid, Alianza, 1985, pág. 329.

(29) J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, París, Gallimard, 1990, pág. 93.

(30) H. Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, págs. 24-25.

que existiese una ecuación casi perfecta entre el «hombre bueno» y el «hombre compasivo», lo cual, como ya decía Nietzsche, desde la Revolución francesa no es más que un eco constantemente repetido hasta formar el suelo común donde pisan todas las doctrinas socialistas (31). Es fácil entender el lazo que, poco a poco, se ha ido estableciendo entre la lucha por lo social y la idea de la simpatía y otros sentimientos asociados, lo que se ha traducido en esa especie de buena conciencia típica de algunas posiciones socialdemócratas.

Compartir la alegría, por tanto, es superior a compartir el sufrimiento, según Arendt. Y esa es la condición idónea para establecer un auténtico diálogo, base de la amistad política: «Parece evidente que compartir la alegría es absolutamente superior en este aspecto que compartir el sufrimiento. La alegría y no la tristeza es elocuente y el verdadero diálogo humano se distingue de la mera charla o incluso la discusión por el hecho de que está completamente impregnado por el placer que causa la otra persona y lo que dice. Podríamos decir que está afinado a la clave de la alegría» (32).

Si la base para la ayuda a los otros es la compasión, entonces los beneficiados por ella raramente serían aquellos que no sufren pero que requieren justicia. Pues la compasión se refiere solamente a los humillados, a los insultados, a las víctimas. Y está bien que reciban ayuda. Pero esa ayuda ha de estar basada en la justicia, no en un afecto tan particular como es la compasión. Se requiere una *memoria justa*, y no simplemente una memoria compasiva del sufrimiento del otro, pues una memoria de esta clase es más proclive a generar malentendidos que la otra. Insistamos en esta idea: la compasión, en su forma más pura, es específica de los que sufren, de los humillados y de los parias. Y sólo ellos entenderían de qué va en realidad este afecto. Por eso, la compasión no es un afecto que pueda extenderse más allá de su propio círculo. Y esto es así porque lo que en primera instancia padecen los envilecidos es una «ausencia de mundo», de ahí que les sea tan necesario refugiarse en la calidez de sus relaciones fraternas y compasivas. Cuando ya no existe para nosotros la posibilidad de aparecer en la esfera pública, entonces, en esa suerte de invisibilidad, en esa falta de luz de lo público, «la calidez y la fraternidad de seres humanos estrechamente unidos entre ellos pueden compensar la extraña irreali-

(31) F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Edaf, 1996, pág. 183.

(32) H. Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, ob. cit., pág. 26.

dad que las relaciones humanas adoptan siempre que se desarrollan en la falta absoluta de mundo» (33). Bajo estas condiciones, en ese estado de irrealidad que es la falta de un mundo donde aparecer y sentirse como en al propia casa, es fácil recurrir a la idea de que el elemento común que nos une como seres humanos, es una «naturaleza humana» de algún tipo. Da lo mismo cómo se identifique esta naturaleza humana. En este sentido, el racionalismo, tanto como el sentimentalismo del siglo XVIII, constituyen para Arendt dos aspectos de un mismo intento: ambos podrían conducir de la misma manera a un exceso entusiasta que lleva a los individuos a sentir lazos de fraternidad con todos los seres humanos. Pero se trata, en ambos casos, de meros sustitutos psicológicos de la pérdida del mundo común y visible. La naturaleza humana, y los sentimientos de fraternidad que la suelen acompañar, se manifiestan únicamente en la oscuridad, en estado de retirada de un mundo común, y por ello mismo no pueden ser identificados en el mundo: «La humanidad de los insultados y heridos hasta ahora nunca ha sobrevivido la hora de la liberación por más de un minuto. Esto no quiere decir que sea insignificante pues, de hecho, hace que el insulto y la herida sean soportables; pero significa que en términos políticos es absolutamente irrelevante» (34).

La cuestión principal es, entonces, cómo hacer para que, en un mundo que se ha vuelto inhumano, exista suficiente «realidad» como para no reducir las apelaciones a la humanidad a una mera frase vacía o a un fantasma, «o para decirlo en otras palabras, ¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando nos han echado o nos hemos retirado de él?» (35). El repliegue en la intimidad está justificado en muchos casos cuando el individuo es expulsado de la comunidad política a la que pertenece y lo único con lo que cuenta son los lazos de amistad. Pero al estar tan acostumbrados a ver en la amistad un rasgo de la vida privada nos resulta difícil comprender su importancia política. Arendt recuerda que el valor griego de la amistad residía precisamente en este componente que ella desea rescatar: que la esencia de la amistad consiste en el discurso, y que el continuo intercambio de palabras une a los ciudadanos de una *polis*. En el transcurso de la amistad política, la conversación que se establece se refiere al mundo común, el cual permanecerá inhumano a menos que los seres humanos

(33) *Ibidem*, pág. 26.

(34) *Ibidem*, pág. 27.

(35) *Ibidem*, pág. 32.

hablen constantemente de él, «pues el mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuena él sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso. Por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, sólo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutir las con nuestros semejantes» (36). Por el mero hecho de hablar sobre ello, humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo «y mientras lo hacemos aprendemos a ser seres humanos» (37).

A esta humanidad que se adquiere en el discurso de la amistad, los griegos la denominaron *filantropia*. Para Arendt, esta humanidad adquirida por la experiencia política de la amistad debería ser sobria e imperturbable, en vez de sentimental: «Que la humanidad no esté ejemplificada en la fraternidad sino en la amistad; que la amistad no sea íntimamente personal sino que plantee exigencias políticas y preserve la referencia al mundo» (38). En este sentido particular del término, uno debe estar dispuesto a sacrificar la verdad a favor de la amistad. Pero sólo quien ha hecho la experiencia de hablar consigo mismo, de practicar ese diálogo de la mente que consiste en ser *dos-en-uno*, será capaz de una auténtica amistad. Esta *amistad política* pasa por el reconocimiento de la pluralidad y por la convivencia (con y a través del diálogo) con uno mismo, que es la esencia del pensamiento. Sólo quien lleva una «vida examinada» y sabe convivir consigo mismo puede examinar a los demás y vivir con ellos. Arendt supone que la tentativa socrática no era otra que subrayar la función política del filósofo, la cual consistía en establecer este tipo de mundo en común sustentado en el tipo de comprensión que surge de la condición política de la amistad. Si hay *amistad política*, ya no es necesario gobierno alguno. Y lo que la amistad procura y puede fomentar en el diálogo, es la veracidad de las propias opiniones, veracidad que tiene que ver con el estar de acuerdo cada uno consigo mismo. Así pues, la convivencia con los otros requiere la convivencia con uno mismo. Uno no sólo se muestra ante los demás, sino que cada uno puede mostrarse ante sí mismo; una posibilidad que, políticamente, es de lo más importante, dice Arendt, porque la *polis* es el espacio en que los seres humanos gozan de plena humanidad no sólo porque *son* sino porque *aparecen*.

(36) *Ibidem*, pág. 35.

(37) *Ibidem*, pág. 35

(38) *Ibidem*, pág. 36.

Sócrates, que pretende la veracidad, prefiere estar en desacuerdo con una multitud antes que consigo mismo, pues no pretende persuadirles como lo hacen quienes, identificándose como sabios, en su arrogancia imponen su opinión a la opinión de la multitud. Esta enseñanza, que la ciudad no entendió, es el centro de la pretensión socrática de volver a la filosofía relevante para la *vida* en el seno de la ciudad. Todo esto, desde luego, no es sino una *interpretación* de lo que Sócrates pudo pretender, porque el Sócrates del que hablamos no es otro que el que Platón nos presenta en sus diálogos, algo así como una figura literaria. Y es que Sócrates es *oral*, pero Platón *escribe*. Inevitablemente la oralidad del maestro quedará transformada en «otra cosa» en la escritura platónica. Pero lo cierto es que, al ser condenado Sócrates, la filosofía post-platónica no pudo hacer otra cosa, para protegerse a sí misma de ulteriores acusaciones, que mostrar su *apatía política*, su desinterés y su rechazo por los asuntos humanos de la política. En relación a ésta, lo único que los filósofos querían era que les dejaran en paz, que se les garantizaran su libertad y su soledad.

Conmocionado por la muerte de su maestro, Platón desespera. Reconoce que el acto inaugural de la filosofía es la admiración (*thaumázein*) que provoca el acontecimiento del mundo, de lo que es tal y como es. Ese *pathos* de la admiración se refiere a algo que no es ajeno a los hombres y a sus preocupaciones: se refiere a la condición humana misma. Los hombres se admiran y se forman opiniones como resultado de esa perplejidad suya. Se asombran y buscan una cierta claridad, y por eso pueden dialogar entre sí, hacer aquello que constituía la esencia de una no intencionada pedagogía socrática. Pero el filósofo Platón prolonga su silencio al prolongar su admiración y al posponer las respuestas a sus preguntas hasta el infinito, o al desacreditar las opiniones de los hombres y despreciar el mundo de las apariencias. Fuera de la Caverna —en ella todo son sombras y apariencias de realidad— el filósofo verá la luz que ningún otro alcanzará. Pero es allí donde comienza la tragedia. La alegoría de la Caverna explica bien esta tragedia filosófica a la que Platón, en opinión de Arendt, nos conduce. La alegoría de la Caverna, dice Arendt, expone una «biografía concentrada del filósofo», y se desarrolla en tres etapas, cada una de las cuales marca un punto de inflexión o giro. En términos sin duda muy inapropiados, pero iluminadores, diríamos que esta alegoría es un pequeño relato de formación (*Bildungsroman*) de un aprendiz de filósofo.

El primer giro tiene lugar dentro de la Caverna, cuando el futuro filósofo se libera de las cadenas que lo mantienen atado,

obligándolo a mirar hacia delante, con los ojos fijos en una pantalla en la que se reflejan sombras e imágenes de las cosas. Al darse por primera vez la vuelta, percibe en el fondo de la cueva un fuego artificial que ilumina lo que hay dentro. Para Platón, las imágenes de la pantalla no son sino distorsiones: se trata de las cosas tal y como se *aparecen*, pero no tal y como son en *realidad*. El segundo giro se refiere a la aventura de un solitario que, no contento con el fuego de la cueva y con las cosas que se le aparecen, desea descubrir de dónde sale el fuego y cuáles son las verdaderas causas de las cosas. En ese momento percibe la salida de la cueva y unas escaleras que conducen hacia el exterior, a un paisaje sin seres humanos y sin objetos. Allí es donde aparecen las Ideas, esencias eternas tanto de las cosas perecederas como de los seres mortales, iluminadas por el Sol, que es la Idea de las Ideas. Es aquí donde Arendt encuentra el comienzo de la tragedia del filósofo: pues al ser todavía un mortal, no pertenece a ese mundo y no puede permanecer en él, por lo que tiene que regresar a su morada terrenal, que es la cueva de la que ha salido. Pero ese regreso —el tercer giro del que habla Arendt— produce desasosiego, pues ya no puede sentirse allí como en su propia casa. El filósofo, que ha visto la esencia de las cosas, a su regreso no puede ver bien dentro de la cueva. No ve bien y está *desorientado* en la esfera de los asuntos humanos: «Los filósofos no son capaces de ver bien dentro de la oscuridad de la cueva porque han perdido su sentido de la orientación, porque han perdido aquello que nosotros llamaríamos sentido común. De manera que cuando regresan y tratan de explicar a los moradores de la cueva lo que han visto fuera, dicen cosas sin sentido (...). El filósofo que regresa está en peligro porque lo que él abriga en su pensamiento contradice el sentido común del mundo» (39).

El mundo moderno no puede recurrir ya a la tradición de la filosofía occidental para comprender lo que tiene delante. De hecho, como dirá Arendt en otro texto, «el pensamiento político contemporáneo, aunque no pueda competir en articulación con el del pasado, se distingue de ese fondo tradicional por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos y que la política es un dominio del que brotan genuinas cuestiones filosóficas» (40). En realidad, ya nadie cree, dice, que lo único que necesitamos sean hombres «sabios», y

(39) H. Arendt, «Filosofía y política», ob. cit., pág. 50.

(40) H. Arendt, «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, ob. cit., pág. 517.

que todo lo que lo que éstos pueden aprender de los acontecimientos políticos sea la «estupidez del mundo». Es ese cambio de actitud la que, para Arendt, nos proporciona la esperanza en una *nueva ciencia de la política* para un mundo enteramente nuevo: «Como sucede en todas las filosofías políticas, la actual preocupación por la política en Europa puede retrotraerse a experiencias políticas perturbadoras: fundamentalmente a las experiencias de las dos guerras mundiales, los regímenes totalitarios y la temida perspectiva de guerra atómica» (41).

Así pues, los acontecimientos políticos del siglo XX han sacado a la superficie y han hecho pública una «crisis» que tenía hondas raíces en la civilización occidental, una crisis de la que los filósofos no académicos tenían conciencia mucho antes de que asumiera entidad y realidad políticas. La evidencia es que pensamiento y acontecimiento están ligados, pero no porque el sentido de los acontecimientos pueda captarse antes de que se nos muestren como tales, sino porque son los acontecimientos mismos los que nos dan que pensar, siendo el compromiso con el pensamiento una actividad de todos y no sólo de unos profesionales. La crisis de valores puesta de manifiesto por los acontecimientos contemporáneos no puede resolverse ni reinstaurando viejos valores ni proponiendo otros nuevos. Por eso, «que el propio filósofo haya abandonado la posición de “sabio” es políticamente quizás el resultado más importante y fructífero de la reciente preocupación filosófica por la política» (42). Se trata, entonces, de examinar el asunto no desde una posición de sabio, desde arriba, sino desde otro ángulo: a la luz de las experiencias humanas elementales internas a la misma esfera humana que se ve afectada por los acontecimientos. Lo que Arendt propone es pensar el acontecimiento desde su propia singularidad, o lo que es lo mismo, pensar la actualidad: «Todo pensar es un repensar, un repensar las cosas, ¿no? Yo vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno» (43). □

(41) *Ibidem*, pág. 514.

(42) *Ibidem*, pág. 520.

(43) H. Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss», ob. cit., pág. 37.



EL INMIGRANTE COMO «PARIA»

Arendt y la identidad política

Alejandro Sahuí (*)

En este ensayo nos interesa abordar el problema de la migración por razones forzosas, llámese pobreza, persecución política o religiosa, guerra, y acerca de cómo afecta de manera tan grave las libertades de las personas. Al hacerlo señalaremos la relación íntima que existe entre la cuestión de la libertad y la justicia, y que ambas son las virtudes o valores más preciados de la política. Es decir, trataremos de mostrar que el acelerado crecimiento del fenómeno migratorio, propiciado especialmente por la búsqueda de mejores perspectivas de vida, es consecuencia de situaciones de injusticia, de ruptura de la solidaridad y la cooperación social. Lo anterior se manifiesta sobre todo en diversas formas de exclusión de la vida pública, que niega a determinados individuos o grupos la atribución de ciertos derechos y deberes iguales a los del resto de la población sea en la sociedad de origen o de destino. Si se mira de esta manera, esto es, si se entiende que la migración no resulta del mero infortunio o mala suerte personal, iremos ganando mucho en la conciencia de que es responsabilidad nuestra eliminar las condiciones sociales que hacen que ciertas personas se vean en la imperiosa necesidad de abandonar sus comunidades, pese al enorme coste humano que representa desprenderse de sus más cercanos vínculos culturales y afectivos. Y es que sólo en un sentido muy restringido, quizás perverso, pueda decirse que quien deja su hogar y su gente a cambio de un futuro incierto obra con entera libertad. De ahí nuestro interés especial en subrayar que sólo en condiciones de justicia es posible el normal ejercicio y desarrollo de nuestras libertades: únicamente en situaciones donde exista reciprocidad entre lo que los seres humanos dan y lo que reciben de su sociedad.

(*) Universidad Autónoma de Campeche, México.

Durante mucho tiempo ciertas concepciones liberales de la política, cuya ascendencia filosófica es en su mayor parte contractualista, han asumido la idea de que en toda sociedad existe un *pacto social implícito*, una especie de acuerdo entre todos los ciudadanos que es *real* aunque sólo *tácito*. Ahora bien, aceptar la noción de que se está obligado por las leyes de una sociedad por el mero hecho de permanecer en ella —como David Hume señaló— es como decir que se ha llevado a una persona dormida a bordo de un barco, y que al despertar en alta mar se interpretase que acepta la autoridad del capitán por el hecho de que no salta por la borda (1). En nuestros días, el filósofo norteamericano John Rawls ha construido su *Teoría de la justicia* a partir del supuesto de que de un modo normal las sociedades políticas son cerradas y pasamos en ellas toda nuestra vida (2). Con esto, Rawls ha querido destacar que los costes humanos de la emigración son tan elevados que no han de construirse las instituciones políticas bajo la premisa de que el inconforme con ellas siempre podría tener la opción de partir. La injusticia de una situación semejante quedaría evidenciada por el hecho de que quien deja su comunidad asume ya un coste, además del riesgo enorme para su persona; hace una apuesta que con independencia del resultado favorable posible, significa casi siempre daños graves e irreparables: lazos de afecto y parentesco que se pierden o debilitan, tradiciones y costumbres que quedan atrás, todo lo cual trae consigo normalmente la pérdida del sentido y el vacío de sus vidas, falta de reconocimiento y desconfianza por parte de la sociedad que los acoge, que los coloca de nuevo en una posición de marginación y vulnerabilidad. A menudo incluso se los relaciona mediante estereotipos con la delincuencia común, con lo que se refuerza el sentimiento de rechazo y hostilidad hacia sus personas.

El hecho que de modo normal sean los más pobres quienes se ven obligados a migrar, refleja la injusticia de sociedades en las que no se trata de manera equitativa a sus miembros. La migración supone *invariablemente* un sacrificio para el individuo. Porque los seres humanos requerimos del fino tejido de afectos, costumbres e historias comunes que traen consigo las relacio-

(1) Véase Conde Karl Ballestrem, «La idea del contrato social implícito», en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona, Gedisa, 2000, págs. 66-81.

(2) Puede consultarse sobre este punto, John Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995. Y del mismo autor, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.

nes con quienes están más cerca de nosotros. De este modo, el coste adicional que el emigrante se ve obligado a pagar evidencia la ruptura de la reciprocidad y la solidaridad. Cuando esto sucede, quienes resultan excluidos ponen en entredicho con sus reclamos la justicia del orden que los daña y no los toma en cuenta.

Para los griegos, por estas razones, la pena de destierro era peor que la muerte misma: dejar de ser ciudadano significaba abandonar la comunidad de los seres humanos. Fuera de la *polis* —habría dicho Aristóteles— no se puede ser sino una bestia o un dios. Cuando a Sócrates, arquetipo del ciudadano ateniense, condenado a muerte y a beber la cicuta, se le ofrece la posibilidad de escapar a dicha pena abandonando la ciudad, decide permanecer en ella. Porque para los atenienses la comunidad constituía la identidad de la persona, el *quién se es*. La humanidad era atributo exclusivo de los ciudadanos, por oposición a los bárbaros.

Frente a la actitud mostrada por Sócrates, Diógenes Laercio, originario de Sínope, al ser interrogado acerca de quién era y de dónde venía, solía responder: «Soy un ciudadano del mundo». Con ello Diógenes significaba su rechazo a ser definido por sus atributos externos y contingentes, como su lugar de origen y su membresía a un grupo particular. El filósofo cínico insistía de esta forma en definirse en términos de sus aspiraciones e inquietudes más universales, los de la humanidad toda. Diógenes, a quien Platón llegó a calificar como «un Sócrates furioso» representa en cierto modo su imagen invertida. Si Sócrates era el modelo de ciudadano y enseñaba en el ágora y los lugares públicos, en el cinosargo o escuela cínica se encontraban los excluidos de la ciudadanía, aquellos hombres a quienes la fortuna del nacimiento no había hecho dignos de tener acceso a los cargos cívicos. Si el ágora era el sitio por excelencia de expresión de la ciudadanía, los cínicos erigieron su escuela en las afueras de la ciudad, significativamente: cerca de los cementerios, en los extremos, los márgenes (3).

Es importante para nuestra argumentación retener la idea, frente a un ideal estrecho de ciudadanía como el de Grecia, que dejaba fuera a la mayor parte de sus habitantes —mujeres, extranjeros, menores y esclavos—, que son éstos en primer lugar, es decir, los individuos excluidos y marginados de la política

(3) Cfr. Michel Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2002, págs. 36-37.

quienes mejor pueden ver y denunciar las injusticias. Dicha denuncia adopta variadas formas, manifestándose a menudo de un modo inarticulado, no explícito. Pero no por ello menos eficaz. El escándalo cínico en la *polis* consistió en hacer visibles en las plazas y lugares públicos la satisfacción de las necesidades corporales más elementales. Hay que recordar que para los griegos el ámbito de las necesidades humanas era el espacio privado, lejos y oculto de la mirada pública, a la que sólo debía mostrarse las excelencias y virtudes de la ciudadanía. Quien acude al ágora ha de tener satisfechas ya esas necesidades humanas, porque no es digno de los ciudadanos ocuparse de las actividades de mera reproducción de la vida. Sin preocuparse para nada por ello, junto con cualquiera otra de sus necesidades, los cínicos se alimentaban según las oportunidades que tenían para hacerlo. Al ser interpelado por comer a la vista de todos, Diógenes replicó: «¿Y qué hay de malo en ello? Sentí hambre en la plaza pública», o, uniendo el gesto a la palabra, decía: «Ojalá pudiera poner fin a mi hambre y mis necesidades frotando así mi vientre». De esta manera, al poner de relieve la condición humana misma con sus necesidades, los filósofos cínicos pretendían ir más allá de una concepción limitada de la humanidad adscrita a la categoría rígida de la ciudadanía griega.

En el mismo tenor, los estoicos desarrollaron la imagen del *kosmopolites* arguyendo que cada uno de nosotros habita de hecho siempre en dos comunidades: la comunidad local de nuestro nacimiento y la comunidad de razones y aspiraciones humanas. Para Séneca, por ejemplo, el *logos* era común a todos los hombres. Reconocía que la distinción entre los griegos y los bárbaros era convencional, e invitaba al desapego respecto de la patria y la ciudad. Como es sabido, más adelante esta filosofía influirá de modo significativo en la doctrina cristiana y en la filosofía moderna a través de Immanuel Kant y el ideal de la ciudadanía cosmopolita para representarse la noción de *Humanidad*.

Al analizar la institución del asilo y de los refugiados en la obra de la pensadora judío-alemana Hannah Arendt, Fernando Savater recuerda, a partir de *La Odisea* de Homero, la necesidad de comprender el ideal de la *ciudadanía cosmopolita* de todos los hombres. Ulises y sus compañeros se percataron de la brutalidad inhumana de los cíclopes sobre todo porque dichos seres desconocían las leyes mínimas de la hospitalidad, y trataban como a simple ganado a los desventurados arrojados a sus costas por el mar. Al respecto, dice Savater:

Lo que diferencia al hombre del bruto no es su tamaño, ni su pilosidad, ni su número de ojos, sino su disposición acogedora hacia el extranjero: al tratar a los compañeros de Ulises como a animales, Polifemo reveló su propia animalidad, no la de sus víctimas. Esa antigua obligación hospitalaria como clave de la humanidad sigue hoy vigente y su cumplimiento es también el gran desafío actual que se plantea a nuestras democracias.

Resulta interesante acudir a esta referencia literaria de Savater por tres razones: En primer lugar, porque las cuestiones del asilo y el refugio asociadas a los movimientos migratorios, propiciadas sobre todo por la economía, son de los temas más actuales e importantes del ámbito de la política; un problema que pone de manifiesto el carácter excluyente de la mayoría de los regímenes de gobierno, se comprendan a sí mismos o no como democráticos. En segundo lugar, porque propone como una clave de lectura a Hannah Arendt, pensadora fundamental para entender el significado de la libertad humana, precisamente en el tipo de condiciones difíciles e inciertas que este fenómeno comporta. En tercer lugar, porque con *La Odisea* se sugiere sin querer un camino posible para la interpretación de la obra de Arendt, que es el que me propongo seguir en adelante. Esta interpretación parte del análisis de la idea de *paria consciente* (4), ofrecida por ella para comprender la situación de los judíos en Europa antes y durante la Segunda Guerra Mundial. La analogía propuesta por Fernando Savater con la travesía de Ulises, repleta de peligros y dificultades, así como la actitud del héroe homérico muestran de una manera espléndida el problema de la libertad humana al mismo tiempo como aventura personal —que implica el riesgo conscientemente asumido— y como empresa social y política, colectiva, representada en la añoranza del hogar, Ítaca. Un espacio familiar en donde se es reconocido como persona, como un igual, fuera del que no se es sino un exiliado; un ser humano de segunda, prescindible. En este sentido nuestro héroe es el prototipo del *paria consciente*: Ulises se arriesga deliberadamente a un viaje lleno de peligros e incertidumbre *porque sabe bien lo que necesita para realizarse como ser humano*, y asume el coste enorme de la travesía so pena de dejar de sentirse como tal. Importa muy poco, en verdad, cuál es el punto de partida y de llegada en términos geográficos. Ulises sueña con Penélope porque sabe que

(4) Acerca de esta noción en su relación con el tema del asilo y el refugio, puede verse Hannah Arendt, «Nosotros, los refugiados», en *Archipiélago*, nº 30, otoño, 1997.

sin ella no podrá realizarse y vivir como un hombre completo. Sin embargo, no debe olvidarse que el tejido de la amada Penélope no estará completo sino hasta que Ulises sea capaz de regresar. Ítaca, la ciudad, es condición de su reencuentro con Penélope; pero Ítaca sufre también la ausencia de Ulises porque le debe su lugar, porque quizás le ha olvidado y no le reconoce como uno de los suyos. Al regresar como un mendigo, Ulises nos recuerda el deber que tenemos hacia cada ser humano, especialmente aquellos que están en peores situaciones. Y el hecho de que al final se revele su apariencia como un disfraz, pone de relieve que en cada individuo, más allá de su condición, y por insignificante que nos parezca, hay un ser humano que merece todo nuestro reconocimiento y respeto.

En lo que sigue queremos destacar la relación difícil pero necesaria que existe entre la ciudad y la política, con su densa trama de relaciones asociativas y afectivas, y el sujeto y su libertad en condiciones adversas. En nuestro relato Ítaca representa la ciudad y lo político, y Penélope el tejido de afectos, reflejo de lo social y lo íntimo al mismo tiempo. Ambas constituyen nuestra identidad cultural y psíquica. Ulises, en cambio, el paria, representa al sujeto consciente de las condiciones que hacen posible el ejercicio de la libertad y, con ello, su realización personal. La modernidad del personaje resulta precisamente de la conciencia de que la libertad conlleva el riesgo de un viaje, de la idea de que la libertad es una aventura asumida y no una gracia otorgada. Además, porque en la nostalgia del héroe se evidencia que no hay verdadera libertad en el exilio, ni en la soledad de estar lejos de los otros. Por estas razones, como bien lo vio Hannah Arendt, la libertad tiene implicaciones sociales y políticas, o no es libertad en absoluto. Este es el eje en el que se mueve nuestro argumento. Pero más allá de Arendt, con sus propias herramientas, diremos que existe un vínculo interno, y no una oposición, entre libertad y justicia, y que ésta es valor fundamental para cualquier concepción razonable de la política. Que es lo que hace posible el desarrollo de la libertad y la persona.

Sin embargo, Hannah Arendt no tiene una reflexión sobre la justicia porque, en cierto sentido, comprende que es independiente de la cuestión de la libertad. Tenía la idea de que determinadas demandas sobre la esfera política, y la transformación de ésta en un espacio para la mera gestión de las necesidades humanas y los intereses privados, podría a la larga acarrear una pérdida real de libertad en los individuos. Lo que nosotros queremos hacer es señalar que existe un vínculo necesario entre libertad y justicia, y que estos dos valores son indispensables para comprender qué es la política. Sólo a través de esta pers-

pectiva es posible que las pretensiones particulares de los individuos y grupos se conviertan en demandas argumentables por estándares públicos y revisables por los otros. Lo anterior quiere decir que la expresión «Yo quiero» ha de convertirse en «Yo tengo derecho a»; y que por el contrario, la denuncia y rechazo del daño, el «¡No!» apenas articulado, y tantas veces callado por las víctimas, se convierta en la demanda: «¡Nadie, en ninguna parte y en ningún momento, debería ser tratado de este modo!», «¡Nunca más!».

No vamos a intentar brindar una exposición del significado de la justicia. Alrededor de esta idea no existe todavía un acuerdo suficiente que nos permita avanzar respuestas viables para la cuestión que nos ocupa: el fenómeno de la migración y cómo afecta a la libertad de las persona. Avanzaremos más bien desde la perspectiva sugerida por Luis Villoro para comprender dicha idea. El filósofo mexicano sostiene que es mejor pensar la justicia atendiendo antes que nada a lo que ella deja fuera, a lo que la justicia olvida (5). O mejor dicho, señalando que la injusticia es una forma de exclusión social, que no forma parte del orden de las cosas naturales ni es resultado tampoco del mero infortunio personal o social —haber nacido en una determinada clase o posición, ni con especiales atributos o deficiencias físicas o mentales—. De ahí nuestro interés especial en rescatar la figura del *paria*, del sujeto que se halla excluido de la esfera pública, para comprender la dinámica política contemporánea. A partir de esta interpretación de la obra de Arendt sale a la luz que el espacio de la política, en donde se supone que ha de expresarse la libertad humana en plenitud, es a menudo un obstáculo serio para su ejercicio. Que las libertades y la igualdad otorgada a los individuos que habitan en la sociedad son muchas veces sólo una atribución formal, máxime cuando no existen las condiciones propicias para el más elemental de todos los derechos, en palabras de Hannah Arendt: «el derecho a tener derechos».

Ahora bien, la noción de exclusión política propuesta por Villoro ha de ser bien comprendida. Lo que él sostiene cuando se refiere a los excluidos —como el *paria* de Arendt— es que éstos de hecho habitan dentro de la sociedad que los daña y no los reconoce. Si se miran bien las cosas, los individuos no están fuera de la comunidad, como las mujeres y los esclavos de la antigua Grecia. Ellos contribuyen de manera cotidiana con su trabajo al sostenimiento y mejora permanente de la sociedad.

(5) Al respecto puede verse Luis Villoro, «Sobre el principio de la injusticia: la exclusión», en *Isegoría*, n° 22, septiembre de 2000.

De donde resultan excluidos es de los mecanismos y procesos decisorios, y por ello sus voces discordantes no tienen una incidencia en la formación de la agenda pública. Sucede lo mismo hoy con los inmigrantes en la mayoría de los países del mundo. En donde parece que se define muy bien la injusticia es la *ausencia de reciprocidad* entre lo que se da y lo que se recibe:

Toma y bebe este vino, cíclope, una vez que has comido
Carnes crudas de hombre. Verás que bebida guardaba
Mi bajel: para ti la traía si acaso mostrabas
Compasión y ayudabas a mi vuelta al hogar; mas no tienes
En tu furia medida. ¡Maldito! ¿Qué seres humanos
Llegarán después de esto hasta ti? No has obrado en *jus-*
[ticia (6).

La injusticia y el daño infligido son puestas de manifiesto por Ulises desde su posición de excluido, de huésped explotado y maltratado, de paria consciente. Quien padece el daño es quien mejor puede ver las injusticias relacionadas con esa ausencia de reciprocidad que arriba se menciona. Puede existir empero un problema al caracterizar al individuo que ha de contar como el paria consciente a que refiere Hannah Arendt, aquél cuyas razones pueden ser consideradas válidas o relevantes para su consideración en la deliberación ciudadana y el debate públicos. Se debe a la percepción errónea de que ser consciente de que se sufre un daño significa en realidad un ataque a la libertad de la persona que lo causa. Tal percepción puede ser consecuencia de un error real o del egoísmo y la mala fe de los sujetos.

En el campo de la ciencia política es frecuente asumir —desde *La política* de Aristóteles— que el sentido de justicia entre las personas es el eje alrededor del cual se articula la convivencia cooperativa entre los individuos. Pero para ello es indispensable que los individuos se consideren entre sí sujetos iguales de derechos. Es decir, personas con la misma capacidad de participación, tanto en la definición de los fines y los medios de la agenda pública, como en la distribución de los recursos que resultan de la cooperación social. De esta manera, cuando no existe reciprocidad entre las posiciones que ocupan los sujetos, cuando la asimetría e inequidad entre los poderes y derechos se pone de manifiesto, surge la preocupación de que se está faltando a las reglas elementales de la convivencia. Si existen individuos que se benefician de su posición, pero no aportan en la misma medida como reciben; si a esa posición se añaden pri-

(6) Véase Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 2000, pág. 141.

vilegios especiales y si además su acceso está vedado a otros sujetos con independencia de sus capacidades y preparación, la sociedad tiende a fracturarse y desestabilizarse por la pérdida de la solidaridad que acarrea el ataque a ese elemental sentido de justicia. Si entendemos que los individuos llevan a cabo sus vidas y se socializan en sus relaciones con los otros, podremos apreciar por qué nuestro sentido de justicia se adquiere en la cotidianidad, en el normal desempeño de los derechos y obligaciones que son resultado de nuestra convivencia.

Lo que aquí se sugiere es que la pobreza y demás condiciones que generan la migración forzosa indignan porque se perciben como males que pueden ser evitados. Porque se las percibe como daños que está en manos de alguien prevenir o reparar. Cuando entra en escena la idea de responsabilidad social, específicamente política, constatamos la contingencia o falta de necesidad de un sinnúmero de situaciones de exclusión, marginación y daño. Lo anterior se supone que ha de devolver a los sujetos la confianza en su capacidad de subvertir todas aquellas circunstancias que causan la desigualdad entre ellos y, a la larga, que les empujan a abandonar sus hogares. Todo ello en el entendido de que la libertad no ha de fundarse en la violencia ejercida por quien tiene más fuerza y más poder; ni tampoco la dignidad ha de construirse como un reducto de privilegios de unos pocos, como resulta hoy del atributo limitado de la ciudadanía en los países ricos frente a la inmigración, la pobreza y el desempleo.

Decíamos al inicio del ensayo que el modo en que Diógenes respondía al ser interpelado sobre su procedencia y su identidad, era apelando a una ciudadanía de carácter cosmopolita, a una identidad capaz de trascender toda particularidad y contexto. Una identidad que no dependiera de circunstancias accidentales sino de lo que es común entre los hombres. Como en el caso de los filósofos cínicos, para Arendt únicamente en la acción libre frente a los otros se revela *Quién se es*. A través de ella los individuos aparecen como seres iguales y al mismo tiempo distintos: en la libertad no hay homogeneidad ni identidad sino *pluralidad y diferencia*. Éste es sin duda el mayor legado de su pensamiento: su énfasis en el papel de la pluralidad para comprender el significado de la política (7). Y las figuras del paria, del apátrida, y del no-ciudadano que es despojado de sus derechos elementales, que recorren de manera transversal

(7) Acerca de estos temas véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, o bien, de la misma autora, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1997.

la evolución de su obra, de sus reflexiones acerca del fenómeno totalitario, la condición humana, la violencia en la política, hasta la cuestión del pensar y la vida del espíritu, brindan una luz nueva con la que iluminar muchos de sus conceptos. Con la incorporación de la idea de paria consciente se pone en entredicho su concepción original de espacio público, deudora del modelo helenístico de la política. Entonces, Arendt consideraba la *ley* y la *muralla* como signos característicos de la *polis* o la ciudad, constituidas sobre todo para la distinción de propios y extraños; o bien, la distinción entre lo público, representado por las excelencias y virtudes cívicas, y lo privado, social e íntimo, representado por las necesidades humanas, materiales y afectivas. Al destacar el papel de las figuras del paria, el apátrida y el no-ciudadano, Hannah Arendt llama la atención sobre un defecto de su concepción de esfera pública tal como había sido presentada en *La condición humana*. Y es que en dicha obra no parece existir una respuesta clara al problema que representa la existencia de individuos y grupos materialmente excluidos y marginados, seres humanos cuyas privaciones en la satisfacción de sus necesidades elementales les impiden de hecho ser agentes cabales en el espacio público. Para Arendt, en aquella obra todo lo concerniente al ámbito privado, al de la reproducción material de la vida —expresado en la labor y el trabajo— es por definición una cuestión *prepolítica* o *apolítica*. La filósofa judía arguye con razón que la igualdad de los hombres, que es una igualdad en la libertad —en la capacidad de aparecerse y distinguirse en público—, no es natural —como, por ejemplo, el nacimiento o la muerte—, sino que es una igualdad entre seres humanos desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos y para fines específicos.

En la biografía de Isaak Dinesen escrita por Hannah Arendt, la respuesta que se destaca frente a la pregunta «¿Quién eres?» es la siguiente: «Permítame responderle en la forma clásica y *contarle una historia*» (8). Arendt está en contra de toda concepción abstracta de la condición humana, porque cualquier concepción de este tipo tiende a hacernos ciegos frente a las diferencias de las personas concretas; de seres humanos reales con necesidades y aptitudes singulares, individuos cuya sola presencia significa el más grande tesoro de la esfera política. Para dar cabida a la pluralidad, que sería consustancial a la esfera política, Arendt emplea como recurso metódico el arte de la narrativa. A través de los relatos la filósofa busca

(8) Véase Hannah Arendt, «Isaak Dinesen», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pág. 113.

comprender el sentido de los fenómenos, desentrañar su significado último. Por esta razón Arendt era una coleccionista de historias y biografías; éstas le servían para pensar el mundo. Con la singularidad de cada relato, Arendt pretendía captar el sentido de las acciones humanas al modo de —en palabras de su amigo Walter Benjamín— un «pescador de perlas». Cada historia, cada biografía, descubre el *quién* de una persona. Las peripecias y las hazañas de Ulises narradas en *La Odisea* descubren a uno de los parias más famosos de quien se tiene noticia. Y dentro de las aventuras en que nuestro héroe se ve envuelto, hay una en particular que sitúa en el centro de nuestro ensayo el problema de la identidad de Ulises y sus hombres, aquí representados por los inmigrantes, por los parias de nuestro mundo: *sin papeles, espaldas mojadas, ilegales e indocumentados*; todos aquellos seres humanos que por motivo de hambrunas y grave necesidad, persecución por razones políticas, de raza o creencias, o guerras civiles, se han visto obligados a dejar sus hogares, su país, su gente, y sus bienes. Me refiero a la escena en la que el cíclope Polifemo, quien ha comido ya carne humana de los viajeros y bebido del vino por ellos regalado, insiste en conocer el nombre de su huésped:

Preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso
Y a decírtelo voy, tú dame el regalo ofrecido:
Ese nombre es *Ninguno*. Ninguno mi padre y mi madre
Me llamaron de siempre y también mis amigos (9).

Al serle negado el reconocimiento como un igual, como un ser digno de respeto por el cíclope Polifemo, quien devora a todo aquel que por desventura llega a su isla, Ulises y sus hombres se ven forzados a permanecer en el anonimato; a ser cada uno de ellos un «Ninguno», a olvidar sus costumbres y tradiciones, y su propia biografía. Polifemo bebe su vino pero también se alimenta de ellos. A pesar de su aparente debilidad, los viajeros del relato tienen una cualidad que les otorga una gran fortaleza. Ellos son capaces de *ver* más que los cíclopes —recuérdese que éstos seres fabulosos tienen un solo ojo—. Los inmigrantes, se ha dicho, son antropólogos al revés. Observan desde una prudente distancia el comportamiento de la sociedad que los recibe y que los excluye, o los devora.

¡Oh cíclope! En verdad no era un débil aquel cuyos
[hombres

(9) Véase Homero, *Odisea*, ob. cit., pág. 141.

Devoraste en la cóncava gruta con fiera violencia;
Sin remedio tenías a tu vez que sufrir un mal trato,
Pues osaste, maldito, comerte a tus huéspedes dentro
De tu casa. Ya Zeus se ha vengado y las otras deida-
[des (10).

Con esta historia Ulises enseña que la identidad propia, aunque es sin duda condición de nuestra humanidad, no es destino. El modo en que nuestro héroe logra eludir el ataque de los gigantes es despojándose provisionalmente del nombre que lo distingue para, en su anonimato, confundirlos. Es esa relación reflexiva, distanciada muchas veces con su propia identidad, la que otorga una ventaja a Ulises en relación con los cíclopes. Por esta razón los cíclopes son incapaces de percatarse del engaño, y de acudir al grito de auxilio de Polifemo contra «Ninguno».

Pues si Nadie te fuerza en verdad, siendo tú como eres,
Imposible es rehuir la dolencia que manda el gran
[Zeus (11).

«Ninguno» empero no es un hombre abstracto y sin atributos, no es la persona «a secas» de que se habla en muchas concepciones liberales de la política. Los «Ningunos» de nuestra era se distinguen de los demás por su posición desventajosa y asimétrica, por esa posición en la que se les niega su nombre y biografía, que rompe los lazos con su historia y desconoce su humana dignidad. Por eso son capaces de ver más, sin que esto signifique que dispongan de habilidades especiales exclusivas. Significa solamente que la percepción personal e inmediata del daño que padecen los revela como los principales interesados en subvertir las situaciones lesivas. Es posible que no sean ellos quienes conozcan mejor lo que significa una justicia plena, pero sin ninguna duda saben reconocer las circunstancias injustas, porque éstas se manifiestan a diario como limitaciones concretas para el ejercicio normal de sus libertades.

Antes de su reconocimiento pleno, por ejemplo, en sus primeras apariciones en la esfera pública, los individuos «anónimos» en el movimiento laboral actuaban y hablaban *como hombres* y no como miembros de la sociedad que los excluía. En el mismo tenor está el caso del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, cuando los manifestantes afroamericanos por-

(10) Véase Homero, *Odisea*, ob. cit., pág. 145.

(11) *Ibidem*, pág. 143.

taban carteles con la leyenda «Soy un ser humano»; o bien, la Marcha por la Libertad de los trabajadores inmigrantes realizada en Nueva York en octubre de 2003: «Ningún ser humano es ilegal». No se trata de extender de manera indefinida e ilimitada el espectro de la política, porque no toda diferencia interpersonal es relevante en la configuración de dicha esfera. Pero tal vez sí debamos echar luz sobre todas aquellas que son generadoras de exclusión, marginación, y daño, y que consecuentemente impiden a los individuos el ejercicio de su libertad, que para Arendt es el atributo esencial de la condición humana. Si la acción es el rasgo más distintivo de dicha condición y su espacio es la escena política, entonces los obstáculos a la acción han de tener también en algún sentido un significado político.

Ahora bien, el significado *político* estricto que tienen esos límites a la libertad normalmente lo conocen bien por su situación infortunada todos aquellos seres humanos que sufren exclusión, daño y discriminación; y puede comprenderse desde el sentido elemental de que se padece una injusticia, un daño que no es consecuencia del orden necesario de las cosas, sino del modo contingente en que se ha construido el orden social: la *ley* y la *muralla*. Dado que el sentido obvio de la ley y la muralla es garantizar la protección de todos y cada uno de los ciudadanos, la negación de dicha garantía para cualquier sujeto que habita en la ciudad ha de estar plenamente justificada. Y si fuese cierto —como creo que lo es— que Arendt se toma en serio su afirmación de que la acción es el rasgo más propio de nuestra condición humana, entonces las únicas razones válidas para justificar la exclusión de ciertos individuos y grupos de la esfera pública serían aquellas relativas al daño actual —no imaginado o potencial, tampoco al mero riesgo— que éstos infligieran a la libertad y pluralidad de la política, y además, sólo cuando llevaran a cabo tal conducta lesiva, sin llevarla mucho más allá de dicha protección, ni segregando o estigmatizando como enemigos a tales sujetos. A partir de lo anterior podemos ver que el ataque a la pluralidad del mundo público con el desconocimiento de una igual pertenencia a la comunidad política, que se manifiesta en el rechazo de la particularidad y la diferencia de los individuos y grupos de inmigrantes, pone en riesgo la idea de la humanidad igual de todos los hombres —aunque esto suene paradójico—.

No obstante, si en el otro extremo, el de las sociedades de destino, atendemos con seriedad los argumentos esgrimidos en favor de la exclusión deliberada de ciertos colectivos, con base muchas veces en consideraciones sinceras acerca de la naturaleza de la verdad o de la corrección en moral o en política, y

que atañen siempre a temas tales como la garantía mínima de los derechos fundamentales para todos, podemos percatarnos de que efectivamente no ha de admitirse cualquier tipo de conducta en una sociedad. La pregunta corriente acerca de si debemos tolerar al intolerante no es una pregunta ociosa, y amerita una respuesta razonable si se quieren avanzar propuestas realistas en la constitución de nuestras sociedades complejas y plurales. El problema hobbesiano del orden social y de la convivencia humana queda de manifiesto cuando se trata de apuntalar criterios para garantizar la racionalidad y la razonabilidad de ciertas prácticas y formas de vida que, a primera vista parecen ofender el sentido común de nuestras sociedades, o que puedan poner en entredicho la vigencia de los derechos fundamentales. Por ello nada impide abrir una discusión pública sobre ciertas prácticas, cuya sola extrañeza las pondrá a menudo de relieve —como el caso del velo y el chador en las escuelas públicas en Francia—.

De lo que se trata es que procuremos encontrar en cada experiencia concreta de diálogo el sentido de una humanidad cosmopolita, precisamente a partir del reconocimiento de pleno derecho de las diferencias, especialmente de aquellas que se hayan hecho relevantes en el seno del debate político. Parece obvio que el espectro de dichas relevancias tendrá sobre todo que ver con ciertas diferencias que han sido y suelen ser excluidas, principalmente aquellas que pueden entrar en contradicción con las prácticas, creencias y valores por nosotros asumidos. En estos casos, el acuerdo previo de los ciudadanos «normales», que se constituye a través de su historia y experiencia comunes, funciona continuamente como una barrera para admitir cualquier creencia o práctica diferentes (12). Por eso Hannah Arendt solía recordar que precisamente los juicios de los cuales nos sentimos más seguros, son los que primero tendríamos que someter a crítica y discusión. Sólo poniéndonos en el lugar de los demás, ejercitando nuestra imaginación junto con los otros, podremos obtener una perspectiva amplia y lograr un juicio imparcial. Y para lograrlo es menester eliminar de entrada nuestra actitud de desconfianza o de rechazo *a prio-*

(12) Lo anterior ha quedado de manifiesto gravemente, por ejemplo, en la actitud de desconfianza y sospecha en contra de la inmigración hispana en los Estados Unidos reflejada en la reciente obra del profesor de Harvard, Samuel P. Huntington, autor de *El choque de civilizaciones*. Esta inmigración es descrita como una amenaza para los valores de la democracia americana, que para el autor son una herencia de la cultura angloprotestante. Véase *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

ri ante el extraño. Subrayar esto es muy importante porque es lo más corriente que la percepción común de los ciudadanos y las políticas públicas de los Estados ricos frente al tema migratorio se organicen bajo el pretexto de «prevenciones para proteger el empleo y la calidad de vida de los nacionales»; «para prevenir los ataques de culturas intolerantes que ponen en riesgo la democracia y los derechos humanos»; «para guardar el orden ante la delincuencia frecuente de estos colectivos»; etc. En las circunstancias actuales, cuando nuestra actitud inicial muestra una constante negativa a todas estas personas o grupos en busca de trabajo, seguridad y una mejor calidad y esperanza de vida, a los que escapan de situaciones bélicas, entre muchos otros casos, se hace obligatorio que podamos someter a crítica dicha actitud, y poner al descubierto muchos de sus prejuicios. Para ello, como hemos insistido, se requiere escuchar las posturas de los sujetos afectados por estas actitudes y políticas, porque sólo a través de la pluralidad de perspectivas pueden los individuos y las sociedades ganar en reflexividad y aprendizaje. Pero si ni siquiera tenemos la mínima hospitalidad para escuchar, no seremos muy diferentes a Polifemo, que devoraba a quienes por algún infortunio caían en sus manos; y, hagamos memoria, al proceder así mostraremos nuestra inhumanidad, no la de ellos.

El paria y el no-ciudadano ponen de manifiesto un defecto de la esfera política por no ser de verdad el espacio adecuado para el ejercicio y desarrollo normal de nuestras libertades, por encontrarse construida en condiciones de exclusión y desigualdad. Quien está al margen de lo público nos interpela con sus pretensiones. Y si dichas pretensiones han de entenderse como demandas propiamente *políticas*, entonces no deben ser ellas mismas excluyentes, ni dar pábulo a nuevas formas de daño mediante la violencia y la dominación de otros sujetos. Por esta razón todas las políticas públicas relativas al tema de la migración deberán ser organizadas, si queremos que sean justas y humanas, en el seno de foros o espacios públicos internacionales: *bilaterales*, entre los países pobres o en situaciones de conflicto, de donde surgen en su mayoría los grupos de emigrantes, y los países ricos y estables, a donde aquellos individuos o colectivos se dirigen; o *mundiales*, en donde se procure crear un ánimo de solidaridad planetaria, y se establezcan los mecanismos e instituciones multinacionales, con carácter vinculante para asegurar la supervivencia digna de todos y cada uno de los seres humanos.

Debemos recordar que los derechos y libertades fundamentales han de ser pensados siempre como universales, como derechos y libertades iguales de todos los hombres. Así no se genera la

impresión de que con su aseguramiento a los inmigrantes o refugiados estamos haciendo una concesión, otorgándoles el «privilegio» de ser como nosotros. Más bien estaremos cumpliendo con el reconocimiento mínimo al que obliga la propia creencia en esos derechos al respetar su identidad diferenciada. No se puede sostener que respetamos y creemos en los derechos fundamentales, y negar que haya un solo hombre que no los posea como su titular legítimo. No podemos eludir esta responsabilidad, salvo que nos atrevamos a decir que la fortuna de haber nacido en determinada sociedad es lo que nos convierte en titulares únicos de esos derechos, y que quien no la haya tenido, ¡mala suerte!, habrá de conformarse con nuestra beneficencia.

En un espacio público caracterizado por la pluralidad de formas de vida, comprender el significado de la política requiere atribuir a todos y cada uno el poder suficiente, formal y material, para participar en la construcción del mundo público común. Lo anterior pone al centro del debate público la satisfacción de las necesidades básicas y de los recursos de las personas cuando de su carencia resulte una desigualdad en su poder real de actuar con libertad.

Aunque tal vez Hannah Arendt no habría sostenido esta afirmación de modo categórico, no estimamos que atente contra su creencia razonable de que la política no debe ser entendida como mera herramienta para la satisfacción de necesidades. La política tiene que ver sobre todo con la construcción pública de la igualdad entre los individuos para lograr el ejercicio y desarrollo de nuestras libertades básicas. Pero la igualdad, y Arendt lo sabe, no significa identidad. Como respecto de nuestras necesidades naturales los seres humanos somos más o menos idénticos, la política ha de propiciar y proteger *además* la expresión y realización de lo que nos diferencia: ser el lugar de la justicia y la libertad. Por eso, para el individuo que emigra es tan importante el reconocimiento político, social y público de la sociedad de acogida. Sólo mediante la atribución de iguales derechos y garantías que los nacionales, tendrá la posibilidad de realizarse como ser libre. Pero no es verdad que la indiferencia, mal entendida como *tolerancia*, les brinde el espacio suficiente para llegar a ser quienes de hecho *quieran ser*. La libertad implica un esfuerzo compartido, acciones positivas; no sólo cerrar los ojos o retirar la mirada. Y aunque la imagen de su desnudez en la intemperie nos provoque cierto pudor y vergüenza, procuremos siempre recordar que esa misma imagen será la mayor prueba de su humanidad, frágil, como la nuestra. □

HANNAH ARENDT ACERCA DE LA VIOLENCIA

Cristina Sánchez Muñoz (*)

Hannah Arendt es de las autoras de nuestro siglo que ha dedicado con mayor tesón parte de su obra a distinguir el poder de la violencia. En este sentido, podemos decir que su teoría supone una apuesta *normativa* acerca de *cómo debería ser* la política, entendida no como una actividad instrumental sino intrínsecamente valiosa en sí misma. Es en este plano normativo, en el que Arendt propone una concepción del espacio público donde se eliminan los elementos de violencia, tanto en su formación como en el desarrollo y mantenimiento de dicho espacio. La violencia, en este sentido, es profundamente antipolítica, ubicándose en el terreno de lo prepolítico. Su interés por establecer un modelo de política alejado de cualquier tentación hobbesiana, le lleva a examinar —en un terreno ahora descriptivo— las formas que adquiere la violencia en las sociedades contemporáneas. La centralidad de la cuestión de la violencia —de su expulsión del espacio público— en su obra, hace posible que ésta pueda ser leída en gran medida como una lucha constante por desligar el poder y la política de la violencia. Y así, al hilo de esa preocupación fundamental, podemos entender su rechazo de la racionalidad instrumental, su definición del totalitarismo como la imposición del terror, la misma distinción entre labor, trabajo y acción, tejida en torno a una trascendencia de la naturaleza que se define por la satisfacción de las necesidades vitales —en el caso de la labor— o un dominio violento sobre ésta, por medio de la fabricación —en el caso del trabajo— su análisis del triunfo de la Revolución francesa, como el triunfo de los *enragés* o su rechazo a que la esfera de lo social, de lo económico, de la sociedad de masas, de las soluciones violentas a las necesidades básicas, acabe ocupando el lugar de lo político.

(*) Profesora Titular de Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid.

Teniendo en cuenta esa centralidad del tema de la violencia a lo largo de sus análisis, mi propósito en este texto es explorar las distintas modulaciones que ésta presenta en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, ya que es en ella donde podemos encontrar, cincuenta años después de su publicación, algunas de las interpretaciones más certeras de situaciones que afectan a nuestro presente. Mientras que el totalitarismo hace de la implantación del terror su nota distintiva, la fundación de nuevos cuerpos políticos, así como las democracias posttotalitarias se ven abocadas a expulsar la violencia de la comunidad política. Sin embargo, Arendt nos advierte de los residuos que ésta puede presentar, en formas más sutiles pero no por ello menos erosionadoras de la esfera pública: la burocratización tecnocrática propia de la sociedad de masas como uno de los instrumentos que hacen posible la extensión de la violencia a gran escala y que Arendt expone en su análisis sobre el imperialismo; el uso de la mentira por parte de los poderes públicos en situaciones bélicas, como ocurrió en la guerra de Vietnam y la ocultación de los documentos del Pentágono o la producción social de la invisibilidad moral de la figura del otro, expuesta en sus escritos sobre la condición de los refugiados y apátridas de la Segunda Guerra Mundial.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt expone su conocida teoría acerca de la caracterización de un régimen totalitario. En primer lugar, su interés se dirige a nombrar un fenómeno que ella considera nuevo y sin precedentes en la historia. De nada nos sirven ante este fenómeno las categorías tradicionales de la ciencia política. Por el contrario, el error fue intentar asimilar analógicamente un hecho sin precedentes —el totalitarismo— con otras formas de gobierno, como si de esta manera el peligro quedase conjurado al etiquetarlo bajo categorías ya conocidas, con la fatal consecuencia de no poder comprender a lo que realmente se estaban enfrentando (1). El totalitarismo no es una variante más cruel de la tiranía o la dictadura, nos dice Arendt (2). Se caracteriza por una terrible originalidad: es un tipo de régimen que consideró e hizo posible que las personas

(1) Arendt desarrolla este tema, el de la comprensión del totalitarismo como un fenómeno radicalmente nuevo, en su ensayo «Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)», *Partisan Review*, XX, nº 4, julio-agosto, 1953 (trad. en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 26, mayo-agosto, 2002).

(2) Sin embargo, Andrew Arato critica la desatención de Arendt a las dictaduras como paso previo al triunfo del totalitarismo. Véase A. Arato, «Dictatorship Before and After Totalitarianism», *Social Research*, vol. 69, nº 2, verano, 2002.

se tornaran *superfluas*. Es en torno a esta política de la superfluidad como rasgo distintivo de ese nuevo régimen donde ella encuentra, precisamente, no sólo la terrible novedad de un régimen que logró cambiar la misma condición humana de la pluralidad, como veremos, sino que también nos revela uno de los caminos más peligrosos que pueden tomarse aun en regímenes democráticos, y que nos muestra la antesala de las soluciones totalitarias. En este sentido, Arendt subraya el origen de esa superfluidad: ésta no se encontraba en el desarrollo del propio totalitarismo en el poder sino que, y seguramente esta sea una de sus aportaciones más lúcidas en su crítica al presente, encuentra su germen en las políticas de las democracias de la Primera Guerra Mundial. Tanto los tratados de minorías como las masas de personas desplazadas por la gran guerra crearon, en este sentido, una situación en la que millones de personas —refugiados, apátridas, minorías— se encontraron sin ninguna protección no sólo legal sino también sin ningún reconocimiento social, expulsados de ese espacio público otorga una identidad al ser vistos y oídos por los demás (3).

Las consecuencias de esa privación del espacio público aparecieron con toda su fuerza, y el término «privado» cobra de esta manera su brutal radicalidad, ya que significa estar privados de un mundo común, de la presencia de otros que nos aseguran y confirman nuestra existencia al ser vistos y oídos por ellos: «La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera» (4). Esas masas de personas ahora privadas, expulsadas del espacio común compartido, constituían un nuevo fenómeno político que no ha dejado de crecer hasta nuestros tiempos: el de la presencia de grupos superfluos de población, esto es, personas prescindibles, pues no tienen ni derechos, ni papeles, ni relaciones sociales, no pertenecen ya a nuestro mundo, sobre todo a nuestro mundo económico. Y por ello, porque ya no comparten el espacio común con nosotros, se les ubica en esos «no lugares» —ni públicos ni privados, realmente al margen del mundo— que son los campos

(3) Arendt analiza este tema en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982 (citado en adelante como OT), así como en alguno de sus artículos de los años cuarenta, entre los que cabe destacar «We the Refugees» (1943), trad. cast. «Nosotros los refugiados», en *Archipiélago*, n° 30, otoño, 1997 y en Anna Masó (ed.), *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempos de guerra*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

(4) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (Se cita por la versión castellana, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, pág. 262).

de internamiento, de acogida o de paso. Como señalase Arendt irónicamente: «Al parecer nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase que es confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos» (5).

Sin embargo, el totalitarismo supone un paso más, puesto que esa superfluidad de las personas no aparece como una consecuencia de la aplicación de políticas de dominación sino que «lograr que los hombres sean superfluos es el objetivo del poder total» (6). Con ello, al situar de esa manera el objetivo del totalitarismo, Arendt presenta un giro en las interpretaciones del mismo. Frente a aquellas lecturas como las de Friedrich y Brzezinski (7) que lo definen en torno a una estructura determinada (presencia del unipartidismo, monopolio de las comunicaciones, ideología oficial compulsiva, monopolio de las armas, economía centralizada) Arendt nos habla no sólo de un sistema político con unos elementos determinados (policía secreta, organizaciones intermedias, propaganda) sino que, además, su definición de totalitarismo implica una fuerte dimensión antropológica. La novedad de su análisis radica entonces, en afirmar que la implantación de un sistema de dominación total por medio del terror como forma extrema de violencia, conduce y tiene como objetivo no la dominación despótica sino la construcción de un nuevo tipo de sujeto que, bien podríamos decir con Musil, se presenta como *el hombre sin atributos*: una nueva subjetividad —o más bien de carencia de ésta— que encuentra su exponente máximo en el sujeto del *Lager*. En este sentido, el terror sería, en el dominio del poder totalitario, un elemento constitutivo de la identidad del sujeto. Arendt formula los pasos que se siguen en la construcción de ese nuevo sujeto, en el que el Estado totalitario ya en el poder actúa, como señala Zygmunt Bauman, con una política de jardín (8): en primer lugar, se elimina la persona jurídica, por medio del despojamiento de derechos y la normalización y aceptación de la ilegalidad. Se le priva del más elemental derecho, «el derecho a tener derechos» (9) entendido como el derecho a pertenecer a una comunidad política que garantice un reconocimiento legal y social (10).

(5) «Nosotros los refugiados», ob. cit., pág. 55.

(6) OT, vol. 3, pág. 590.

(7) C. J. Friedrich y Z. Brezezinski, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

(8) Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

(9) OT, vol. 2, pág. 375.

(10) Al expresar esta idea, Arendt está hablando de las situaciones de desnacionalización y de los apátridas de la Segunda Guerra Mundial. Para un

Siguiendo lo que Montesquieu denominaba el «principio inherente de acción» de cada forma particular de gobierno (el honor en la monarquía, la virtud en la república, el miedo en la tiranía), para Arendt en el gobierno totalitario ese principio es el terror (11). Pero, de nuevo, ese terror se presenta con características propias que lo hacen diferente de otras formas de terror ejercidas con anterioridad (el terror tiránico, revolucionario, el de las masas, el de las minorías contra las masas...). Es una forma de terror que se ejerce con propósitos distintos y cumple funciones distintas (12). En primer lugar, es un terror que está «dentro de la ley», está legitimado legalmente. No es una violencia ejercida en los márgenes de la ley, en un estado de ilegalidad, sino que la ley misma es la expresión del terror. Arendt pone repetidamente como ejemplo la figura jurídica de la «custodia preventiva». Ésta consistía en la detención *sine die* de individuos sospechosos o «antisociales», sin que hubiesen cometido una acción antijurídica. Con ello se establecía una de las características más importantes del derecho penal del régimen nacionalsocialista: el delito se definía no por una acción realizada sino por lo que se era o por el peligro de llegar a serlo, creando con ello identidades de por sí criminales, sin posibilidad de redención (13). El gobierno totalitario actuaba desarrollando una ingeniería social y jurídica que le permitía eliminar los elementos indeseables, en una clasificación que en un primer lugar incluía a los enemigos políticos del régimen y, posteriormente, a los enemigos raciales (14). Otro ejemplo, que Arendt no menciona, pero que encaja perfectamente en su descripción de la ley como imposición del terror es el llamado Decreto «Noche y Niebla», de 1941, por medio del cual se legitimaba la desaparición forzosa de personas que pusieran en riesgo la seguridad de Alemania en los territorios ocupados. Los prisioneros serían

extenso tratamiento del término que utiliza Arendt, véase el artículo de Seyla Benhabib, «Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections», *Social Research*, vol. 69, nº 2, verano, 2002.

(11) H. Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994, trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005 (Se cita por esta ed. como EC) págs. 398 y ss.

(12) H. Arendt, «Los hombres y el terror», EC, págs. 359 y ss.

(13) Recordemos, además, que los primeros campos de concentración —no de exterminio— antes de la guerra, se ocuparon con esos detenidos mediante la custodia preventiva, como fue el caso de Buchenwald. Sobre todo ello véase el excelente análisis que realiza Michael Burleigh del orden legal nazi en *El Tercer Reich*, Madrid, Taurus, 2002.

(14) Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1998, págs. 148 y ss.

trasladados a Alemania, donde serían completamente aislados del mundo exterior, sin que se informara sobre la marcha de su proceso ni a ellos ni a sus familiares. El propósito era, pues, intimidar y aterrorizar a la población, en el ejercicio de un poder omnímodo, haciéndoles ver que podían desaparecer sin dejar rastro y sin que existiera información sobre su destino o paradero, siendo el Estado, en este caso, la representación del poder absoluto del soberano sobre la vida y la muerte (15).

Otra de las características del terror totalitario, a diferencia de otros tipos de terror, es que no tiene un final en el tiempo. En este sentido, el terror revolucionario, por ejemplo, finaliza cuando el nuevo poder constituyente toma efectivamente las riendas o, en otras formas del terror, cuando la oposición política ha sido aniquilada. Por el contrario, el terror totalitario se mantiene en un «movimiento permanente», es un «modo de vida que da por descontada la completa impotencia del individuo y que, con total independencia de sus acciones o méritos, prevé para él, ora la victoria, ora la muerte, una carrera profesional o un fin en un campo de concentración» (16). Es un rasgo definitorio, por tanto, de este tipo de terror, el que no acabe cuando el régimen totalitario ha alcanzado ya el poder. Por el contrario, para Arendt, el terror aumenta una vez que el régimen totalitario ha alcanzado el poder y ha triunfado, sin tener que vincularse a ningún criterio de culpabilidad o inocencia, como lo demuestra, según sus palabras, el hecho de que los internos de los campos de concentración aumentasen cuando ya había sido destruida la oposición política. Pero sobre todo, el que sea un terror que no tiene un final nos muestra otra de las dificultades a las que nos enfrentamos a la hora de comprender el terror totalitario, y es que escapa a la categoría de medio-fines: este tipo de terror no es un medio para alcanzar un fin (la toma de poder, la eliminación de los enemigos, etc.) sino que es un fin en sí mismo (17). Ese fin se encuentra expresado en la máxima fundamental del totalitarismo: todo es posible (18), esto es, fabricar algo que no existe; un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, «organizando la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si

(15) Este decreto, una de las formas más efectivas del terror, inspiraría posteriormente a los regímenes dictatoriales en Chile y Argentina en la desaparición forzada de persona, conocidos como «prisioneros noche y niebla».

(16) H. Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo», EC, pág. 429.

(17) H. Arendt, «Los hombres y el terror», EC, pág. 365.

(18) H. Arendt, OT, vol. 3, pág. 569.

la humanidad fuese justamente un individuo» (19). Los campos de exterminio funcionaron, en este sentido, nos dice Arendt, como laboratorios en los que se practicó la dominación total y la creación de un antimundo en el que se transformó por completo la condición humana. «Lo que no tiene precedente —nos dice Arendt— no es el asesinato en sí mismo, ni el número de víctimas, ni siquiera el número de personas que se unieron para perpetrarlo. Lo es más bien el sinsentido ideológico que lo causó, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido» (20).

Una vez destruida la persona jurídica, en un segundo paso el régimen totalitario se propone destruir la conciencia moral de la persona. En este sentido, el totalitarismo no sólo cambió la estructura social y política sino que cambió de una forma definitiva la estructura moral de la sociedad (21), de tal manera que las tradicionales reglas y costumbres del actuar moral no fueron suficientes para salvaguardar el sentido común. Bajo la dominación totalitaria se produjo algo que, posteriormente otros autores han señalado también: la producción social de la indiferencia moral y la invisibilidad moral del otro (22). Sin duda en ese proceso herramientas propias de la modernidad, como la burocracia y la racionalidad instrumental, allanaron el camino, produciendo esa figura tan paradigmática de nuestro tiempo, denunciada por Arendt, como es el «asesino de escritorio». Pero además, Arendt pone de manifiesto algo que los testigos, especialmente Primo Levi, también apuntaron como la expresión de la más absoluta inhumanidad: la existencia, en los campos de exterminio de la *zona gris*, esa cesura moral en la que «se halla enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido (...). La alternativa ya no se plantea entre hacer el bien y el mal, sino entre el suicidio y el homicidio» (23).

En esa indiferencia moral hacia el otro cabe introducir aquí la extensión entre la población alemana de lo que Arendt denominó posteriormente «la banalidad del Mal», en su famosa expresión del caso Eichmann. Ese mal es el resultado de la ausencia de pensamiento, pues la característica del pensamiento, del

(19) *Ibidem*.

(20) H. Arendt, «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», EC, pág. 299.

(21) Pues como señala Arendt, «El verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no es la persuasión, sino la organización», OT, vol. 3, pág. 483.

(22) En *Modernidad y Holocausto*, ob. cit.

(23) OT, vol. 3, pág. 585.

«viento del pensar», como lo denomina Arendt, es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea y representa un objeto ausente (24). Esa falta de reflexión iba unida a la falta también de capacidad de ejercitar el juicio, entendido a la manera kantiana de la *mentalidad ampliada*, «ponerse en el lugar del otro» y juzgar lo particular sin subsumirlo en lo universal. Lo que el totalitarismo destruyó fue el espacio común necesario para ejercitar el juicio, de tal manera que la mayoría de los alemanes no fueron capaces de «ponerse en el lugar del otro», imaginándose como si fuesen propias las historias de persecución y destrucción de sus vecinos judíos (25). Sin embargo, dentro de ese colapso moral generalizado, Arendt rescata la historia de aquellos que sí fueron capaces de pensar, como la del sargento alemán Anton Schmidt, que fue ejecutado por ayudar a los judíos partisanos, o el pueblo danés, que rehusó entregar a la comunidad judía de su territorio (26). En esos momentos, nos dice Arendt, «cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que *piensan* son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción» (27). Y, en último término, ello nos remite a la cuestión de la responsabilidad de nuestras acciones y a la creación de una ciudadanía capaz de ejercitar ese juicio de corte kantiano que salvaguarde la política de la violencia.

Ese aniquilamiento moral se introdujo en toda la sociedad, tanto en los verdugos como en las víctimas, en los testigos indiferentes de lo que ocurría y en los ejecutores complacientes. Posteriormente historiadores como Eric Johnson, Robert Gellately o Christopher Browning han señalado la importancia de la tolerancia y la colaboración de los alemanes corrientes en la persecución de los judíos: las delaciones fueron una práctica habitual, la aceptación de la propaganda antisemita fue un

(24) H. Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 115.

(25) Sobre las complejidades de esta noción de la «ausencia de pensamiento», y las preguntas no contestadas por Arendt, véase la obra de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996, especialmente el capítulo «Evil, Thinking and Judging».

(26) Igualmente, Browning nos cuenta los casos de aquellos que, en los batallones policiales en Polonia, rehusaban disparar sobre la población judía y participar en las matanzas (Véase *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la Solución Final en Polonia*, Madrid, Edhasa, 2002).

(27) «El pensar y las reflexiones morales», ob. cit., pág. 136. Cursivas añadidas.

fenómeno ampliamente extendido, así como la aceptación moral del uso de la violencia (28). En ello, sin duda, jugó un importante papel la ideología ya que, señala Arendt, por medio de la ideología se rompen todas las relaciones con la realidad: «El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso, es decir, las normas del pensamiento» (29). Lo que la ideología hace es sustituir el espacio común público en el que podemos validar nuestras experiencias e identidades intersubjetivamente, aniquilando, de esta manera, nuestro *sensus communis*, por un mundo ficticio tejido en torno a una ficción mantenida como la única realidad no contestable ni contrastable. Y en esa propagación de la ideología las denominadas «organizaciones frontales» de simpatizantes (estudiantes, amas de casa, etc.) jugaban un papel definitivo a la vez que nuevo: hacían posible una apariencia de normalidad, tanto hacia el interior del mismo movimiento totalitario, ya que ocupaban el lugar de la «sociedad normal», esto es, libre de los elementos indeseables, como de cara al exterior, al resto de la sociedad, presentando una cara «amable» de simpatizantes que eludía los aspectos más violentos y sombríos del partido en el poder (30).

El tercer y último paso en la construcción de la subjetividad *del otro*, de una subjetividad superflua y prescindible en este caso, es la destrucción de la singularidad humana. Los campos de concentración cumplen aquí el papel central, son los laboratorios donde se ensayaron con éxito los cambios en la naturaleza humana. En sus observaciones sobre los campos, Arendt entreteje una de sus tesis fundamentales. Para ella, la pluralidad humana es el principio *sine qua non* de toda vida política, esto es, el hecho de que «los hombres, no el Hombre, habiten la tierra» (31). La pluralidad aparece definida como la «irreductible singularidad de seres únicos» (32). En este sentido, el tota-

(28) Acerca de la cuestión de la extensión del conocimiento de los alemanes de los hechos que estaban ocurriendo, y su colaboración y complicidad con los mismos, véanse, además del polémico libro de Daniel Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, los de Eric Johnson *El terror nazi: la Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Barcelona, Paidós, 2002; Robert Gellately, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002 y Christopher Browning, *Aquellos hombres grises*.

(29) OT, vol. 3, pág. 610.

(30) *Ibidem*, págs. 487 y ss.

(31) *La condición humana*, ob. cit., pág. 19.

(32) Debemos advertir, como también lo hace Richard Bernstein, que aunque las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en realidad, en

litarismo supone «Un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno» (33). Metafóricamente, utiliza la imagen del «anillo de hierro» que funde a las personas en una única entidad —la Patria, el Pueblo— eliminando cualquier espacio de comunicación entre ellas. Ese anillo mantiene a los hombres tan estrechamente unidos que fagocita la pluralidad. Bajo el dominio totalitario, sólo es posible una relación de identidad, la subsunción de los individuos en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los arios, los extranjeros. Por ello, nos advierte Arendt, el totalitarismo no consiste únicamente en la dominación por medios externos —a través del Estado o el derecho— sino que «ha descubierto unos medios para dominar y aterrorizar a los seres humanos desde dentro» (34).

En ese camino hacia la eliminación de la pluralidad, y una vez disueltos los vínculos sociales y morales, el totalitarismo consigue su victoria final en los campos de concentración. La dominación total persigue la eliminación de la singularidad, de tal manera que cada persona ya no sea un «quién», con una historia propia que contar, sino que es reducida a un «qué», a pura materia física maleable intercambiable y desechable, a la «nuda vida» en la expresión de Agamben (35). Para ello, es necesario imponer un aislamiento absoluto respecto al mundo exterior, y es ese aislamiento el que, además, destruye el sentido de la realidad que viene dado, nos dice Arendt, del hecho de ser visto y escuchado por otros. La figura que representa ese aislamiento absoluto en los campos y que, en verdad, sería el centro mismo del campo, en torno al que gira todo lo demás, es el «musulmán», el aislado entre los aislados, el que ni siquiera puede comunicarse, el que es el verdadero testigo mudo del terror, el rostro abolido, el «hundido» frente a «los salvados» (36). El «musul-

contadas ocasiones nos ofrece definiciones de la misma, por lo que hemos de acudir más bien al contexto en los que la autora utiliza el término (Véase R. Bernstein, «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», en *Constellations*, vol. 4, nº 2, 1997.

(33) OT, vol. 3, pág. 601.

(34) OT, vol. 3, pág. 443. Cursivas añadidas.

(35) Véase G. Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.

(36) La primera descripción de la existencia del «musulmán» se la debemos a Primo Levi en *Se questo é un uomo*, Turín, Einaudi, 1958. Con este término los propios internos del *Lager* designaban a aquellos que se habían abandonado, que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir y a quienes sus propios compañeros evitaban. Aunque el origen del término «musulmán» no está claro, parece que fue utilizado sobre todo en Auschwitz, y que procedía de la actitud de estos prisioneros que, al estar acu-

mán» nos plantea la paradoja del testigo: los que sobrevivieron y pudieron narrar lo inenarrable, como Primo Levi, no serían los verdaderos testigos, ya que los salvados son una minoría anómala que llevan a cabo una usurpación de la palabra imposible del «musulmán». El triunfo del antimundo de los campos de concentración, representado en el «musulmán», nos muestra que lo que estaba en juego no era solamente la destrucción de la vida física sino la transformación de la misma naturaleza humana, llevando a cabo, de nuevo con Agamben, la más absoluta *conditio inhumana* (37), esto es, la eliminación de la condición de la pluralidad. En este sentido, se hizo atterradoramente cierta la máxima fundamental del totalitarismo: «todo es posible» (38). Y ello nos muestra el sentido singular y radical del totalitarismo y de los campos de concentración, puesto que consiguieron cambiar las condiciones mismas de la existencia humana. Como nos recuerda Primo Levi, el sujeto del universo concentracionario nos hace preguntarnos «¿qué significa seguir siendo un hombre, seguir siendo humano?» (39).

Sin duda, los análisis de Arendt acerca del totalitarismo presentan una enorme riqueza explicativa acerca del fenómeno. La obra trasciende lo que hubiese podido ser un monumental recuento histórico de los elementos del totalitarismo para adentrarse en planteamientos puramente filosóficos acerca de las características de la condición humana, del pensar o del papel de la filosofía, que ella misma continuará y desarrollará a lo largo de toda su obra, marcando sus análisis posteriores (40). Pero también, prácticamente desde su publicación, ha sido objeto de críticas que señalaban algunas contradicciones y ausencias en su análisis del totalitarismo. En este sentido, han sido numerosas las críticas que han señalado el carácter descompensado del libro respecto al análisis que realiza del nazismo y del estalinismo. Pero además, parece que si bien algunas de sus tesis pueden encajar para el caso alemán, resultan más dudosas para el caso ruso. Algunas explicaciones sugieren que esto se debe a la propia elaboración de la obra, pensada como

rrucados en el suelo, con el cuerpo replegado sobre sí mismo, recordaban a los musulmanes postrados realizando sus oraciones (véase la explicación de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pretextos, 2000).

(37) G. Agamben, *Homo sacer*, pág. 211.

(38) OT, vol. 3, pág. 569.

(39) Primo Levi, *Se questo é un uomo*, ob. cit.

(40) En este sentido, la mayoría de las actuales interpretaciones de su obra resaltan esta continuidad temática entre *Los orígenes del totalitarismo* y, especialmente, *La condición humana*.

un análisis del imperialismo expansionista con un capítulo añadido sobre el imperialismo racial nazi, acomodando posteriormente a ese plan original el material sobre la Unión Soviética (41). Sin embargo, desde mi punto de vista, uno de los principales problemas que podemos señalar es la misma definición del totalitarismo que Arendt utiliza, centrada en la realización del terror total como la esencia misma del régimen. Porque la imagen que nos presenta Arendt del caso alemán es una sociedad dominada por completo por el terror, por ese «férreo anillo de hierro». Sin embargo, esto choca con la aceptación mayoritaria de los ideales del régimen por parte de la población alemana, más o menos entusiasta y colaboradora pero, en ningún caso, contraria a la expulsión de los judíos del «espacio vital alemán». Testimonios como los de Victor Klemperer, análisis como los Gellately o Browning lo que nos muestran más bien es un terror no generalizado, como expone Arendt, sino más bien un *terror selectivo*, centrado en la eliminación de los elementos impuros (42). Incluso, podríamos decir que, en todo caso, ese terror total que Arendt presenta como el elemento característico del totalitarismo, en realidad sería más apropiado para el terror de las purgas estalinistas que para la persecución de los judíos en Alemania.

Sin embargo, cincuenta años después de su publicación, la obra sigue teniendo una profunda actualidad al presentar las posibilidades y peligros de ciertos desarrollos de la Modernidad que llevan implícitos el germen de la violencia totalitaria. La advertencia de la interpretación arendtiana del totalitarismo es que los elementos que hicieron posible la aparición del totalitarismo estaban ya presentes en las sociedades modernas. Y entre ellos, precisamente, la superfluidad de grandes grupos de población, de masas de personas desplazadas por las guerras, movimientos migratorios o la huida de la pobreza de sus países de origen, siguen muy presentes entre nosotros. Desde los palestinos, pasando por los kurdos, hasta los emigrantes subsaharianos hacinados en campos «de acogida» en nuestras fronteras, no deja de crecer masivamente el número de personas a los que, privados de derechos, se les sitúa al margen de cualquier

(41) Esta es la tesis recientemente mantenida por Roy T. Tsao en «The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism», *Social Research*, vol. 69, nº 2, verano, 2002.

(42) Algunos historiadores como Gellately mantienen en este sentido que la política de eliminación de aquellos que distorsionaban la ficción del espacio alemán puro no comenzó por la eliminación de los judíos, sino por los elementos políticos —comunistas y opositores al régimen— seguido de los deficientes psíquicos y físicos.

comunidad política y social. Son considerados prescindibles, no necesarios ni como ciudadanos del primer mundo ni como trabajadores. De los tres pasos que Arendt señalaba en esa construcción de la subjetividad (destrucción de la persona jurídica, aniquilamiento moral y destrucción física) bien podría ser que los dos primeros pasos ya estén dados: personas sin papeles por un lado y una sociedad que parece no ejercitar la facultad del juicio, poniéndose en el lugar de los otros. Y pese a que Agamben insista en que la figura paradigmática de la Modernidad, su espacio político propio es el campo, como paradigma de lo biopolítico (43); no parece que ese sea todavía un paso ya realizado. Pero en cualquier caso, como advierte Arendt, el totalitarismo nos ha enseñado cómo tratar con una superfluidad que ya está instalada en nuestras democracias y, como ella señala, «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre» (44). □

(43) G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, ob. cit.

(44) *OT*, vol. 3, pág. 593.



JUICIO Y MEMORIA EN HANNAH ARENDT

Valeria Bosoer (*)

El juicio político en clave arendtiana cobra especial relevancia en el actual debate acerca de los distintos modos de apropiación de pasados traumáticos por parte de la ciudadanía de regímenes políticos en transición, así como sobre sus posibilidades de comprensión de acontecimientos históricos, y de proyección de nuevas formas democráticas de cultura política.

Esta es la tesis central que vertebra nuestra investigación en curso sobre el problema del juicio político (1) en la obra de

(*) Licenciada en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires) y candidata a Doctora por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Investigadora del Centro de Teoría Política de la UAM.

(1) Cabe aclarar que el *juicio político*, como lo trabaja Hannah Arendt, se aleja del lenguaje del Derecho, y en especial, su concepto se diferencia del significado del «juicio político» en tanto figura jurídica específica contenida en algunas constituciones, y que nombra al procedimiento para exigir responsabilidad a determinados funcionarios públicos (aunque ésta no se distancia en demasía en su espíritu del significado político vinculado a la responsabilidad de los actores y al «pedido de cuentas» por parte de los ciudadanos). En términos generales, los juicios políticos en clave arendtiana son un tipo particular de afirmaciones que se ocupan de lo particular, distintas de las que provienen de la ciencia, de la lógica y del conocimiento en general, y diferentes, también, de una mera expresión de intereses o preferencias subjetivas. Se trata, más bien, de afirmaciones cuya validez no depende de principios universales, ni de la lógica ni del dogma, sino del acuerdo de los otros sujetos que juzgan. Por tanto, los juicios son generalmente persuasivos. Arendt reinterpreta el juicio estético de Kant para modelar su concepción del juicio político. Lo primero que hace es distinguir el «juicio reflexionante» o juicio político —como ella lo denomina— tanto de las operaciones del conocimiento, como de las normas morales («juicio determinante»). Estética y política son actividades del espíritu que concierne a lo particular, y sus resultados —los juicios— son siempre opiniones, proposiciones contingentes cuyo valor de verdad no está condicionado por universales duros, como las categorías y los imperativos. Véase Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editado por Ronald

Hannah Arendt (1906-1975), de la cual presentaremos aquí algunos avances. Para ello, retomaremos el libro *Eichmann en Jerusalén* como una pieza clave para pensar una interpretación del juicio vinculada con los trabajos hacia el pasado, y veremos cómo estas reflexiones resuenan en otros contextos histórico-políticos recientes.

**«EICHMANN EN
JERUSALÉN»
Cuando el juicio se
juega en el relato**

La experiencia en torno al proceso judicial a Adolf Eichmann llevado a cabo por un tribunal de Israel en 1961 marca, de manera especial, el contexto en el que se desarrolla con más potencia el interés y el trabajo reflexivo de Hannah Arendt sobre el concepto de *juicio político* (2). Ella misma lo señala en su obra póstuma, *La vida del espíritu*, al recordarnos que el impulso inmediato que la condujo a interesarse por el pensamiento y por la facultad del juicio humano provino de su experiencia como corresponsal para la revista norteamericana *The New Yorker* en el juicio del tribunal de Jerusalén a Adolf Eichmann (3).

¿Cuál era el vínculo entre Eichmann y el interés por la facultad del juicio? Arendt había quedado perpleja por la incapacidad de pensamiento y juicio del funcionario nazi encargado de la organización e implementación sistemática de la Solución Final. «Cuanto más se le escuchaba —señala Arendt—, más evidente

Beiner, 1982 (versión en castellano, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003).

(2) Resulta interesante destacar que el «caso Eichmann» —tanto su experiencia en el tribunal de Jerusalén, como sus intercambios con colegas a propósito del tema y la dura polémica suscitada a posteriori de la publicación del libro— resultó un motor de los desarrollos de Arendt sobre el juicio. Sin embargo, el libro *Eichmann en Jerusalén* evoca otras reflexiones, entre las que destacan: la extendida irreflexividad que caracterizó a los individuos que vivieron bajo el régimen totalitario; la diferencia entre la culpa individual y colectiva; el carácter de la responsabilidad respecto de los actos propios y ajenos; la cualidad del Mal en los regímenes totalitarios (banal y no radical) y su vínculo problemático con la incapacidad para pensar y ejercitar el juicio; y también los síntomas de la incapacidad de reflexión y de juicio en el atrofiado uso del lenguaje (ejemplificados en la reiterada utilización de *clichés* por parte de Eichmann, y también por parte del fiscal).

(3) Así lo señala en la introducción al volumen sobre el «Pensamiento», donde adelanta algunas reflexiones sobre la facultad del juicio político (véase Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit.). La proximidad de la publicación de su relato sobre el juicio a Eichmann (Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Nueva York, 1963) y las Conferencias sobre Kant que Arendt dicta en 1964, sirven para situarnos en el universo de problemas políticos que ocupaban a Arendt en los momentos en que más dedicó su empeño analítico a la facultad de juzgar.

era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal» (Arendt, 2004: 79).

Eichmann no demostraba indicios de ejercitar su capacidad de pensar, y menos aún de desarrollar la facultad de juicio reflexivo, que implica, entre otras cosas, «ponerse en el lugar de otro» al momento de decidir acerca de lo correcto o lo incorrecto de cada acción y de sus posibles consecuencias. Arendt, retomando la noción de juicio estético kantiano, llamó a esta capacidad «mentalidad ampliada», y la colocó en el centro de sus reflexiones sobre la capacidad humana de juzgar.

Se puede decir que Eichmann practicaba un tipo de juicio pero en el sentido del «juicio determinante» en términos kantianos, es decir, aquella práctica habitual de subsumir los casos particulares bajo una regla general preestablecida. Arendt observa que esto era lo que Eichmann hacía todo el tiempo; la regla general que Eichmann aplicaba automáticamente y sin la mediación de la reflexión, era «la voluntad del Führer». De hecho, Eichmann siempre actuó —afirma Arendt— «dentro de los límites impuestos por sus obligaciones de conciencia: se comportó en armonía con la norma general» (Arendt, 2004: 426). Sin embargo, evidentemente, no era capaz de considerar los puntos de vista de sus interlocutores ni de reflexionar, de manera autónoma, acerca de sus actos y sus posibles consecuencias, atendiendo las consideraciones de cada caso, y sin estar influido por una regla; era incapaz de juicio reflexivo, es decir, carecía de la imaginación necesaria para «colocarse en el lugar de otro» (4) y practicar la «mentalidad ampliada» asentada en la pluralidad del mundo común, características de la facultad del juicio en sentido arendtiano.

No es extraño, pues, este comportamiento en el contexto del terror. La destrucción de las condiciones que hacen posible la capacidad de pensamiento y juicio fue uno de los principales objetivos de los regímenes totalitarios. En el caso del nazismo,

(4) «Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía —señala Arendt—. Y fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió, en el curso de varios meses, estar frente al judío alemán encargado de efectuar el interrogatorio policial en Jerusalén» (Arendt, 2004: 418).

la cosmovisión antisemita fue transformada en una ideología, en el sentido de un razonamiento que funciona por los mecanismos de deducción lógica a partir de esta idea. No aceptaba otra opción, era totalmente coherente en sí misma y no admitía contingencia alguna.

Por ello, el *modus operandi* de la ideología es contrario al ejercicio del juicio. Porque el pensamiento y el juicio en la obra de Arendt se refieren a la capacidad de reflexionar abandonando los senderos rutinarios y aceptar la irritación que causa lo nuevo, que incluye la capacidad de ver con los ojos del interlocutor, el abandono de la pretensión de alcanzar una verdad última y el ser siempre capaz de incorporar lo nuevo y transformarse en función de esa novedad. Esta capacidad, que en última instancia alberga la fundamentación filosófica de la libertad humana en Arendt, se ve destruida por una cosmovisión o ideología que acomoda todo —lo conocido y desconocido— a patrones de explicación previos.

De este modo, viendo y escuchando a Eichmann Arendt tomó conciencia de los efectos particularmente perversos para la experiencia humana que implica la falta de juicio en el campo político. «Una de las *lecciones* que nos dio el proceso de Jerusalén —afirma— fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana» (Arendt, 2004: 418).

Por otra parte, de su experiencia en el tribunal de Jerusalén provino, también, la interrogación sobre las vinculaciones entre las actividades del pensamiento y el Mal: «¿Puede estar relacionado el problema del Bien y el Mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?» (Arendt, 1984: 15). Para responder a esta pregunta, Arendt retomó tanto su constatación de la carencia de pensamiento y juicio en Eichmann —ligada a una falta de conexión con la realidad mundana, y expresada en la «armadura» contra esta realidad que conformaba el repertorio de clichés que poblaban su lenguaje—, como también, la presunta inexistencia de «intenciones» o «motivos» profundamente malignos en el carácter del criminal y burócrata nazi, a partir de lo cual Arendt acuñó el término «banalidad del Mal» (5).

(5) Arendt nos relata que cuando Eichmann estaba ante la muerte en el patíbulo, no dejó de repetir sus habituales clichés, «como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras

Arendt logró colocar el foco sobre un nuevo tipo de maldad practicada en los sistemas totalitarios, que sólo le fue posible analizar en su particularidad al evitar subsumir el comportamiento de Eichmann en viejas categorías. «Lo más grave del caso Eichmann —afirma Arendt— era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos sino que fueron, y siguen siendo, terroríficamente “normales”. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente (...) comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad» (Arendt, 2004: 402-403).

Eichmann es, en el análisis de Arendt, un caso de un comportamiento novedoso, como el fenómeno totalitario, que no encuentra sentido al subsumirse en las viejas categorías sobre el Mal que le proporcionaba la tradición del pensamiento político. Esta reflexión puede verse como un juicio reflexivo: atiende a la novedad de un comportamiento en su particularidad, y, pretende, al mismo tiempo, validez ejemplar en la medida en que es un ejemplo de un comportamiento más general que reclama un nuevo concepto para ser nombrado (banalidad del mal) (6).

Eichmann en Jerusalén es un trabajo excepcional en la obra de Arendt porque despliega su poder reflexivo con una cercanía extrema a los acontecimientos sobre los que trabaja, bien podríamos decir «al calor de los hechos». No se trata de un «libro» propiamente dicho sino de «un informe sobre un proceso», como la misma Arendt lo denomina (7), que redactó en calidad

El juicio directo

y el pensamiento se sienten impotentes» (pág. 363). Y más adelante, en el Postscriptum de 1964, Arendt vuelve a explicar: «No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo» (pág. 418).

(6) Vale la pena aclarar aquí, para evitar malentendidos, que el análisis del juicio político en términos de juicio estético kantiano, Arendt lo realiza con posterioridad a *Eichmann en Jerusalén*. Por ello, sólo en una lectura retrospectiva a la luz de sus escritos posteriores sobre el juicio puede decirse estrictamente que en términos de su propia teoría ella realiza «juicios reflexivos». De todas maneras, y más allá de que éste sea un ejercicio interpretativo que sólo puede realizarse retrospectivamente, el interés de Arendt por la facultad de juzgar se encuentra presente —tanto en la teoría como en la práctica— en el transcurso de toda su experiencia vital.

(7) H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, ob. cit., pág. 407.

de «enviada especial» a Israel de un medio gráfico estadounidense. El deseo consciente que Hannah Arendt perseguía, de estar presente en el tribunal que juzgaría a Adolf Eichmann en Jerusalén, motorizó su iniciativa de convertirse en la corresponsal para la revista *The New Yorker*. Así lo deja constar en una carta a su entrañable amigo y maestro, Karl Jaspers, del 2 de diciembre de 1960, donde le confía: «Nunca me perdonaré no ir a ver ese desastre en directo y en toda su extraña inanidad, sin la mediación de las palabras impresas. No olvide que dejé Alemania muy pronto y que viví muy poco de todo eso directamente» (8).

No sería, pues, osado afirmar que Arendt buscó explícitamente esta cercanía con el acontecimiento para poder juzgar sin mediaciones, en tiempos en los que ya había finalizado su estudio sobre los orígenes del totalitarismo pero en los que continuaba reflexionando en el terreno filosófico sobre las características del mal en el ámbito político y sus vínculos con la (in)capacidad para ejercitar el pensamiento.

En definitiva, el viaje a Jerusalén destinado a aproximarse al brutal personaje Eichmann y a las víctimas que sobrevivieron al horror del nazismo, fue también un modo de moverse en la dirección de una búsqueda de cambio de perspectiva desde la cual poder juzgar y reflexionar sobre las condiciones y consecuencias del totalitarismo a través de sus protagonistas.

Resulta importante destacar que la búsqueda de cercanía con los acontecimientos para juzgar (la demanda de «afectación», cercana a lo estético) no es, según Arendt, sinónimo de parcialidad en el juicio. En la reelaboración que Arendt realiza del juicio estético kantiano, el «placer desinteresado» es el que garantiza, junto al pensamiento autónomo («el pensar por uno mismo») la imparcialidad que da al juicio político su validez. Esta dimensión de «afectación» que comparten el juicio estético y el juicio político interviene en el estilo narrativo de los juicios que emitimos.

Quizás esta cercanía con los acontecimientos y la búsqueda de afectación que lleva aparejada, resulte necesaria para el juicio autónomo pero también tenga efectos complejos y a veces difíciles de controlar; de hecho, tuvo consecuencias no deseadas en

(8) H. Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, Lotte Kohler y Hans Saner, editores; Robert y Rita Kimber, traductores del alemán, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

la polémica recepción de los relatos de Arendt sobre el juicio a Eichmann. De esto hablaremos un poco más adelante.

En definitiva, lo que nos interesa destacar ahora es que en *Eichmann en Jerusalén* podemos observar la puesta en escena de un momento específico del ejercicio del juicio político caracterizada por la cercanía con el objeto de juicio, y que podemos denominar «juicio directo». Esta facultad de reflexión se encuentra encarnada en la mirada de un espectador situado «en el escenario de los hechos»; se trata de una operación inicial de juicio que busca acercarse a los acontecimientos que se encuentran lejos o demasiado mediados, para despertar el ejercicio reflexivo a partir de la experiencia concreta (y no desde principios, ideas generales o prejuicios estandarizados) para luego distanciarse si es necesario, y así poder colocarlos en la perspectiva adecuada.

En este sentido, el «juicio directo» se encuentra muy cercano a un tipo de acción específica. Si esto es así, *Eichmann en Jerusalén* puede ser leído como un gran relato donde se despliegan distintos niveles de actos de habla (palabras que son acciones, en términos de Austin) (9) realizados en un ámbito público, algunos de los cuales hallan vinculación directa con el acto de juzgar. En particular, es posible encontrar en la puesta en escena que Arendt realiza del juicio a Eichmann distintos actos de habla ligados al discurso de un espectador (la perspectiva que asume Arendt es generalmente ésta) que entreteje el juicio y la memoria. Es decir, en el relato de Arendt está presente la perspectiva de quien no se encuentra comprometido con la acción que se desarrolla (al contrario del caso de jueces, acusado, abogados, testigos), y que por ello mismo está en condiciones de explorar el sentido, al ir en la búsqueda de una reconciliación con un pasado donde sucedió «lo que nunca debiera haber sucedido». La comprensión de los acontecimientos y la «recuperación» de los relatos de las víctimas, especialmente de las historias de quienes han sabido ejercitar su conciencia, pensamiento y juicio en tiempos de total desorientación y miedo, dan cuenta de una articulación del ejercicio del juicio con los trabajos de la memoria y los usos públicos del pasado. Volveremos a ello en las consideraciones finales.

(9) El desarrollo más importante de la teoría de los actos de habla se encuentra en: John L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, editado por J. O. Urmson, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1962 (versión en castellano, John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1996.)

La problemática recepción del libro sobre el juicio a Eichmann, marca un aspecto importante a ser tenido en cuenta para la comprensión del significado de la experiencia de Arendt y su desarrollo conceptual del juicio político (10). En efecto, la publicación de *Eichmann en Jerusalén* generó una profunda controversia, suscitada inicialmente en el seno del ambiente intelectual de Nueva York (en el cual Arendt contaba con varios amigos y compañeros que luego se enemistaron por esta causa, como es el caso de Hans Jonas); polémica que luego fue trasladada —según Arendt— a Europa y a Israel por instrumentación de una campaña orquestada en su contra (Arendt, 2004: 411).

Lo que esta controversia puede enseñarnos hoy es una interesante lección, además de un buen ejemplo, acerca de las dificultades, los riesgos y el coraje, involucrados en la tarea de juzgar de manera independiente (muchas veces, a contracorriente de las opiniones mayoritarias) en el contexto de sociedades de masas vertebradas por los medios de comunicación.

El juicio reflexivo, tal cual lo ejercita Arendt, y sobre el cual también teoriza, resulta desafiante porque se trata de una forma de pensamiento autónomo, desprovisto de la guía de reglas y razonamientos universales *a priori*, que en general va a contracorriente de la opinión dominante, o en contra de las creencias de la opinión pública moldeadas al calor de los intereses de poderes fácticos.

Si esto es así, muestra una gran paradoja, ya que en el esquema teórico que nos ofrece Arendt una de las cualidades de la capacidad de juicio, además del pensamiento autónomo («el pensar por uno mismo») es la de estar sostenida sobre un sentido

(10) Además del propio libro sobre Eichmann, las otras fuentes primarias que nos permiten acceder a aspectos importantes de la experiencia de Arendt relativa a este tema son la correspondencia mantenida, por una parte con su amigo y maestro Karl Jaspers (con el cual mantuvo un intercambio intensivo durante los meses en los que permaneció en Israel, y con el que discutió aspectos importantes acerca de la legitimidad jurídica del rapto de Eichmann, así como otros aspectos de legalidad del tribunal de Israel), y, por otra, el intercambio epistolar con Gershom Scholem (1897-1982, historiador sionista y eminente especialista en misticismo judío, con quien Arendt mantuvo una polémica vinculada con el trato que Arendt daba al «pueblo judío»). Véase Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, ob. cit.; «Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters», *Encounter*, n° 22, 1964 (versión en castellano, H. Arendt, «Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005).

comúnmente compartido (*sensus communis*) por el cual es posible realizar una práctica reflexiva con otros, en un ámbito donde la pluralidad y la intersubjetividad del diálogo puedan ejercitarse sobre lo común. Sin embargo, como hemos adelantado, muchos de los juicios que Arendt deja constar en su libro fueron mal interpretados, o directamente mal recibidos.

Como ya hemos adelantado, uno de los aspectos más conocidos de la polémica en torno a *Eichmann en Jerusalén* giró alrededor del concepto *banalidad del Mal*. En este aspecto de la polémica es posible observar una paradoja que se cierne sobre el peculiar uso del lenguaje requerido por el ejercicio del juicio reflexivo. Por una parte, el tipo de lenguaje que se emplea en la actividad de juzgar debe resultar fácilmente comprensible y abierto a la escucha de los interlocutores, puesto que el juicio se basa en el diálogo con otros y en su esencia está la persuasión. En efecto, en tanto los juicios políticos parten de un sentido compartido, deben ser comunicables (comprensibles para los otros). Pero, al mismo tiempo, como apelan a la imaginación y al sentido crítico del pensamiento («el pensar por uno mismo») conllevan un aspecto de riesgo y coraje para trascender los clichés o los términos estandarizados, y avanzar sobre nuevos conceptos aún no aceptados de manera generalizada. Por lo tanto, siempre el juicio independiente corre el riesgo de no ser comprendido o «socialmente aceptado».

A pesar de que Arendt parece consciente de la importancia del cuidado del lenguaje en la tarea de juzgar, autores como Seyla Benhabib (1996) señalan que ella no respetó del todo esta exigencia de adecuación del estilo de la escritura al acontecimiento narrado. Este tono crítico de Benhabib se vislumbra aún más drásticamente en las palabras de Gerschom Scholem, uno de los amigos y colegas de Arendt con el que se desarrolló una de las más conocidas y fuertes polémicas epistolares: «Lo que objeto es el tono despiadado, a menudo poco menos que burlesco y malicioso, con que tu libro trata asuntos que tocan la fibra más sensible de nuestras vidas (...). Un estudio como el que se intenta en tu libro exigiría, me parece a mí —y perdóname la expresión—, el tratamiento más conservador, circunspecto y exigente posible» (11). Y la respuesta

(11) Fragmento de la carta enviada por Gerschom Scholem a Hannah Arendt el 23 de junio de 1963, en H. Arendt, «Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt», *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, ob. cit., pág. 139.

de Arendt refiere justamente al malestar que producen, a veces, los juicios y las opiniones independientes: «Lo que te confunde es que mis argumentos y mi enfoque difieren de aquello a lo que estás acostumbrado; en otras palabras el problema es que soy independiente. Pero esto significa, por otro lado, que no pertenezco a ninguna organización y que siempre hablo exclusivamente en nombre propio; y por otro lado que tengo gran confianza en el *Selbstdenken* («pensar por sí mismo») de Lessing, al que según pienso, no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna clase de “convicciones”» (12).

Benhabib considera «poco feliz» el uso del término «banalidad del Mal» por parte de Arendt. Por un lado, por haber dado lugar a una serie de malentendidos «evitables», como el hecho de que varios interpretaran que esta frase aludía a una idea del Mal y del personaje demasiado «trivial» como para caracterizar la barbarie, como si el adjetivo «banal» disminuyera la relevancia de las responsabilidades de Eichmann. Por otro lado, y más importante aún —señala Benhabib— porque el tipo de lenguaje utilizado por Arendt no se correspondía con un tipo de discurso adecuado a una narración sobre el tema. En este sentido, Benhabib, dentro del mismo universo teórico marcado por la obra de Arendt, sostiene que el lenguaje de la narración debe «ser acorde» con la cualidad moral del objeto narrado (Benhabib, 1996: 91).

Y las interpretaciones críticas que generó el libro de Arendt en ciertos sectores pueden apoyar la tesis de Benhabib según la cual el estilo o el tono —a veces bastante irónico— del lenguaje utilizado no fue el más apropiado. Sin embargo, desde otro punto de vista también podemos entender, con Arendt, que la idea de la banalidad del Mal no constituye un ejemplo de uso inadecuado del lenguaje, sino una forma provocativa para el pensamiento porque habilita al ejercicio de un juicio reflexivo autónomo y nuevo al desafiar a toda una tradición de pensamiento político que vinculaba el Mal con «motivaciones profundamente perversas». Al contrario de la tradición, Arendt señala «que el Mal no es nunca “radical”, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un “desafío al pensamiento” porque

(12) *Ibidem*, pág. 140.

el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del Mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Esto es la “banalidad”» (Arendt, 2004: 150).

Sugerimos, entonces, que la idea de «banalidad del Mal» adquiere el efecto de «purga del pensamiento» en el trabajo de Arendt: es una invitación a pensar mas allá de las categorías preestablecidas y de los prejuicios heredados. En definitiva, coloca el problema de los vínculos entre el Mal y la política en una perspectiva renovada.

De esta forma, quizás, uno de los rasgos más salientes cuando se analizan los contenidos de la polémica suscitada alrededor de *Eichmann en Jerusalén* es la afrenta que resultó el ejercicio autónomo del juicio por parte de Arendt para quienes no se atrevieron a «pensar por sí mismos». Esto último, de hecho, les puede suceder, incluso, a los más avezados intelectuales y expertos, cuando se adhieren acríticamente a la opinión de otros, convirtiendo sus pensamientos en opinión de la «masa»; y también a quienes les resulta inapropiado juzgar por sí mismos acontecimientos del presente y del pasado («¿con qué derecho juzgar si uno no estuvo allí?», es la pregunta característica).

Especialmente, el relato que Arendt realiza del juicio a Eichmann muestra la complejidad y el coraje que demanda la tarea de ejercitar la «mentalidad ampliada» (ponerse en el lugar de los otros en compañía de quienes se juzga) en los territorios donde no sólo se juega la memoria de las víctimas, sino en donde se define, también, el tipo de historias que han de ser narradas, y las voces legítimas para hacerlo.

Los relatos y testimonios de las víctimas, y los juicios que emergen de las narraciones, dan forma a las memorias que se van configurando a través del recuerdo compartido, tanto intra como inter-generacionalmente. En tal sentido, el caso del Holocausto resulta paradigmático para investigar sobre los nexos entre narración y memoria, en tanto se trata de un proceso recurrente, y en permanente renovación, de ejercicio de distintas formas de reencuentro con el horror del siglo XX. El análisis de este ejercicio plural de reencuentro con el horror puede resultar válido para observar otros escenarios histórico-políticos más cercanos.

La experiencia del juicio a Eichmann resultó una oportunidad para el ejercicio del juicio político, al sacar a la luz pública el

JUICIO, RECONCILIACIÓN Y NARRACIÓN

La memoria en el rescate de pequeños relatos

testimonio de las víctimas y dar comienzo a la tarea de reconciliación (en el sentido *arendtiano* de reconocimiento de lo que sucedió) con el pasado atroz del nazismo.

Según Arendt, la función política de la narración y la producción de relatos tienen mucho que ver con la reconciliación vía la comprensión y el juicio, y este es otro de los sentidos que para Arendt cobró la experiencia del juicio a Eichmann: fue una oportunidad de proporcionar un espacio para la aparición pública de numerosos relatos. Entre éstos, Arendt destacó uno en especial, la del sargento Anton Schmidt, quien durante cinco meses salvó a judíos de su muerte segura dándoles documentos falsos, hasta que finalmente fue descubierto y ejecutado. Arendt señala allí que para Alemania sería de una «gran importancia práctica» que más historias como ésta sean relatadas y salgan a la luz, porque «la lección de esta historia es sencilla y al alcance de todos». Desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará pero algunos no se doblegarán, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución Final es que «pudo ponerse en práctica» en la mayoría de ellos, pero no en todos. Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes como la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten los seres humanos» (Arendt, 2004: 339-349).

La historia de Anton Schmidt nos muestra un ejemplo de un hombre que fue capaz de juzgar en el momento oportuno, apoyándose tan sólo en su capacidad de discernimiento, ya que su juicio fue en contra de la práctica reinante en el régimen totalitario —y que la mayoría acataba— de seguir ciegamente las órdenes de los mandos superiores (lo opuesto, claro está, al modo de proceder de Eichmann).

De esta forma, la operación de narrar historias y producir relatos —como el de Schmidt— cumple con su función de reconciliarnos con un mundo marcado por el horror. Muestra ejemplos de juicio en contextos imposibles e invita, al mismo tiempo, a juzgar retrospectivamente en la búsqueda de aquellos ejemplos de juicio en el pasado que nos permitan continuar con nuestra tarea de juzgar el presente.

La tarea de narrar para producir una reconciliación que nos permita juzgar acontecimientos atroces, refiere también a un proceso de construcción de memorias, las de aquellos que en situaciones altamente complejas se atrevieron a juzgar y ac-

tuaron en consecuencia, sin evadirse de sus responsabilidades y en contra de las prácticas del terror y la ideología imperante.

Como hemos visto, Hannah Arendt plantea en *Eichmann en Jerusalén* ideas sugerentes acerca de la relación entre la falta de pensamiento, el Mal y la política («la banalidad del Mal»), y al mismo tiempo, algunas de las curiosas paradojas acerca de los efectos de los juicios penales por crímenes de lesa humanidad y violaciones de los derechos humanos sobre las sociedades que buscan reconciliarse con pasados dolorosos. Sus reflexiones resuenan fácilmente en otros escenarios histórico-políticos más recientes, caracterizados por salidas de regímenes autoritarios hacia la instalación de la democracia, como es el caso de los procesos de transición en Latinoamérica en las décadas de 1980 y 1990.

Argentina es un caso excepcional en tal contexto: el juicio y condena de los más importantes responsables de violaciones de los derechos humanos definen esa singularidad. Tanto en el debate político como en la discusión académica el problema de cómo tratar a los responsables del terrorismo de Estado y, simultáneamente, asegurar la transición y consolidación democrática continúan generando hoy fuertes polémicas y debates entre estrategias fuertemente encontradas. Aunque la polémica no está saldada, sobre el caso argentino existe un fuerte consenso en torno al argumento que postula que el castigo judicial de las violaciones de los derechos humanos —iniciado por el juicio a las ex Juntas Militares en 1985— resultó la estrategia más adecuada para una exitosa consolidación del régimen constitucional (Acuña y Smulovitz, 1995).

En aquel momento de transición hacia la democracia, este castigo tuvo efectos que trascendieron la escena del tribunal: consumó las narraciones testimoniales sobre el pasado inmediato que venían siendo ejercidas por las manifestaciones de los artistas y de la sociedad civil, a la vez que produjo una reinformación de la sociedad y el registro de denuncias que confeccionó la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (CONADEP).

La transformación de los testimonios en pruebas jurídicas, y la consecuente sentencia que se derivó de ellas, legitimó cierta interpretación del pasado que dio un fuerte sostén a un ejercicio del juicio reflexivo de la sociedad sobre los hechos

**JUICIOS,
TESTIMONIOS
Y MEMORIA
DE PASADOS
TRAUMÁTICOS**
**De víctimas a sujetos
de derecho**

acontecidos, sintetizado en la proclama «Nunca Más (Poder sin Ley)».

Esta suerte de *juicio político*, surgido al calor de un espacio público activo y crítico, que conformó en torno suyo un consenso social, cultural y político de la transición argentina (13) se incluyó, a la vez, el reconocimiento de la existencia de las víctimas y de la desaparición como hecho inadmisibles para la figura de sujeto de derechos sobre el que se empeñaba en fundar un orden nuevo (González Bombal, 1995: 196) (14). De esta forma, el pasado, el presente y el futuro políticos se articularon en un mismo juicio, simbolizado en el «Nunca Más», que también funcionó como un acto de habla, ya que provocó un parte aguas entre el pasado traumático y la fundación democrática. Resulta interesante observar que la experiencia política de aquella etapa de la historia argentina da crédito de la indisociabilidad que conserva el juicio retrospectivo con respecto al compromiso político hacia el presente y el juicio prospectivo que conforma los proyectos futuros.

La transformación del estatuto de víctimas en el de sujeto de derechos, operado a través de la inscripción del testimonio en el registro público de la CONADEP, resulta otro de los logros de la transición democrática argentina que vale la pena ser res-

(13) La recreación del espacio público en Argentina, luego de las décadas de regímenes dictatoriales y represivos, estuvo indisociablemente ligada al testimonio por la vida, la justicia y la memoria sobre el pasado que simbolizaba el movimiento de derechos humanos. Este horizonte cultural resulta insoslayable a la hora de comprender la especificidad de la transición política argentina que culminó otorgando un lugar central al Poder Judicial. Véase I. González Bombal, ob. cit., pág. 203. Véase también, «Derechos humanos: la fuerza del acontecimiento», en Eliseo Verón *et al.*, *Discurso político, lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987.

(14) El artículo de González Bombal (1995) resulta cercano a la perspectiva teórica que intentamos modelar a través de la presente investigación, y abre una interesante senda por la que continuar trabajando, incluyendo el estudio de casos como el argentino y, quizás incluyendo la perspectiva comparada. La autora realiza un breve y preliminar ejercicio interpretativo sobre la transición argentina utilizando ciertas dimensiones de las categorías del juicio estético kantiano y las reflexiones de Arendt a propósito del juicio político. En especial, su objetivo es dar cuenta de «los efectos que las imágenes de las violaciones de los derechos humanos tuvieron para el orden simbólico y fueron las bases desde las que derivó una demanda de juricidad que la sociedad argentina trasladó a la política en 1983 (...). Esa demanda se fundó en el juicio político que ejercieron los espectadores de la escena política aunque luego fuera, por supuesto, tomado y enunciado doctrinariamente por el discurso de los partidos y se convirtiera en objeto de estrategia de los diferentes actores políticos implicados en el tratamiento de esa que fue la cuestión crucial de la transición».

catado. En efecto, la escena de la desaparición forzada de personas en el contexto de la represión por parte del régimen militar-dictatorial en Argentina (1976-1983), creó la figura de la víctima en el seno de una relación particular entre víctima y victimario en la que no concurría un tercero a quien apelar, pues evidentemente no existía la legalidad del Estado de Derecho capaz de funcionar como instancia por encima de las partes.

La figura de la víctima corresponde a esa posición en la que se encuentra quien no puede demostrar el daño que ha sufrido porque se le ha privado de los medios de prueba necesarios para hacer valer su denuncia. En cambio, la posición propia del sujeto de derechos es aquella en la que los oponentes en litigio tienen la posibilidad de acceder a un tribunal que juzga la verdad de lo que se sostiene de acuerdo con procedimientos estipulados en un código común que regula el conflicto.

La vigencia de la legalidad del Estado de Derecho permite que las víctimas puedan o no transformarse en querellantes y ser en tanto tales escuchadas en igualdad de condiciones. Su palabra tiene valor de testimonio y es reconocida por la escucha de los jueces y de otros actores sociales y políticos. La intervención de un tercero, la Ley, representada en la figura del tribunal, reconoce a unos y otros como parte de un conflicto que debe dirimirse bajo los procedimientos legales; la víctima se convierte en ciudadano al acceder al «derecho a tener derechos».

Como sucede con el caso argentino, Arendt ve en el relato de las víctimas del nazismo en el estrado de Jerusalén una oportunidad para que salgan a la luz pública historias que de otra manera no podrían haber sido narradas. No sólo se produce así el reconocimiento de la víctima a través de su relato legítimo como sujeto de derecho, sino que también, algunas de estas historias, por su carácter ejemplar, proveen la oportunidad de suscitar la práctica del juicio reflexivo destinada a la conformación de memorias compartidas, a la vez, intra e inter-generacionales.

El caso argentino no es el tema central que aquí nos ocupa pero resulta útil haberlo traído aquí a efectos de ilustrar las potencialidades que *Eichmann en Jerusalén*, y las reflexiones de Arendt sobre el valor del juicio político suscitadas a partir de esta experiencia, adquieren para pensar en la actualidad los debates acerca de los modos de construcción de memorias colectivas, de las maneras más adecuadas de proveer justicia y reparación a las víctimas, de los modos de ejercitar la ciudadanía demo-

crática en la mirada hacia el pasado y de sus repercusiones para la construcción de prácticas reflexivas democráticas por parte de la ciudadanía. En particular, colocan el acento sobre la importancia de educar en el ámbito democrático esta «enigmática» facultad humana del juicio político, a través de sus aplicaciones en las políticas de la memoria y la constitución de una ciudadanía democrática.

CONCLUSIONES

El juicio político cumple un rol relevante respecto a ciertos problemas políticos claves que continúan interpelándonos en la actualidad: desde acontecimientos históricos que marcaron el siglo XX y que no es posible olvidar como los orígenes y consecuencias de los totalitarismos y el Holocausto, hasta problemas políticos presentes en las democracias actuales, como la necesidad de construir nuevas formas de mirar hacia el pasado en el contexto democrático.

Resulta iluminador situar la reflexión sobre el juicio y la memoria en el contexto tanto intelectual como histórico-político de la obra de Hannah Arendt, fuertemente marcada por las consecuencias de los regímenes totalitarios del siglo XX y por su impostergable necesidad de reflexionar sobre sus causas y derivas. Basadas en su experiencia como víctima, pensadora-testigo, y resistente, sus reflexiones sobre el discurso de las víctimas, los modos de pensar la categoría del Mal en la tradición del pensamiento occidental (banalidad o radicalidad), y el carácter de la responsabilidad personal y colectiva, continúan teniendo hoy una vigencia inusitada.

Si —como nos advierte Arendt— el juicio es «la facultad política por excelencia», es en primer lugar porque se trata de una capacidad con la que todos contamos —como ciudadanos— para «orientarnos» en el espacio público. Al mismo tiempo, la facultad del juicio en el marco de la obra de Arendt posee una dimensión retrospectiva, dispuesta a «rescatar» del pasado acciones, personajes y discursos (mediante su transmutación en relatos) a través de los cuales los ciudadanos pueden extraer un sentido orientador para el presente político. Por ello, el juicio político es un modo de relacionarse con el pasado (juicio retrospectivo sobre la experiencia-memoria) que habilita, a su vez, una forma de reflexión orientada hacia el futuro (juicio prospectivo que acompaña la acción y la promesa).

En efecto, la idea de juicio retrospectivo, es decir, los juicios orientados hacia el pasado que acuden a relatos provenientes de diversas fuentes para conformarse (historia, literatura, arte...),

conlleva una práctica política en el presente. Es en la actualidad del espacio público-político donde el juicio es capaz de funcionar; precisamente, donde mujeres y hombres aparecen en tanto actores capaces de juicio político, y adquieren de esta forma el estatus de ciudadanos reflexivos. Resulta interesante, pues, ahondar en la comprensión de las distintas temporalidades del juicio, y de sus vinculaciones con los trabajos de la memoria, ya que de estas prácticas dependen, en buena medida, la calidad reflexiva de la ciudadanía y la cultura democrática de un sistema político.

Sobre este último aspecto vinculado a los temas de memoria y política, el concepto de juicio político a la luz de *Eichmann en Jerusalén* representa un eje, a la vez complejo y sugerente, para reflexionar en torno a la dificultad que suscita la atribución de responsabilidades sobre acontecimientos atroces del pasado. □

Acuña, Carlos *et al.*

— (1995), *Juicio, castigo y memoria. Derechos Humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Arendt, Hannah

— (1984), *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

— (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

— (2004), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del Mal*, Barcelona.

Benhabib, Seyla

— (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage Publications (versión en castellano, *El reluciente modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme).

González Bombal, Inés

— (1995), «“Nunca Más”: el juicio más allá de los estrados», en Carlos Acuña *et al.*, *Juicio, castigos y memorias. Derechos Humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Young-Bruehl, Elizabeth

— (2006), *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnanimus (nueva edición: Barcelona, Paidós, 2006).

BIBLIOGRAFÍA



POLÍTICA Y CONSTITUCIÓN EN HANNAH ARENDT

Juan José Solozábal Echevarría (*)

HANNAH ARENDT COMO MILITANTE INTELECTUAL

Creo que es fácil explicar por qué Hannah Arendt se ha convertido para muchos en verdadera *maitre à penser*, entendiéndolo por tal no sólo alguien cuyo pensamiento se reconoce de modo incuestionable, sino como alguien capaz de orientar nuestro comportamiento en este mundo, como una referencia moral en definitiva (1).

La teoría política de Arendt, estemos hablando de sus obras más importantes, en el terreno de los fundamentos del pensar político, como la *Condición humana* o la *Vida del espíritu*, o sus monografías sobre *Los orígenes del totalitarismo*, que quizás debería llamarse las condiciones del totalitarismo, y *Sobre la revolución*, o sus contribuciones más limitadas temáticamente como puedan ser *Sobre la república* o *Entre el pasado y el futuro*, son libros capitales para explicarse o captar el sentido de los tiempos oscuros en que ella vivió (2) y que siguen en buena medida siendo los nuestros. Con todo, el atractivo de esta autora no depende sólo de la significación de su aporte en la historia del pensamiento político. Su obra es especialmente importante porque fundamenta un testimonio personal de compromiso asumido con coherencia y coraje y además es consecuencia de determinadas posiciones metodológicas y ontológicas

(*) Catedrático de Derecho Constitucional (UAM).

(1) Así Jeremy Waldon se plantea en un reciente artículo, «What Would Hannah Say?», *New York Review of Books*, marzo, nº 15, 2007, lo que hoy Arendt diría en relación con los problemas de nuestra época, especialmente sobre la subversión de los valores constitucionales en la política exterior norteamericana y la guerra contra el terrorismo.

(2) Evocados ya en el título de uno de sus libros, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, 2001, edición completa.

de lo que la política es, a la vez como objeto de conocimiento y como escenario de las mejores potencialidades vitales (3).

No es muy difícil imaginarse el atractivo (4) de esta profesora alemana comprometida en la lucha contra el nazismo, con una actividad arriesgada y constante a favor de los refugiados, internada ella misma en un campo al efecto en Francia, manteniéndose en la supervivencia en los Estados Unidos y que no obstante no cesa en su labor intelectual comenzada con sus maestros Heidegger y Jaspers. Ciertamente es inevitable comparar su dura biografía con la de algún otro intelectual del mismo origen judío pero que, sin negarle a la vez su valía y su valor, no puede dejar de mostrar un aspecto de instalado, me refiero a Berlin (5), frente a la condición de «paria» de Arendt (6). En esta clave de firmeza debe sin duda entenderse su fidelidad intelectual y sentimental a Heidegger, y que desde la perspectiva de la coherencia no es una debilidad de Arendt sino una prueba de la solidez de sus afectos y lealtades.

Tampoco es de desdeñar la simpatía que en el lector despierta la independencia de nuestra autora, de la que no era infrecuente que ella misma alardease. «La izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores a veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué... No pertenezco a ningún grupo. Como saben, el único grupo al que he pertenecido es el sionismo. Y naturalmente, se debió a Hitler. Duró de 1933 a 1943, luego rompí con él» (7). Desde luego hay diferentes factores que permitirían inscribir en una línea de izquierdas a Arendt, así su alto aprecio de Marx, o el reconocimiento de algunos logros institucionales de las revoluciones socialistas, como los soviets o los consejos, que ofrecerían en la práctica mayores oportunidades de participación que los tradicionales órganos representativos. Pero la izquierda de su tiempo no le perdonaría con facilidad la equiparación del totalitarismo de Hitler y el de Stalin. Leyendo *Sobre la revolución* hay dos perspectivas que denotan algún marchamo conservador. Yo creo que

(3) Véase la modélica biografía de Hannah Arendt, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, 1993.

(4) Que subraya Salvador Giner, «Hannah Arendt. Un recuerdo personal», en Fina Virulés (compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, 2000.

(5) M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, 1998. Elena García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, 2001.

(6) Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, 2003.

(7) *De la historia a la acción*, Barcelona, 1998, pág. 167.

Arendt muestra cierta nostalgia por los buenos tiempos pasados cuando examina el componente de la tradición religiosa de la época medieval, denunciando la pérdida de legitimidad que la crisis de la Reforma generó en el antiguo régimen, como comienzo de la inestabilidad política del mundo moderno (8). Por otro lado, su idea de la Constitución no permite la equiparación de ésta con la configuración soberana de una comunidad sobre su marco político. El derecho, como límite de la Constitución, es un legado que precede a la decisión constitucional, que así no es libre para establecer el orden que desee (9). Con todo, Arendt siempre está dispuesta a reaccionar frente a lo establecido. «Como se ve, hasta los hombres más radicales y menos rutinarios sienten pavor por las cosas nunca vistas, las ideas nunca imaginadas, las instituciones nunca ensayadas» (10).

La correspondencia entre las convicciones de Hannah y su vida se aprecia asimismo en la relación de su teoría de la política y sus estudios o ensayos sobre diversas cuestiones, se trate, como decía hace un momento, de sus importantes monografías o de sus reflexiones sobre determinados aspectos de la vida política de su tiempo. Bien sé que la distinción entre la reflexión llevada a cabo en sus monografías y otras contribuciones más circunstanciales no es muy fácil de hacer. Piénsese, por ejemplo, en su libro *Sobre la revolución*. En principio nadie negaría su propósito, diríamos, de altos vuelos, de llevar a cabo una reflexión atemporal y teórica sobre el fenómeno revolucionario. Sin embargo, considerado el libro desde una menor distancia, la situación es bien diferente. En efecto, si se lee detenidamente esta obra, se descubre que la misma en realidad está escrita con el propósito de poner en valor el legado revolucionario de América, frente a otros modelos, de cara a justificar su liderazgo en el escenario internacional posterior a la Segunda Guerra Mundial. Paladinamente lo reconoce Hannah Arendt: «En los últimos tiempos, cuando la revolución se ha convertido en uno de los fenómenos más corrientes en la vida política de casi todos los países y continentes, el hecho de no haber sabido incorporar la Revolución americana a la tradición revolucionaria se ha vuelto como un *boomerang* contra la política exterior de los EE UU, que comienzan a pagar de este modo un precio exorbitante por la ignorancia de los demás y por su propio olvido» (11).

(8) *Sobre la revolución*, pag. 127. Cito por la edición primorosa de Revista de Occidente de 1967, con traducción perfecta de Pedro Bravo.

(9) *Sobre la revolución*, págs. 212 y ss.

(10) *Ibidem*, pág. 271.

(11) *Ibidem*, pág. 228.

De otro lado el verdadero propósito de *Sobre la revolución*, como insinuábamos antes, no es llevar a cabo una reflexión sobre el fenómeno revolucionario, aunque tantos apuntes sagaces haya sobre la cuestión, mucho menos relatar con sentido los tres casos paradigmáticos de revolución, esto es, la francesa, la americana y la bolchevique, sino plantearse en su radicalidad, el problema de la representación en la democracia americana de nuestros días, que es el de siempre, esto es, «la relación entre una élite gobernante y el pueblo, entre los pocos que constituyen entre sí un espacio público, y la mayoría cuyas vidas transcurren al margen y en la oscuridad» (12).

El problema que ocupa a Hannah es hallar un concepto de la política como propósito fundamental de la filosofía política. No se trata evidentemente de una posibilidad abordable según la metodología de las ciencias naturales o exactas, de manera que se constaten en el mundo de la política (esto es, formas de gobierno, constituciones, poder, representación, etc.) recurrencias que permitan formular leyes. Tampoco es posible proponerse los estándares de conocimiento conseguibles en la filosofía; desde ese punto de vista será bien difícil en el mundo de la política establecer sistemas como el kantiano o alcanzar niveles de seguridad como los de la lógica aristotélica.

El objetivo de la filosofía política es más modesto, podríamos hablar de un modo de pensar sobre fenómenos humanos, más prudencial o ponderativo. Se trata de explicar, esto es, dotar de sentido, a un fenómeno o actividad, formulando una propuesta de comprensión al respecto, tras estudiar, en realidad ponderar, todo tipo de consideraciones, habida cuenta especialmente de las actitudes de los agentes políticos y sus mismas posibilidades. «Comprender, a diferencia de tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo» (13). Este enfoque de lo político renuncia a la seguridad o corrección del pensamiento científico y filosófico y concibe la política como un saber experimental, como un arte o destreza de pensar. El conocimiento político tiene por objeto siempre la experiencia política, que, sin embargo, sin permitir el saber especulativo, requiere de un esquema o marco conceptual determinado, ya se trate de un problema con-

(12) *Ibidem*, pág. 290.

(13) *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, 2005, pág. 371.

creto de nuestro tiempo o se plantee un objeto de mayor entidad. «¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías. Cuando el teórico de la política empieza a construir sus sistemas, normalmente también se enfrenta a abstracciones». Pero la propuesta de comprensión siempre requiere de una combinatoria o marco referencial determinado. Fina Birulés lo explica bien cuando presenta los orígenes del totalitarismo como una conexión plausible de tres elementos, el antisemitismo, el imperialismo y el terror, insuficientes para dar cuenta del totalitarismo de modo independiente o combinados de un modo diferente a como propone Arendt. Se trata de una determinada cristalización formulada con toda prudencia y que se ofrece, pero no puede imponerse, al lector. «El acento puesto en la contingencia hace que la comprensión adquiera un carácter dóxico y fragmentario, que sólo puede entenderse como un proceso interminable, como una aproximación al acontecimiento que jamás se puede dominar del todo; el verdadero significado de todo acontecimiento siempre trasciende, en opinión de Arendt, cualquier número de “causas” pasadas que podamos asignarle» (14).

En cierta medida esta modestia, al menos aparente, del planteamiento, recuerda algunos postulados del pensamiento tópico de la jurisprudencia, tal como ha sido formulado en términos generales por Viehweg (15) y en la teoría constitucional por Hesse (16). Aunque en el caso de la política el proceso a explicar es mucho más complejo que el de un supuesto o concreto problema jurídico al que hay que buscar una solución razonable, no difieren demasiado ambos modelos, primero, en el carácter tentativo del método, pues es necesario renunciar a la infalibilidad, así la elección de los criterios o *topoi* para verificar la interpretación depende de la intuición y no sólo del conocimiento, y por lo que se refiere al resultado final, tanto en la explicación histórica como en la interpretación jurídica, ha de darse cuenta de las ventajas de la solución adoptada, de modo que, renunciando a la imposición por títulos lógicos, se consiga persuadir a los demás de acuerdo con la plausibilidad de lo propuesto.

(14) Fina Birulés, «El totalitarismo una realidad que desafía la comprensión», en Manuel Cruz (compilador), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, 2006.

(15) Viehweg, *Tópica y jurisprudencia*, Madrid, 1986.

(16) K. Hesse, *Escritos de Derecho Constitucional*, Madrid, 1992.

Con todo, hay que decir una palabra al menos sobre las insuficiencias del conocimiento político. Lo característico del modo arendtiano de entender la realidad de esta condición es que la misma goza de una indudable autonomía, lo que distingue claramente a Arendt de ilustres predecesores y ha permitido la calificación de nuestra autora como existencialista, relacionándola con autores de este tipo como Schmitt y Jünger, especialmente (17). Lo político debe encontrar su especificidad, como sector de la actividad humana, como realidad social, sin que pueda explicarse desde las exigencias de otros espacios vitales, así el económico, el filosófico o el religioso. No es la política entonces un correlato de lo económico, de manera que las instituciones políticas aseguren la vida privada o garanticen las condiciones de la producción económica y su desenvolvimiento, ni un mero apéndice de la vida espiritual, como podría demandar el agustinismo político o filosófico. Este intento de establecer lo que constituye verdaderamente lo político, emparenta a Hannah con los esfuerzos de Schmitt, por ejemplo, identificando lo político con la inevitable decisión sobre quién es nuestro enemigo, que no es el que difiere de nuestras opiniones sino el que se opone a los designios de nuestro Estado, y con quien acabaremos oponiéndonos frontalmente. La definición de nuestro enemigo, como el perteneciente a un pueblo opuesto existencialmente a nosotros, denota la soberanía y es indeclinable, de manera que si optamos por no llevarla a cabo alguien asumirá nuestra carga y suplantarán nuestra voluntad, imponiéndose sobre nosotros.

PRESUPUESTOS Y CARÁCTER DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA

¿Es posible entonces averiguar en Hannah Arendt esa idea última de lo político, ese principio que vertebra su pensamiento y que puede dar cuenta también del atractivo de una vida que se habría ofrecido como comprobación de tal visión de lo político? Como es bien sabido, para nuestra autora, la actividad humana, lo que ella llama *vita activa*, se presenta de tres maneras posibles: como labor, como trabajo o como acción. A través de la labor el hombre satisface sus necesidades, lleva a cabo un esfuerzo que asegura su mantenimiento; por medio del trabajo domina su entorno y crea las condiciones de su desarrollo, respondiendo a su circunstancia mediante la superación y no la simple neutralización. Pero las potencialidades del hombre sólo se despliegan plenamente en el estadio de la acción, que es el

(17) Martin Jay, «El existencialismo político de Hannah Arendt», en Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Barcelona, 2000.

que permite su actuación auténticamente libre, en suma su intervención política (18).

Desde luego la actividad política consiste en una clase de conducta, básicamente en la participación ciudadana a través de la correspondiente estructura institucional, pero tiene un significado concreto, esto es, supone o se propone la realización de determinado propósito, a saber, la natividad o la oportunidad de contribuir innovativamente o de comenzar algo en la historia de la humanidad o, más modestamente, la vida de la comunidad. Ciertamente, la actividad política requiere de algún presupuesto que es justamente el de la liberación de las condiciones presentes, por eso los momentos de la labor y el trabajo no son meras categorías que afirman por contraste la especificidad de la acción como actividad plenamente humana, sino verdaderas fases de un movimiento progresivo de afirmación de la conducta de la persona.

La liberación como paso previo o como presupuesto de la afirmación de la libertad supone la remoción del cuidado por las necesidades vitales de los ciudadanos. La exigencia de esta precondición deriva de la observancia de la experiencia histórica. Así en *la polis*, por muchas razones el modelo de situación política para Arendt en cuanto auténtica comunidad de iguales, la práctica política de los ciudadanos dependía de la existencia de los metecos y los esclavos, que libraban a los ciudadanos de su sujeción a la labor y el trabajo, pero también, en términos teóricos, de la condición de la vida activa como etapa superior a la que sólo se podía acceder tras el progreso o la superación de las dos fases anteriores. No otra cosa puede esperarse de quien por colocar a la vida política fuera del dominio de la vida de la labor y el trabajo, entiende que la finalidad del Estado no es garantizar la autonomía de la vida privada o las libertades civiles, sino hacer posible la libertad política, esto es, la participación en la que consiste la felicidad pública. Tiene entonces razón Habermas (19) cuando reprocha a Arendt su descuido por los aspectos sociales de la revolución, como máxima ocasión política; en donde quizás no acierta es en ignorar el sentido intencionado de esas deficiencias de perspectiva: para Arendt es el propósito meramente político de la Revolución americana lo que

(18) Bhikhu Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, 1986, pág. 22. También F. Vallespín, «Hannah Arendt y el republicanismo», en Manuel Cruz (compilador), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, 2006.
(19) Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, 1975, págs. 214 y 215.

explica su éxito y su atractivo, por lo mismo nada tiene que extrañar el fracaso de la Revolución francesa al intentar una mixtura de propósitos, políticos y económicos, que sólo podían finalizar en el desastre, pues «ninguna revolución, ninguna fundación de un cuerpo político nuevo, es posible donde las masas estén agotadas por la miseria» (20). Aparece así un elitismo en los planteamientos de Arendt que le causará algunas dificultades, aunque buena parte de ellas tengan una etiología más profunda que la derivada de la exigencia de la liberación de que acabamos de ocuparnos.

Si la liberación es el presupuesto de la actividad humana que llamamos política, ¿cuál es la naturaleza de ésta? La respuesta a esta pregunta nos lleva a la idea de natalidad, de manera que la política sería la actividad propiamente creativa en la que le es dado participar a cada hombre (21). El hombre ciertamente se desarrolla, esto es, llega a ser lo que es, muestra en términos aristotélicos su verdadera naturaleza, en la actividad política, entendida como, según veremos, práctica y creación, la práctica a través de la participación en las instituciones como actividad abierta a todos los ciudadanos, la creación como oportunidad de intervención a través de la fundación de la república, estableciendo entonces su Constitución, tratándose por ello de una actividad reservada para unos pocos, en puridad para quienes forman parte de la generación de los padres de la patria o *founding fathers*. Pero el hombre, sólo con nacer, cambia o puede cambiar el mundo, especialmente mediante su actividad política.

Este es un mensaje extraordinariamente optimista de Arendt, que explica buena parte del atractivo de nuestra autora y da cuenta del mismo activismo en que consistió su vida (22). Podemos cambiar el mundo; más aún, sólo en la medida en que lo intentemos, dejando nuestra estela en él, llegamos a vivir plenamente. Nuestra vida es hacer con las cosas, actuar en nuestra circunstancia, si queremos decirlo al modo orteguiano (23). No hay determinismo que explique nuestra posición ante el mundo,

(20) *Sobre la revolución*, pág. 234.

(21) Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, 2006.

(22) También Arendt podría hacer suya la expresión atribuida a los padres fundadores (John Adams) que ella gustaba repetir, identificando la felicidad con la actuación: «Es la acción, no el descanso, lo que constituye nuestro placer», *Sobre la revolución*, pág. 234.

(23) José Lasaga, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía*, Madrid, 2003.

ni nuestra actuación en él se produce de modo alineado por razones de clase o mediante un encuadramiento de otro tipo. La especificidad de lo político, ya lo hemos visto, se constituye desde la afirmación de la propia legalidad o autonomía de la actuación en este campo, explicada desde sí misma y no por su contribución a la satisfacción de las necesidades de otros ámbitos de la realidad, comenzando por la economía. Dejar pasar la oportunidad de la intervención política, de la participación, es una muestra de egoísmo, mal entendido sin duda, pues redundaría en nuestro empobrecimiento vital, ya que somos en efecto animales políticos no sólo porque podemos participar, lo que no pueden hacer otras criaturas, sino porque si no lo hacemos, ello es a costa de nuestra calidad de vida, necesariamente empobrecida o mutilada si le falta dicha oportunidad. Pero no intervenir políticamente, de otro lado, redundaría en perjuicio de la comunidad, a la que faltaría nuestro aporte, que adolecerá de una contribución que puede cambiar su rumbo, si nuestra propuesta fuese revolucionaria, o mejorar su funcionamiento, si se trata de nuestra participación en el funcionamiento de sus instituciones.

Esta idea de la natalidad en cuanto afirmación de lo político, tenía que ver con la liberación de este enfoque de tutelas y servidumbres, primero de la espiritual, según lo intentó la Reforma y lo plasmó Maquiavelo, pero también con la liberación del determinismo económico, típico del liberalismo, si se hace la excepción del pensamiento de Tocqueville, de otra parte muy relacionado con Montesquieu. A veces aparece en relación con el intento de enlazar con el pensamiento de la época clásica, que captó tan bien a juicio de Arendt lo específico de lo político como actividad superior autónoma, como muestra clara de la acción en cuanto comportamiento más alto de la *vita activa*, ya se tratase de una actividad ordinaria de participación en las instituciones de la ciudad o de la propia creación de ésta, estableciendo un patrón no sólo institucional sino de, diríamos, integración para la vida de la comunidad en el futuro (24).

(24) «Sin duda, es difícil e incluso engañoso hablar de política y de sus principios internos sin recurrir hasta cierto punto a las experiencias de la Antigüedad griega y romana; esto ocurre por la sencilla razón de que ni antes ni después los hombres jamás pensaron con tanta hondura sobre la actividad política ni confirieron tanta dignidad a ese campo» (*Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, 1996, pág. 166). Precisamente, «la polis griega fue, en tiempos, esa “forma de gobierno” que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad» (*Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, 1996, pág. 166).

Pero la preocupación de Arendt por la afirmación de la trascendencia de la acción humana en la vida de la comunidad, que no es el sitio donde estamos arrojados, sin oportunidad de otra salvación que la personal, deriva, creo, de su experiencia en el régimen nacional socialista. Este sistema sólo puede afirmarse como estructura de dominación sin límite, después de la marginación y el convencimiento de la redundancia de la persona, objeto de la manipulación política más grosera. Frente a la afirmación de la insignificancia del individuo, como objetivo de todo totalitarismo, condenando al aislamiento y de ahí a la impotencia política de la persona, Arendt ofrecerá una alternativa de valoración y afirmación de la contribución imprescindible del ciudadano. El totalitarismo es la muestra eminente de la abyección, por otra parte como proceso hecho posible en determinadas circunstancias históricas e intelectuales, que Hannah Arendt explora, con un detalle y una perspicacia admirables, de modo que su análisis en *Los orígenes del totalitarismo*, no es una investigación doctoral sin alma, pero mucho menos un simple alegato político, sino una monografía ejemplar de una erudición deslumbrante. La alternativa que se propone, según hemos visto, es la idea de la natalidad, como oportunidad de intervención creadora de este mundo, como invitación a su transformación y mejora, hecha sobre patrones que no pueden ignorar los modelos ya disponibles en los que la participación política se realizó en la *polis*, la experiencia romana y la revolución constitucional norteamericana, tal vez no de manera inmejorable pero según cauces que pueden ilustrar lo que es posible llevar a cabo.

DERECHOS POLÍTICOS Y FUNDACIÓN CONSTITUCIONAL

Hemos visto hasta el momento los presupuestos de la actividad política, esto es, en qué consiste la liberación, como requisito que posibilita la actuación política, asimismo la naturaleza de la actividad política en cuanto manifestación de la natalidad de la actuación humana, quiere decirse, como punto cero a partir del que se lleva a cabo la vida política, y ahora deberíamos estudiar las manifestaciones de esa actuación política, la *vita activa* por excelencia.

Para Hannah Arendt la vida política es participación, libertad activa, oportunidad de intervención en la discusión pública. La intervención consiste en involucrarse en las instituciones de la comunidad, en el momento de su funcionamiento, normalmente, o en el de su propia constitución, que es una oportunidad en principio exclusiva de la generación fundadora pero abierta a las demás en cuanto participen de su espíritu, ligándose a su tradición. Lo que no hay es vida política al margen de las insti-

tuciones, diríamos, sin el Estado (25). La relación de la actividad política y el Estado no cabe ser ignorada ni siquiera en la revolución, que no puede limitarse a la mera destrucción del orden de cosas existente si no quiere ser objeto a su vez de su negación, siendo entonces anulada o rectificadora.

Para Hannah Arendt la actividad política es, como hemos insinuado con anterioridad, una actividad refleja, que se justifica desde sí misma y no por sus rendimientos o dependencias funcionales. Desde este punto de vista la política tiene que ver con el mantenimiento del Estado, con el servicio a sus instituciones, no porque éstas resulten imprescindibles para la vida de la comunidad sino porque hacen posible el ejercicio de la actividad humana por excelencia que es la política, esto es, la discusión y la ocasión para el lucimiento de los ciudadanos al intentar persuadir a los demás miembros activos de la comunidad. La política necesita entonces de la publicidad que se produce en instituciones representativas en donde se cuestiona, se pondera y se ofrecen alternativas a lo que hace el gobierno. La libertad en que está pensando Arendt es la libertad de los antiguos, la libertad que no reclama un espacio de autodeterminación, en la que se mueve la persona sin injerencias públicas, sino con la libertad de participación, para intervenir en la actuación concreta de los poderes públicos, cuya organización, primero, y funcionamiento después, es imposible sin la presencia de los ciudadanos (26).

Creo que la relación de la actividad política y el Estado, en este sentido la visión institucional de lo político, es la consecuencia de la idea autónoma de la política, que se agota en sí misma, de manera que el Estado no es un orden desde este punto de vista servicial, subordinado a las exigencias de la sociedad civil. Arendt, como había deducido de sus estudios sobre el totalitarismo, creía en la necesidad de una justificación autónoma del Estado en cuanto ámbito de la actividad más humana, que previniese su perversión y apropiación por un sector desalmado de la propia sociedad. La idea política de los derechos, esto es, la identificación de éstos con los derechos de participación antes que con los derechos de autonomía o de libertad, según el lenguaje conocido de los constitucionalistas, tiene que ver asimismo con su propia experiencia vital. Arendt fue durante parte de su vida una refugiada y no le fue desconocida la suerte de los

(25) Hauke Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, 2006.

(26) Fernando Vallespín, «Hannah Arendt y el republicanismo», en Manuel Cruz (compilador), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, 2006.

apátridas, esto es, alguien cuyos derechos no fueron ni jurídicamente ni efectivamente respaldados por ningún Estado. Aunque Hannah Arendt no era jurista sabía perfectamente que los derechos fundamentales sin un Estado que los reconozca o declare y los proteja en su ordenamiento, no son más que simples nombres o vagos postulados filosóficos. Esto, también su sano juicio político, la visión realista de la idea de lo político, la lleva a alinearse con Burke, frente a la idea ilustrada o revolucionaria de los derechos como exigencias de base racional. Hay quizás un punto de injusticia en la imagen meramente intelectual que Arendt hace del constitucionalismo, pues si bien es cierto que buena parte de los tratadistas toman una perspectiva que relaciona las exigencias constitucionales, se opere en el plano de los derechos o de las instituciones, con la Ilustración en cuanto movimiento patrocinador de la consideración racional de lo político, también es verdad que detrás de esta corriente intelectual actúa un movimiento político que, a costa de mucho esfuerzo y vidas humanas, trataba de establecer en la realidad efectivos sistemas constitucionales. Los americanos realizaron su revolución para restablecer los derechos de que disponían como ingleses, pero ello resulta sólo verdad en el momento de la ruptura con la metrópoli, pues cuando se trató de establecer un nuevo sistema creo que las pautas del modelo inglés fueron sustituidas o al menos completadas de modo significativo por patrones provenientes de más referencias, entre ellas claramente el derecho natural.

Cierto que Arendt tenía motivos para acoger con suspicacia la visión meramente lógica o abstracta de los derechos fundamentales. Lo que le queda a uno cuando no tiene un Estado que se los reconozca o que garantice su observancia internacional son estos derechos, evidentes, racionales, universales y por tanto generales, que sólo existen en las declaraciones, que se han limitado a trasponer tales postulados desde el cielo de los valores, sin utilidad alguna (27). La experiencia nazi y la idea

(27) «Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponían que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos» (*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 1974, pág. 370). «La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas, excepto las que seguían siendo humanas» (*Ibidem*, pág. 378).

anglosajona de los derechos, le había enseñado a Arendt que unos derechos no reclamables, sin protección judicial, no son nada. Esta idea positiva de los derechos fundamentales no es, me parece, consecuencia de las categorías con que un constitucionalista puede estudiar la obra de Arendt, sino que se desprende claramente de su propio trabajo. En efecto, la dependencia institucional de la actividad política que consiste antes de nada en el ejercicio de las libertades de esta naturaleza, según veíamos, le lleva a ser plenamente consciente de lo que el diseño institucional como obra del constituyente viene a significar en la vida de las sociedades. Pero Hannah Arendt pone en cuestión el significado constitucional de las declaraciones de derechos formuladas de manera independiente a la determinación institucional del Estado, estemos hablando de la Declaración francesa de 1789 o los incluidos antes de su Primera Reforma en la Constitución norteamericana de 1787. Ciertamente para Hannah Arendt la verdadera obra constitucional, la labor de fundación política se lleva a cabo en el diseño institucional, en la creación del cuerpo político. La práctica constitucional, entendiendo por tal el reconocimiento de las libertades, aunque imperfecta, ya existía antes de la Constitución. Así, la vida en las colonias e incluso en la monarquía limitada europea ya era, hasta cierto punto, un régimen constitucional, como forma política que nada tenía que ver con el despotismo. La Constitución había de completar las libertades y, especialmente, garantizar su observancia. Pero lo que la Constitución debía proponerse ante todo es la fundación de un nuevo, y perfeccionado en relación con las estructuras políticas históricas y presentes, cuerpo político, con propósitos de permanencia o pensado para durar.

Por ello, ciertamente, aunque tengamos que corregir a Arendt, no hay dos partes en toda Constitución que puedan ser separadas cómodamente, esto es, el *Plan of Government* o conjunto de órganos y poderes del Estado y el *Bill of Rights*, que nosotros conocemos con esa repelente denominación de «Parte dogmática». La Constitución, como insistirá tiempos después desde planteamientos sistemáticos y normativos Hesse (28), es un todo: no cabe pensar en un edificio institucional sin fines y límites, que para los poderes del Estado determina y establece la parte declarativa de derechos, pero los derechos no son verdaderamente normativos, no obligan como derecho, hasta directamente aplicable, según nuestra Constitución (art. 53), sin tener en cuenta las instituciones que los desarrollan y que los

(28) K. Hesse, *Escritos de Derecho Constitucional*, Madrid, 1992.

exigen, esto es, sin la intervención del legislador y los jueces, y sin olvidar de otro lado que, como dijera Häberle, los derechos fundamentales son imprescindibles en una democracia, pues son elementos funcionales de la misma, y ello aunque no estemos hablando exacta o inmediatamente de derechos fundamentales políticos.

De todos modos la intervención de la actividad constituyente alcanza en Hannah Arendt una justificación que va más allá de su contribución, vamos a llamar funcional o indirecta, en la actividad de las instituciones. En realidad la actividad constituyente es el caso más claro y alto de la actuación política, aunque es obvio que se trata de una actuación que no está abierta para todos, sino sólo, al menos en principio, para la generación fundadora y, dentro de ésta, para determinados elementos conspicuos de la misma. Si, para nuestra autora, la política consiste en la discusión sobre la vida de la Comunidad, como dedicación que proporciona mayor reconocimiento o brillo social se entenderá que la más alta muestra de la actuación política se produzca en la ocasión constituyente. También en este momento aparece la dimensión institucional de lo político. Si la actividad política requiere de instituciones públicas, si verdaderamente no es posible ejercer los derechos sin Estado, se entiende la importancia de la labor de fundación, de auténtica creación, que lleva a cabo en un pueblo la Constitución. Arendt recuerda en numerosas ocasiones como ejercicios políticos diversos la diferencia establecida por los griegos entre el *archein*, o iniciar, y el *prattein* o llevar a cabo, términos que se corresponden con los romanos *agere*, o crear y *gerere* o ejercer o poner en práctica.

La comprensión de la idea de Arendt de Constitución exige reparar en las limitaciones y dependencias con que tal concepto se formula. Arendt no es una constitucionalista y desde este punto de vista su idea constitucional, además de no suficientemente formalizada, esto es conceptualmente no siempre rigurosa (29), deja de ser completa; pero en su obra hay observaciones, hechas

(29) Arendt reprocha a los historiadores su insistencia en el proceso que se lleva a cabo para la producción de un determinado resultado, esto es, en la actuación de los diversos protagonistas, individuos o fuerzas políticas, en un escenario político. Al análisis político corresponde, en cambio, el estudio objetivo del producto político, en este caso, la Constitución revolucionaria. El problema es que el propósito duradero institucional sólo es alcanzable a través de la aplicación en el tiempo de esa Constitución. Pero la aplicación es imposible llevarla a cabo sin considerar su perspectiva jurídica como *constitution in action*, dependiente por tanto de una interpretación encomendada en último término a los tribunales.

desde la historia y la teoría política especialmente sagaces. La Constitución aunque cree un orden político nuevo, de manera que instituya una organización política para el futuro, no surge de la nada. Consiste en una combinatoria de diversos criterios sobre el diseño y el funcionamiento del Estado, de sus órganos y poderes. Este plan político de la comunidad es propuesto por los padres fundadores según criterios de sabiduría y prudencia. En el caso norteamericano Adams, Jefferson, y los otros trabajan sobre el modelo de Constitución mixta romana y especialmente sobre Montesquieu. De Roma aceptan la idea de la necesidad en todo buen sistema político de una disposición que lleve a cabo la coordinación en el ejercicio del poder por sus titulares. De Montesquieu la idea de que la separación de poderes, se produzca en el plano horizontal o territorial, no lleva al debilitamiento del Estado sino por el contrario a su eficacia. La duración de la Revolución tiene, pues, esta dimensión técnica, de manera que el *élan* revolucionario en que se inscribe la actuación constituyente no debe rebasar las posibilidades de un plan político bien ideado. No es cierto que la Constitución lo pueda todo, puede acabar con la opresión, pero no con la pobreza o la injusticia de la situación de los desfavorecidos. Cuando se confunde la libertad con la prosperidad, se acaban también las oportunidades de la Revolución, que sólo puede innovar el orden político pero no el económico o social, como se propusieron las revoluciones francesa o bolchevique. Desde luego estos planteamientos son criticables desde el plano ideológico, pues sin duda alguna denotan un quietismo liberal que con alguna razón ha sido denunciado, como sabemos, pero también les son oponibles objeciones estrictamente constitucionales. Las Constituciones de nuestros días son Constituciones totales que se proponen la adopción de decisiones relevantes para la comunidad más allá del ámbito meramente político. Así, las cláusulas que recogen la orientación social de los poderes públicos, sean de carácter meramente definitorio o tengan un contenido institucional o prestacional, en atención a su condición normativa, que comparten con los demás postulados constitucionales, demandan su inevitable observancia, de manera que no es mantenible el carácter meramente reflejo o político, si se quiere decir así, del contenido constitucional.

Finalmente la idea de Constitución de Arendt resulta relevante en relación con un cometido de la norma respecto al orden político que crea, actuando sobre éste como un indudable factor de legitimación, en una conexión muy próxima a la idea de la integración (30). Así la Constitución no sólo funda sino que

(30) Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928.

contribuye, más allá de lo que podríamos llamar su rendimiento funcional o legitimación por ejercicio, a la justificación de la organización política en cuestión. Lo que tiene que hacer un sistema para incrementar su legitimidad es incorporarse a la tradición y asumir la voluntad del fundador, compartiendo sus propósitos políticos, insertando su *praxis* política en la continuidad del orden establecido. La fidelidad a la idea de la República se mantuvo en quienes establecieron el Imperio romano, y es la referencia a esta fidelidad la que sin duda aclara, más allá de sus méritos individuales, ciertamente relevantes, el prestigio de los *founding fathers* en Norteamérica. La asunción de la tradición política de la comunidad explica su incorporación a la misma y es un factor de homogeneidad. La comunidad política no es sólo un sistema de poderes sino una idea política conforme a la cual se establece la organización estatal. La legitimación del sistema demanda el mantenimiento del orden político, pero también la lealtad a los propósitos, por decirlo así, de la fundación, esto es, a la idea de la política que la presidió.

La actualización de la Constitución se plantea como problema estrictamente jurídico y no sólo como problema político, que es como lo trata Arendt en el caso de la reforma constitucional y del control de la constitucionalidad de las leyes. La reforma constitucional es un instituto llamado a conservar la Constitución, adoptándola a las exigencias cambiantes de la sociedad. La continuidad constitucional se asegura porque se conserva una Ley Política que pudiendo serlo no se modifica y porque a través de los cambios que se introduzcan, la Constitución es la norma que cada generación desea como su marco de vida. Pero como decíamos, la idea de la modificación constitucional asume que la Constitución se cambia, pero para continuar existiendo, de manera que el cambio constitucional añade, suprime o modifica algo a un conjunto que por exigencias lógicas y políticas permanece (31).

El otro instrumento de actualización constitucional es la interpretación dinámica de la Constitución que los jueces constitucionales llevan a cabo al controlar la constitucionalidad de las leyes. La estructura abierta de la Norma Fundamental, su «propensión ideológica» (32), atribuye a su intérprete la función de obtener de la Constitución una significación que aborde las necesidades de la comunidad en cada momento, a través de la co-

(31) Juan José Solozábal, *Tiempo de reformas*, Madrid, 2006.

(32) R. Dreier y F. Schwegmann, *Probleme der Verfassungsinterpretation*, Baden-Baden, 1976.

rrespondiente intervención jurisdiccional. No hay que olvidar que el parámetro constitucional, aunque reposa en el tenor literal y la coherencia lógica del texto original, es finalmente decidido por un órgano cuyos titulares tienen un origen evidentemente democrático, relacionados por tanto con la conciencia jurídica actual de la comunidad en virtud de la intervención de los representantes políticos en su designación sucesiva de los jueces constitucionales (33). □

(33) Víctor Farreres, *Justicia Constitucional y Democracia*, Madrid, 1997; Marian Ahumada Ruiz, *La jurisdicción constitucional en Europa. Bases teóricas y políticas*, Madrid, 2005.



ELECCIONES EN EUSKADI

El globo de la negociación con ETA ha primado al PSE y a Batasuna

José Luis Barbería (*)

Aunque había perdido mucho gas tras el atentado de Barajas y su trayectoria aparecía ya manifiestamente desvaída y errática, el globo de la negociación que debía traer la paz a Euskadi rondó intensamente el paisaje electoral vasco. Al fin y al cabo, las manifestaciones con las que el Gobierno central declaró el fin del *proceso* habían sido hechas con la boca pequeña y no habían acarreado la rotura de todos los hilos de la interlocución. Al fin y al cabo, ETA había vuelto a situarse en la posición formal de tregua, a la espera de los movimientos del enemigo y, ahora se sabe, de los resultados electorales. El caso es que la mayoría de los vascos que acudieron a las urnas se resistían a dar por enterrado el proceso. No es que se hicieran grandes ilusiones sobre el desenlace, pero no querían perder la esperanza —en realidad, temen perder toda esperanza—, se negaban a aceptar la fatalidad del panorama conflictivo que suponía dar carpetazo al diálogo y preferían que se apuraran todas las posibilidades.

Ante la duda de si el globo estaba pinchado irremisiblemente o tenía todavía algo de recorrido provechoso, la mayoría de los ciudadanos se inclinaba por dar una oportunidad a esta última hipótesis. Después de tantas frustraciones, y tantos años de prédica nacionalista sobre las bondades de la negociación, presentada como receta mágica, la mayoría de los vascos sintonizaba con los esfuerzos de José Luis Rodríguez Zapatero, no por casualidad el presidente español mejor valorado en Euskadi. Si se trata de decantarse, los electores prefieren a los apostadores que ofrecen moderación, un poco de esperanza y nada de crispación añadida, que a los que acarrearán las malas noticias de siempre y el «sangre, sudor y lágrimas». Los buenos resultados

(*) Corresponsal de *El País* en el País Vasco.

del PSE, la resistencia de su electorado a la tentación abstencionista, situada en el 40% —3 puntos superior a la media estatal, 10 puntos mayor a la de los comicios de hace 4 años—, permiten suponer que los votantes han primado en las urnas la actitud negociadora de los socialistas, aun a riesgo de que esa audaz iniciativa errara, y errara gravemente, en el intento.

Es probable que ése haya sido el primer valor electoral añadido a las siglas PSE, aunque no el único. La ruptura de las alianzas con el PP, que buena parte de las bases socialistas consideraban excesivamente comprometedoras, la Ley de Memoria Histórica, bien acogida en una sociedad en la que el nacionalismo pretende ignorar el enfrentamiento entre vascos de la guerra civil y la pátina de modernidad que aporta el matrimonio homosexual, han podido también contribuir al resultado. El caso es que, consumado el desmarque con los populares, las bases electorales del PSE se han sentido más cómodas y seguras con el Gobierno Zapatero, más integradas y valoradas en la escena política de Euskadi, y también más protagonistas. En tregua, no hay trincheras comunes que compartir con los populares.

Pero el PSE no ha sido el único ganador moral de estas elecciones municipales y forales. Porque también Batasuna, su interlocutor en los contactos negociadores, ha exhibido una alta movilización electoral y capacidad de sobreponerse a los obstáculos legales que han invalidado la mitad de sus candidaturas presentadas, esta vez, a nombre de ANV. Allí donde ha podido concurrir, el brazo político de ETA ha obtenido unos resultados más que halagüeños, hasta el punto de que se ha alzado con el primer puesto en 31 de los 97 municipios donde sus listas estaban legalizadas y ha recuperado el gobierno de buena parte de sus antiguos feudos, como Arrasate (Mondragón), Bergara, Hernani, Pasaia (Pasajes), Oiartzun, Elorrio... Se trata de núcleos urbanos de importancia demográfica y peso económico —particularmente, Mondragón, sede de las cooperativas, con pleno empleo técnico y alto nivel de vida—, que ahora volverán a ser territorios liberados, sobre los que recomponerse organizativamente y que van a aportarle poder local, clientelismo, puestos de trabajo para sus liberados, dinero e información.

Por si fuera poco, Batasuna ha logrado retener a sus votantes también en los municipios en los que sus listas estaban anuladas. Excepto en la elección al Parlamento de Navarra, donde parte de sus bases ha optado por el voto útil que representaba Nafarroa Bai, el recurso a las papeletas nulas —votar a las candidaturas ilegalizadas de ANV— se ha mostrado bastante eficaz y es una muestra elocuente de la cohesión interna recuperada

por ese mundo. De hecho, la suma de los 94.000 votos obtenidos legalmente a nombre de ANV y de los nulos —en Guipúzcoa, el 22% de los emitidos—, registrados en la Comunidad Autónoma y en Navarra alcanza los 187.000. Eso significa que Batasuna ha retenido a la gran mayoría de su electorado potencial.

No es mal balance para una formación que, sin necesidad de cumplir con el requisito legal de condenar el terrorismo, ha soslayado, parcialmente, la Ley de Partidos y ahuyentado el peligro de la marginación política y social. Seguramente, a Otegi no le falta razón al subrayar que han salido fortalecidos de la prueba, aunque, por supuesto, se hayan quedado muy lejos de las 270.000 papeletas que consiguieron en las municipales de 1999 en el País Vasco y Navarra, en pleno proceso de negociación con ETA.

Sin llegar a reverdecir los resultados de los pasados tiempos de tregua, cuando Batasuna reagrupaba a la totalidad de su electorado potencial tras los señuelos de una paz cercana acompañada de la conquista simultánea de sus objetivos políticos, el brazo político de ETA ha resistido muy bien a la abstención. No ha acusado el bombazo de Barajas (asesinato de dos ciudadanos ecuatorianos y enormes pérdidas materiales), ni la consecuente teórica suspensión de los contactos negociadores con el Gobierno central y, además, ha capitalizado perfectamente la ilegalización de la mitad de sus listas, explotando el victimismo que le brindaba su particular «Guantánamo electoral».

Aunque el «proceso» estaba bloqueado, también los electores de Batasuna creían todavía que el globo de la negociación podía volver a cobrar altura. Pero, sobre todo, confían ahora en sus propias fuerzas: en una Batasuna compacta y movilizada y en una ETA reestructurada y fortalecida que tiene por delante un tiempo ideal para ejercer su amenaza: los 10 meses que faltan para las elecciones generales en las que Rodríguez Zapatero tratará de revalidar su gobierno. ¿Quién podía creer que ETA-Batasuna se conformaría con recuperar sus feudos municipales, estar presente en la mitad de los ayuntamientos y obtener gestos de distensión como el dispensado a Iñaki de Juana Chaos?

El peor de los escenarios ha aparecido dibujado en el horizonte de los meses venideros: atentados terroristas y Batasuna ejerciendo en sus predios. Suponer que ETA trataría de preservar al Gobierno de Zapatero de la derrota electoral, para no tener que encararse después con un ejecutivo del PP, se ha comprobado totalmente ilusorio. Más bien parece que la organización terrorista estaría encantada de colocarse la medalla de haber defenestrado a un presidente de Gobierno español.

Lo que se constata en ese mundo es que no ha habido autocrítica sincera, ni tampoco mala conciencia. Si llegó a haber algo de eso en determinado momento, quedó envuelto en la recuperada autoestima colectiva, enterrado bajo la capa de honorabilidad que conlleva el reconocimiento oficial del interlocutor de toda negociación. Si hubo temor a la marginación política y social, se evaporó con el extraordinario protagonismo que los políticos y los medios de comunicación les han regalado desde la declaración de tregua.

Porque Batasuna llegó a las elecciones tras haber ocupado durante un año entero espacios estelares sin necesidad de aportar una sola noticia que mereciera tal nombre, simplemente administrando y modulando oportunamente mensajes, repetidos hasta el infinito, jugando con las palabras en función del momento y del morbo de la situación. Puede que el verdadero espectáculo de esas conferencias de prensa haya sido el protagonizado por los propios periodistas, que se han volcado a diario en la tarea de recoger la última ración del discurso de Batasuna, pese a que en esas comparecencias no había opción a pregunta alguna. Aunque la responsabilidad de las expectativas creadas no corresponde, precisamente, a la prensa sino a la política, la penosa experiencia quizás debería interpelar también a la profesión periodística.

Con el electorado validando la política antiterrorista del Gobierno Zapatero, los populares vascos han quedado hipotecados a la agitada dinámica de oposición y al tono beligerante emitido por la dirección central del PP. Su discurso de dureza, firmeza, ha sonado en Euskadi demasiado estridente para el voluntarismo ambiental del momento, y como el «proceso» ha sobrevolado en los comicios vascos por encima del resto de cuestiones, el resultado ha sido la merma de votos y el retroceso de posiciones, pese a que los populares han resistido la tentación abstencionista mejor que el PNV. En la disputa que libra con el PSE por la primacía en el campo constitucional, el PP vasco ha pasado a situarse a 9 puntos de los socialistas, cuando hace cuatro años esa distancia era tan sólo de dos.

La estrategia nacionalista que condujo al PNV y EA a concurrir por separado se ha revelado ruinosa, aunque, vistos los resultados, tampoco cabe pensar que el mantenimiento de la coalición electoral les habría ahorrado el fracaso. El PNV ha acusado fuertemente la abstención electoral, particularmente en Guipúzcoa. Mantiene su hegemonía con un tercio de los votos y el gobierno de la mitad de los ayuntamientos, pero excepto en Vizcaya, donde nadie le discute la Diputación y la alcaldía de

Bilbao, ha perdido buena parte de su poder institucional. Para sorpresa general, el PSE se ha convertido en el primer partido guipuzcoano y sólo los pactos pueden permitirle al PNV mantenerse al frente de la Diputación de esta provincia. El fracaso, auspiciado por la competencia de Batasuna-ANV y la irrupción de Aralar-EB (Izquierda Unida), se extiende igualmente a Álava —el PNV pasa a ser la tercera fuerza— y a buena parte de los municipios de la Margen Izquierda de Bilbao, recuperados por los socialistas.

Los resultados interpelan directamente al PNV en un momento en el que sus dos corrientes domésticas: la que lidera el presidente del partido, Josu Jon Imaz, y la representada por el presidente de la ejecutiva guipuzcoana, Joseba Egibar, libran un duro pulso para imponerse en las asambleas de afiliados que deben elegir a la nueva dirección del partido. Lo que está en juego es el futuro rumbo del nacionalismo y la política de alianzas. Mientras, la corriente soberanista de Joseba Egibar, mayoritaria en Guipúzcoa y Álava, sigue invocando el plan Ibarretxe y defiende la alianza tripartita: PNV-EA-Izquierda Unida, de gobierno institucional, la mayoría asentada en Vizcaya en torno a la figura de Josu Jon Imaz se muestra proclive a una colaboración más estrecha y provechosa con el Gobierno central, baraja la posibilidad de una alianza con el PSE y está abierta a un nuevo acuerdo antiterrorista contra ETA.

El problema para los soberanistas es que con los datos en la mano, el tripartito actual del Gobierno vasco no da ya de sí la matemática suficiente para asegurarse el control de la totalidad de las juntas generales (parlamentos provinciales), las diputaciones y los grandes núcleos urbanos, ni siquiera con la incorporación de Aralar. La alianza tripartita o cuatripartita compromete, además, la realización de los grandes proyectos de infraestructuras: la Y ferroviaria vasca y el puerto exterior de Pasajes, que rechazan tanto Aralar como Izquierda Unida. Lenta, pero persistentemente, el conjunto del nacionalismo, fragmentado en cuatro siglas: PNV-EA-Aralar y ANV ha ido perdiendo peso en los últimos tiempos a favor de un PSE y PP revitalizados.

Tras casi cinco lustros de hegemonía institucional nacionalista, hay, además, en el ambiente un cierto cansancio puesto de manifiesto en el escándalo por la corrupción destapada en la Hacienda foral de Irún y por la actitud del primer candidato del PNV a diputado general de Guipúzcoa, luego sustituido, Jon Jáuregui, de ocultar al fisco de la institución que estaba llamado a presidir una parte sustanciosa de su patrimonio personal.

A falta de explicaciones mejores, cabe pensar que una parte de los votantes nacionalistas, preferentemente en Guipúzcoa, donde la participación apenas ha llegado al 58%, ha optado por castigar al PNV con la abstención. ¿El nacionalismo dominante ha alcanzado un punto de saturación que le obligará a decantarse por el autonomismo responsable y aparcar las frivolidades independentistas? ¿Se están rompiendo los potentes diques ideológicos, los prejuicios, que, prácticamente, impedían el trasvaso de votos entre nacionalistas y no nacionalistas?

Resulta prematuro asegurarlo, pero, en todo caso, los comicios municipales y forales vascos han dibujado un panorama sumamente pluralista —el PNV gana en Vizcaya y Bilbao, el PSE en Guipúzcoa, San Sebastián y Vitoria, y el PP en Álava—, y tan complejo que obligará a revisar las políticas de alianzas porque los tiempos de las mayorías absolutas nacionalistas parecen haberse consumido. EA, pese a su debacle, y Aralar-EB (Izquierda Unida), gracias a su alianza de conveniencia, moderadamente fructífera, tienen ahora una nueva oportunidad de hacer valer sus votos muy por encima del valor estadístico.

En Navarra, el territorio de frontera, almendra misma del *proceso*, en el que chocan las miradas española y vasca, las elecciones han alumbrado el fenómeno de una marca nacionalista templada y no violenta que ha conquistado a una cuarta parte de los votantes. Con un discurso comedido, desprovisto de iku-riñas y de la simbología radical que podían ahuyentar al electorado, la coalición nacionalista Nafarroa Bai ha ocupado buena parte del espacio de Batasuna y arrinconado la identificación nacionalismo-terrorismo labrada a pulso durante todos estos años por los amigos de ETA. La moderación mostrada durante la campaña se ha revelado como el antídoto mejor ante una UPN-PP erigida en muro de contención de las apetencias anexionistas del nacionalismo vasco.

Aunque el triunfo de UPN resulta incontestable —supera a Nafarroa Bai en 18 puntos—, la llave de la gobernación ha quedado en manos de la tercera fuerza, los socialistas del PSN, que pueden quedarse con la presidencia del Gobierno foral a cambio de facilitar el asentamiento institucional de un nacionalismo vasco navarro de nuevo cuño. A diez meses de las elecciones generales, ésa es una apuesta altamente comprometedor para el PSOE. Si la alianza con los nacionalistas del PNV, EA y Aralar y el grupo Batzarre se materializa, volaría el último reducto de complicidad y encuentro entre los dos grandes partidos españoles. □

CONTINUIDAD Y CAMBIO

Las elecciones vascas de 2007

Francisco J. Llera y Rafael Leonisio (*)

La ciudadanía vasca ha ido a las urnas en más de una veintena de ocasiones en los últimos treinta años y ésta ha sido la octava oportunidad que ha tenido para manifestar sus preferencias políticas para la gestión municipal y foral. Porque esto era lo que, formalmente, se dirimía. Sin embargo, una vez más y con síntomas de fatiga política, han sido elecciones vividas en un contexto de excepción por las presiones causadas por los violentos antisistema, por su exceso de protagonismo y por la tensión o polarización política, que los dos grandes partidos nacionales proyectan sobre la sociedad a causa de su confrontación *urbi et orbe* en torno a la política antiterrorista, aunque no exclusivamente. Es importante recordar esta patología, que no circunstancia, porque puede parecer que en Euskadi la competición es normal o que toda la ciudadanía vasca ya está perfectamente acostumbrada y adaptada a la intimidación, al odio (cada vez parece haber menos adversarios y más enemigos), al fuego cruzado de la polarización descalificadora, a tener que decidir cada día qué es lo que somos o debemos hacer con nuestra identidad, al río revuelto y al todo vale. Pues no, a las desigualdades o desventajas que podamos encontrar en cualquier sociedad desarrollada, en ésta una parte muy importante tiene que soportar una merma significativa de libertad de expresión, de opción, de competición y, por lo tanto, de representación. Conviene recordar, antes de hacer cualquier análisis aritmético-político, que aquí la competición política sigue produciéndose, después de treinta años, en una ciudadanía asimétricamente constituida y que esta asimetría condiciona gravemente la calidad de nuestra democracia representativa local y territorial.

(*) Universidad del País Vasco. Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del MEC a través del proyecto de investigación SEJ2006-15076-C03-01.

La celebración por octava vez de las elecciones locales y forales democráticas el pasado 27 de mayo se han caracterizado en Euskadi, de nuevo, por la anormalidad de la tensión social y política generadas por la intimidación y las distintas formas de reaccionar ante el miedo que viene produciendo la violencia de los terroristas y sus cómplices. Cuarenta años de terror han generado comportamientos sociales y políticos de complicidad, instrumentalización, cobardía, adaptación, inhibición, desistimiento, huida, temor, frustración, odio y, más recientemente, reacción y coraje pero con la violencia siempre de un lado y sin simetría o equidistancia posible, salvo en la mente interesada y moralmente enferma de algunos sectores sociales y políticos, muchos de ellos bien instalados en el propio sistema institucional que dicen aborrecer, llegando incluso a «limpiar» parte del territorio de la representación y el pluralismo democráticos para pasar a ser controlado en exclusiva por el totalitarismo violento. Esta violencia ha estado presente de muchas otras maneras, desde el parón táctico, pero amenazante, del terrorismo mortífero durante la campaña electoral hasta la reactivación del terrorismo complementario (1) o de sustitución de la llamada *kale borroka* (con continuos sabotajes contra representantes locales del autonomismo o del nacionalismo institucional, actos de matonismo contra sus actos de campaña o contra el libre ejercicio del voto, que todos hemos podido ver en los informativos diarios) pasando por la dificultad de los partidos autonomistas para presentar candidatos en muchas localidades dominadas por los violentos y por la dramática realidad de una población mayoritariamente victimizada y que expresa miedo a manifestarse políticamente y, en buena parte, se ve atrapada por la «espiral del silencio».

Estas elecciones han vuelto a estar condicionadas, también, por los efectos sociales y, sobre todo, políticos de la ilegalización de Batasuna y de las plataformas satélites, que, como ASB u otras agrupaciones locales, pretendían eludir la prohibición dictada por el Tribunal Supremo de que quienes son considerados representantes políticos y cómplices orgánicos del terrorismo y sus redes, pudieran concurrir a las elecciones. Como ya sucediera en las últimas elecciones autonómicas, a las sucesivas maniobras de distracción de entrar por la brava en la competi-

(1) En el mes de las elecciones se han registrado 115 acciones violentas en el País Vasco y Navarra y ha sido el mes con más actos de este tipo desde que el 22 de marzo de 2006 ETA anunciara su alto el fuego. En total, en este año largo se han contabilizado 523 actos de este tipo y casi la mitad (259) entre abril y diciembre de 2006.

ción, se sirvieron de una bandera de conveniencia en forma de sigla dormida y desvirtuada, en este caso la vieja marca de ANV (2), para poder hacerlo por la puerta falsa, consiguiéndolo parcialmente o promoviendo el boicot y el voto nulo allí donde no pudieron concurrir.

Sin embargo, a día de hoy y como han vuelto a revelar los resultados electorales, nada de esto ha podido impedir la eclosión del pluralismo democrático vasco que, tras el retorno parcial del nacionalismo violento y antisistema, no sólo no ha disminuido sino que ha aumentado, si comparamos la situación actual con la de hace cuatro años a nivel local y foral. Desde que el adelanto de las elecciones autonómicas de 1986, por la ruptura del PNV, las acercase en menos de un año a las elecciones locales y forales, éstas se habían convertido en una especie de segunda vuelta de las autonómicas, consolidando o debilitando la fórmula de gobierno adoptada tras estas últimas. A esto se añaden, además, la importancia adquirida por los gobiernos forales (3), sobre todo para el nacionalismo, y el peso demográfico (4) y político de las grandes poblaciones, junto con la cada vez más compleja gobernabilidad necesitada de fórmulas de coalición en todos los ámbitos institucionales. Así pues, al carácter *de segundo orden* que ya tenían añadieron desde entonces el de *segunda vuelta* que habían ido adquiriendo y que se convirtió en más relevante en la medida en que fueron más competitivas, o la política de alianzas, con la posibilidad de coaliciones alternativas, deviniera el centro del debate político. En esta ocasión, el alejamiento temporal (dos años) producido desde el adelanto electoral de las elecciones autonómicas de 2001 y, sobre todo, la ruptura de la coalición PNV-EA después de dos legislaturas, junto con el desgaste de la política de bloques o frentes de la etapa anterior (ruptura PP-PSE/EE y moderación relativa y

(2) Sobre el origen y la trayectoria histórica de ANV desde su fundación en los años treinta merece la pena consultar el trabajo de José Luis de la Granja: *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, Madrid, CIS/Siglo XXI, 1986. Sobre su reorientación en HB a partir de 1979 se puede consultar el trabajo de Francisco J. Llera sobre «Los partidos de la Izquierda Abertzale» (1984).

(3) Los vascos eligen por sufragio directo las Juntas Generales de cada provincia o territorio histórico, que, a su vez, son las encargadas de formar el gobierno de cada Diputación Foral, como si se tratase de una elección autonómica dentro del propio País Vasco.

(4) Las tres capitales vascas suponen el 36% de toda la población vasca (el 75% en Álava), a las que se les añaden otras seis poblaciones (del Gran Bilbao e Irún) mayores de 40.000 habitantes con otro 18% (el 28% en Vizcaya) y otras 35 mayores de 9.000 habitantes con otro 29% (el 44% en Guipúzcoa).

acercamiento PNV-PSE/EE) han dotado de mayor autonomía a esta arena de competición, sobre todo a la hora de la configuración de mayorías de gobierno. Sin embargo, no se podría decir que hayan perdido del todo el carácter de segunda vuelta al no desaparecer la línea principal de confrontación entre nacionalistas y autonomistas en la arena autonómica.

Por mucho que la campaña y la competición partidista hayan estado condicionadas por la patología violenta con su control social férreo y por la polarización de la política nacional en torno a este asunto, hay que huir de cualquier tentación simplificadora y no se debe perder de vista que en estas elecciones se elegían los alcaldes de nuestros 251 municipios, con sus 2.597 concejales, así como los diputados generales y los 153 junteros de nuestras instituciones forales. Son elecciones, por tanto, donde cuentan mucho los candidatos, los pros y contras de la gestión local y territorial, los balances del gobierno local de turno y la solidez de una oposición que quiere ser alternativa, la implantación y visibilidad partidista a nivel local, las tensiones propias de las coaliciones o los ajustes de cuentas en el interior de los partidos, entre otras. En esta ocasión, a la reaparición de la vieja marca *abertzale* antisistema, reconvertida en bandera de conveniencia para buena parte de los feudos de la ilegalizada Batasuna, hay que añadir la ruptura de la coalición PNV-EA, con la tensión consiguiente en los segundos, la fractura interna del PNV, acrecentada por el escándalo de la hacienda foral guipuzcoana y la toma de posiciones de la nueva coalición EB-Aralar ante una eventual recomposición de la izquierda nacionalista. Todo ello contribuye a una fragmentación interna importante del nacionalismo, que se refleja con claridad en el resultado electoral. Pero, también se produce un ajuste de cuentas significativo entre las dos grandes opciones nacionales en torno a la estrategia contra la violencia y, sólo en segundo plano, respecto de la gestión de ayuntamientos importantes, como Vitoria, o la Diputación Foral de Álava, por ejemplo. No se puede perder de vista que estamos ante unas elecciones locales y territoriales en pleno ciclo de la alternancia socialista iniciado hace tres años y, por lo tanto, deberá tener reflejo y proyectarse sobre el poder local. Pero, al mismo tiempo, también estamos ante un nuevo tiempo, que se abre con dificultad en la política autonómica, y que se caracteriza por el cierre del ciclo abierto por Ibarretxe tras el Pacto de Lizarra (5). El avance de este últi-

(5) Recuérdese que los dos ejes programáticos o reivindicativos de esta nueva alianza política de los nacionalistas eran: el reconocimiento de la territorialidad de Euskalherria y el llamado *ámbito vasco de decisión*, reco-

mo sólo se podrá comprobar si concluye en una nueva estrategia de alianzas entre el PNV y el PSE-EE para dotar, como mínimo, de estabilidad y mayor rendimiento institucional a la mayor parte de nuestros gobiernos locales y territoriales.

Las elecciones de segundo orden suelen caracterizarse por su menor efecto movilizador, debido al más limitado interés político que concitan y su más baja tensión competitiva. Así venía sucediendo en el País Vasco con las elecciones autonómicas y con las locales y forales o las europeas, si nos atenemos a los promedios de participación que se sitúan en el 66,9% de las primeras, el 64,1% de las segundas y el 57,7% de las terceras, frente al 70,9% de las legislativas. Sin embargo, en el País Vasco y desde 1998 cualquier elección puede adquirir una relevancia de primer orden, tanto para la sociología nacionalista local y la reestructuración de sus apoyos internos, como para la política nacional por la política de bloques o su propia competitividad interna, elevando y casi homogeneizando la tensión competitiva.

Si tomamos como referencia las cuatro elecciones habidas desde las anteriores locales y forales de 2003, las del domingo 27 de marzo con el 60% de participación (entre el 63,9% de Álava y el 58,6% de Guipúzcoa) han sido las menos movilizadoras de este ciclo (unos 10 puntos menos que hace cuatro años, 16 menos que las legislativas y casi 8 menos que las autonómicas), situándose alrededor de 4 puntos por debajo de la media nacional, cuando hace cuatro años estuvimos casi dos puntos por encima. Por lo tanto, estas elecciones rompen la pauta general establecida hasta la fecha, se sitúan en un ciclo de menor participación iniciado el año 2005 y casi baten el récord de desmovilización (sólo superado por el 40,8% de 1991), como hace cuatro años batieron el récord contrario. A falta de un análisis más pormenorizado y riguroso y a la vista del comportamiento diferencial de los distintos electorados, parece que hay un efecto fatiga o desgaste, que ha afectado, en mayor medida, al nacionalismo institucional y al electorado popular y sus políticas respectivas.

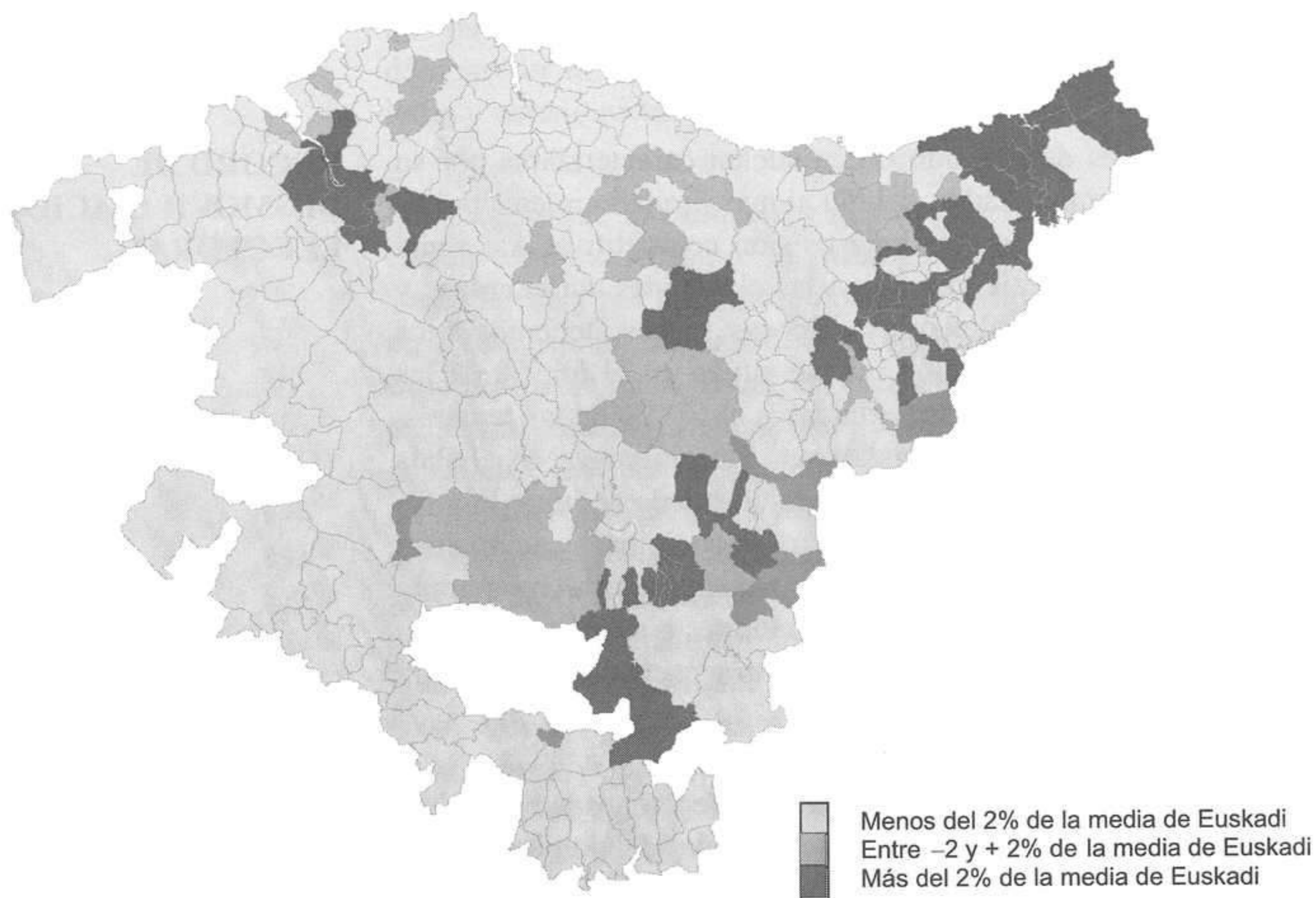
Como se puede comprobar en el mapa 1 (véase p. 166), en el propio interior del país se producen diferencias de participación, desde el máximo alavés del 63,9% (que supera en más de

gidos después por el plan soberanista del PNV y de la actual mayoría gubernamental liderada por Ibarretxe.

RÉCORD DE DESMOVLIZACIÓ ELECTORAL

MAPA 1

Abstención en las elecciones municipales de 2007 en Euskadi



tres puntos el promedio vasco y supone una reducción de más de 8 puntos con respecto a hace cuatro años) al mínimo guipuzcoano del 58,6% (que se sitúa casi dos puntos por debajo de dicho promedio y rebaja en casi 11 puntos, también, el nivel de movilización alcanzado hace cuatro años), situándose Vizcaya (60,5%) en el promedio vasco, tras un fuerte retroceso de casi 10 puntos. Vuelven a ser las grandes poblaciones, preferentemente, de mayoría socialista o autonomista las menos movilizadas, así: Pasajes (52,7%), Rentería (55,3%), Hernani (57,2%), Sestao (55,7%), Baracaldo (56,6%), Irún (53,4%), San Sebastián (54,9%), Santurce (59,5%), Portugalete (59,5%), Basauri (58,4%), Andoain (57,2%), Tolosa (56,1%) o Bilbao (56,9%). Los casos de San Sebastián y Bilbao contrastan, sin embargo, con la mayor movilización vitoriana (62,3%), que, en todo caso, se sitúa por debajo del promedio alavés. El otro caso atípico entre las grandes poblaciones es la mayor participación, también en Getxo (62,7%), como ya sucediera hace cuatro años. Este caso, el vitoriano y el de la mayoría de las pequeñas poblaciones dominadas por el nacionalismo, muestran la mayor competición en la disputa por la alcaldía respectiva, así como la movilización nacionalista. En efecto, vuelven a ser las pobla-

ciones menores, sobre todo en Guipúzcoa (53 de 88) y Vizcaya (95 de 112), por la alta competitividad intranacionalista las más movilizadas. Con todo y a pesar de que volvían a ser unas elecciones abiertas, con la incertidumbre relativa de saber cuál de las tres opciones (PNV, PP o PSE-EE) ganaba en las grandes poblaciones o las instituciones forales o, por el contrario, cuál sería el comportamiento de las opciones nacionalistas en las pequeñas y medianas poblaciones, la movilización ha sido muy baja, en general. El miedo y la polarización, junto con el desgaste de la clase política y la ausencia de expectativas de cambio, han debido producir más fatiga de la deseable en el electorado vasco.

Estas elecciones con dos urnas en Euskadi, la local y la foral, se han producido tras una campaña electoral que ha sido triple, aunque en el mismo tiempo político. En las elecciones forales se hacía plenamente realidad el carácter de segunda vuelta de las elecciones autonómicas y, en ellas, estaban en juego no sólo la gobernabilidad y la estabilidad institucional sino también el tipo de mayorías resultante en el actual contexto de final de la política de bloques iniciada en Lizarra, de fragmentación nacionalista y de máxima confrontación autonomista. Sólo el Diputado General de Vizcaya optaba a la reelección por el PNV, en tanto que se producía una renovación casi generalizada de las cabeceras forales de todos los partidos, con el particular traspies del baile de candidatos del PNV en Guipúzcoa por los problemas surgidos en la Hacienda Foral y las tensiones internas de este partido. La práctica desaparición competitiva de Batasuna y sus sucedáneos de la arena foral le planteaba a la actual mayoría gubernamental la posibilidad de revalidarse, sobre todo en Vizcaya y Guipúzcoa, en tanto que los autonomistas confiaban en asegurarse el control de las instituciones forales de Álava, aunque fuese en alternancia. Por su parte, la arena local era múltiple, como lo es la variedad demográfica y social de nuestros asentamientos humanos, que producen escenarios de competitividad política muy diversos y en los que cuenta de forma muy especial el papel de los alcaldes y líderes locales, así como la distinta implantación territorial de los partidos y, por supuesto, la gestión de la mayorías gobernantes. Sin embargo, en este ámbito la clave era doble: por un lado, el control por ambos bloques de las capitales y las grandes poblaciones y, por otro lado, el peso del voto de la reaparición competitiva de la ilegalizada Batasuna, principalmente a través del apoyo obtenido por las candidaturas filtradas de ANV y el puñado de agrupaciones electorales de su entorno, pero también a través del voto nulo propiciado en el resto de poblaciones, así

DOBLE CONTIENDA CON MUCHAS ARENAS POLÍTICAS

como las relaciones intranacionalistas y la estabilidad institucional de los viejos feudos del MLNV (6). Finalmente, en Euskadi, como en España, también resultaba relevante la pugna bipartidista PP-PSOE, tanto por el cómputo nacional de las elecciones locales, como por el de las trece autonomías que renovaban sus parlamentos regionales. Era la primera vez que la nueva mayoría gubernamental socialista se medía con el PP y lo hacía en un contexto de fuerte reactivación de la política de adversarios tras los últimos años de confrontación por el debate territorial y, sobre todo, la política antiterrorista. Esto podría generar efectos contrapuestos en Euskadi elevando, por un lado, la competitividad entre ambas fuerzas políticas y, consecuentemente, la movilización de los respectivos electorados, pero, por otro lado, distanciándoles políticamente, lo que dificultaría su colaboración a la hora de mantener sus actuales alianzas institucionales.

TABLA 1
Resultados obtenidos por los principales partidos vascos en las elecciones locales y forales del 27 de mayo de 2007

	Locales	% VV.VV	Forales	% VV.VV
PNV.....	308.213	31,1	320.314	34,0
PSE-EE.....	241.345	24,4	246.033	26,1
PP.....	153.305	15,5	160.298	17,0
ANV.....	73.344	7,4	28.189	3,0
EB-ARALAR**...	70.488	7,1	88.174	9,4
EA.....	69.653	7,0	70.017	7,4
Otros.....	54.501	5,5	8.108	0,9
Votantes.....	1.079.859	60,3*	1.075.774	60,7*
Nulos***.....	89.392	5,0	134.829	7,6

FUENTE: Diputaciones Forales y Ministerio del Interior. Elaboración propia a partir de los datos provisionales de los primeros recuentos.

* % de participación.

** Incluyen los que obtienen por separado y con otras combinaciones (pendientes de validación).

*** Los votos nulos ordinarios suelen ser alrededor de unos 20.000 por término medio. El % está calculado sobre el censo.

En la anterior tabla 1 mostramos el diverso apoyo electoral obtenido por los partidos vascos en esta doble contienda. De ella se deducen algunos datos de interés que vamos a subrayar. El PNV, además de ganar las dos elecciones con alrededor de un

(6) Movimiento de Liberación Nacional Vasco, como la organización terrorista ETA denomina a su red o movimiento violento.

tercio de los votos válidos, vuelve a obtener sus mejores resultados en la arena foral, oscilando sus apoyos entre unas y otras en unos 12.000 votos (algo más de un 3% de su electorado).

El PSE-EE refuerza su tradicional segunda posición con alrededor de una cuarta parte de los votos válidos y experimenta una oscilación mucho menor de unos 5.000 votos (algo menos del 3% de su electorado) entre su máximo de las forales y el mínimo de las municipales, al igual que el PNV. El PP se mantiene en su tercera posición con alrededor del 16% de los votos válidos y una oscilación de 7.000 votos (algo más de un 4% de su electorado) entre su máximo de las forales y su mínimo de las locales, como los dos anteriores. La nueva coalición EB-Aralar (juntos o por separado) con alrededor del 8% de los votos válidos sufre una oscilación mucho mayor, de unos 18.000 votos (algo más del 20% de su electorado), entre su máximo de las elecciones forales y su mínimo de las locales. EA, que vuelve a presentarse en solitario en todos los casos, se queda en el 7% y sin variación. En esta ocasión la exclusión relativa y aparente de Batasuna de la competición electoral y su llamamiento al voto nulo ha tenido un éxito similar al de hace cuatro años, si tenemos en cuenta que, una vez descontados los alrededor de 20.000 votos nulos que se suelen contabilizar por término medio, el seguimiento de su consigna habría alcanzado a unos 70.000 votantes en las locales y un máximo de unos 115.000 en las forales (en torno a un 6% del censo), a los que habría que añadir los votos obtenidos por ANV (73.000 y 28.000, respectivamente), más los de algunas agrupaciones locales en unos 40 municipios (con unos pocos miles de votos más), lo que situaría su apoyo global algo por debajo del alcanzado por EHAK en las últimas autonómicas y, en todo caso, en torno al 14%. Hay que señalar, también, la existencia en las elecciones locales, sobre todo en poblaciones menores, de agrupaciones de electores y candidaturas independientes, que aglutinan a casi un 5% del voto válido y que luego desaparecen de la competición foral, teniendo en cuenta, además, que en esta ocasión, como ya hemos apuntado, una parte importante corresponde a agrupaciones heredadas o vinculadas al electorado anterior de Batasuna.

Como se puede observar, los dos principales bloques de la política vasca, el nacionalista y el autonomista, vuelven a distanciarse en ambas elecciones, recuperándose la ventaja tradicional de los primeros (54,7%) en este tipo de elecciones territoriales, derivada de su mejor implantación territorial, su mayor libertad de acción y los rendimientos de su mayor control institucional. Se rompe, sin embargo, un patrón ya clásico de que

las opciones de la izquierda obtenían su mejor resultado en las locales, en tanto que las de la derecha lo hacían en las forales, con una ventaja muy superior de éstas últimas en ambas y con diferencias respectivas que no superan los tres puntos, en todo caso. Esto indicaba que en este caso sí había volatilidad entre ambos bloques de izquierda y derecha en estas elecciones.

Los alrededor de 40.000 votantes volátiles o *escindidos* (un 60% menos que hace cuatro años) entre las distintas opciones políticas en la doble contienda (aproximadamente, el 4% de los votos válidos) se producen más entre los partidos nacionalistas (30.000) que entre los autonomistas (10.000) y casi a la par entre los de izquierda y derecha, reduciendo al mínimo las probabilidades de volatilidad. Lo más probable es que la menor movilización haya mostrado un electorado muy cristalizado y fiel o, de otra manera, han ido a votar sólo los electores más fieles de las distintas opciones.

MAYOR FRAGMENTACIÓN NACIONALISTA Y PLURALISMO DE GEOMETRÍA VARIABLE

Como no podía ser de otro modo, las elecciones han confirmado, en lo fundamental, el mismo pluralismo y la misma correlación de fuerzas que ya se había expresado en las autonómicas de hace dos años. Es ésta otra pauta casi constante en las elecciones locales y forales vascas por su carácter de segunda vuelta, en la que no suele haber sobresaltos. Sin embargo, por esta misma razón cualquier pequeño cambio puede ser altamente significativo. En la tabla 2 mostramos la evolución electoral desde las elecciones forales de 2003 y estas últimas, por ser las más homogéneas y comparables en clave interna.

Las opciones nacionalistas (7) con sus alrededor de 514.000 votos (el 54,7% del voto válido) y un retroceso de más de 30.000 votos refuerzan su predominio en el conjunto del país, en Vizcaya (56%) y en Guipúzcoa (53,9%), mientras que en Álava son los autonomistas los que mantienen el suyo (51,7%), tras retroceder casi 50.000 votos en conjunto. Es cierto que, en esta ocasión, no se pueden contabilizar los alrededor de 90.000 votos nulos atribuibles a Batasuna (algo más de 50.000 en Guipúzcoa, de 40.000 en Vizcaya y menos de 3.000 en Álava), que, si los tuviésemos en cuenta, le reforzarían aún más la mayoría nacionalista (en torno al 60%).

(7) En esta ocasión el voto de EB, al ir en coalición con Aralar y decantarse a favor de la política soberanista, se ha contabilizado como nacionalista.

TABLA 2
Resultados electorales en Euskadi 2003-2007

	F-2003		L-2004		A-2005		F-2007*	
	Votos	% vv	Votos	% vv	Votos	% vv	Votos	% vv
PNV	—	—	417.154	33,7	—	—	320.314	34,0
EA	—	—	80.613	6,5	—	—	70.017	7,4
PNV/EA**	511.417	45,3	497.767	40,2	463.873	38,6	390.331	41,4
PP	221.754	19,6	232.577	18,8	208.795	17,3	160.298	17,0
EHAK/ANV***	—	—	(90.000)	6,5	(150.188)	12,5	28.174	3,0
PSE-EE	243.192	21,5	336.958	27,2	272.429	22,6	246.033	26,1
EB/IU	91.389	8,1	101.724	8,2	64.931	5,4	—	—
ARALAR	36.172	3,2	38.319	3,2	28.001	2,3	—	—
EB/ARALAR****	127.561	11,3	140.043	11,4	82.932	7,7	88.174	9,4
UA	6.373	0,5	—	—	4.132	0,3	—	—
Otros	2.373	0,2	13.255	1,1	8.966	0,7	8.108	0,9
Nacionalistas	547.589	48,5	536.086	43,4	642.062	53,4	514.802	54,7
Estatales	565.081	49,9	684.514	55,3	559.25s3	46,2	406.331	43,1
Izquierda	373.126	33,0	487.437	39,5	515.549	42,6	440.521	46,8
Derecha	739.544	65,4	733.163	59,2	676.800	55,9	480.612	51,0
CENSO	1.807.272	—	1.803769	—	1.799.500	—	1.771.224	—
VOTANTES	1.260.197	69,7	1.341.343	75,9	1.214.604	67,5	1.075.774	60,7

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos oficiales de las Juntas Electorales.

* Para 2007, datos provisionales de los primeros recuentos de las Diputaciones Forales.

** El PNV y EA se presentan en coalición en las forales de 2003 y las autonómicas de 2005.

*** La Izquierda Abertzale de la ilegalizada Batasuna promueve el voto nulo en las elecciones forales de 2003 (estimado en unos 110.000 votos), llama a la abstención en las legislativas de 2004 (estimado en unos 90.000 votos), apoya a EHAK en las Autonómicas de 2005 y combina el apoyo a ANV con el voto nulo (estimado en unos 110.000).

**** EB y ARALAR se presentan en coalición en las elecciones forales de 2007.

El PNV con sus 320.314 votos y algo más del 34%, se alza con la primera posición en el conjunto y en Vizcaya (algo más de 200.000 votos y un 40%), mientras que en Guipúzcoa pasa a la segunda posición (con algo más de 70.000 votos y un 27,1%) y en Álava a la tercera (con algo menos de 40.000 votos y un 25,4%). Con este resultado, uno de los peores de su trayectoria institucional en el País Vasco, agudiza el retroceso iniciado en las últimas elecciones autonómicas, sufriendo las consecuencias de la ruptura de la coalición con EA, la menor movilización, la mayor competición intranacionalista y su crisis interna, sobre todo en Guipúzcoa.

Por su lado, EA (con sus 70.000 votos y el 7,4%) se sitúa en su mínimo histórico desde su escisión del PNV en 1986, manteniendo su mejor posición relativa en Guipúzcoa, donde cosecha la mitad de su electorado (con algo más de 30.000 votos y el

12,9%), situándose en torno a un testimonial y casi irrelevante 5% en las otras dos provincias. En conjunto, si comparamos estos datos con los obtenidos por la coalición PNV-EA hace cuatro años, habrían perdido más de 120.000 votos y 4 puntos —12.000 votos y casi 5 puntos en Álava, más de 50.000 votos y casi 7 puntos en Guipúzcoa y más de 60.000 votos y 2 puntos de Vizcaya—.

EH, que había alcanzado su máximo histórico hace ocho años, con sus 229.000 votos y algo menos del 20% de los votos válidos (entre el 28% de Guipúzcoa, que la hubiese convertido en la primera fuerza política de no ser por la coalición PNV/EA, y el 14% de Álava), y se situaba en la segunda posición en el conjunto y en Guipúzcoa, mientras que en Álava y Vizcaya pasaba a la cuarta, siendo la única fuerza política que ganaba votos, tanto desde 1995 (+ 68.000), como desde las autonómicas de 1998 (+ 4.800), cosechó en 2003 su mayor fracaso tras su ilegalización y la llamada al voto nulo, seguida por menos de la mitad de sus votantes de hace ocho años. Ahora, la exclusión casi generalizada de ANV en la arena foral y su llamada al voto nulo han conseguido amarrar en torno a 140.000 votos (alrededor de un 15%), casi todo el electorado de EHAK de las últimas autonómicas. Su mayor apoyo lo seguiría obteniendo en Guipúzcoa con unos 60.000 votos y 24 puntos, que la situarían en tercera posición, mientras que en Álava (unos 15.000 votos y 12 puntos) y Vizcaya (algo más de 60.000 votos y 12 puntos) ocuparía la cuarta posición.

Tratando de adelantarse a la probable y futura recomposición del espacio electoral de la izquierda independentista, EB y Aralar, que había competido por primera vez en las elecciones locales y forales de 2003, unen sus fuerzas en una nueva coalición, aunque no en todo el territorio. Su resultado ha sido moderado al situarse sus 88.000 votos y el 9,4% ligeramente por encima de EA, tras retroceder casi 30.000 y 2 puntos en estos cuatro años, a pesar de mejorar sus resultados de las últimas autonómicas, lo que indica que la coalición no sólo no ha sumado sino que ha restado votos, tanto hacia el flanco nacionalista como el autonomista de izquierdas y la abstención. Es en Guipúzcoa, gracias a la mayor aportación de Aralar, donde obtienen un mejor resultado con más de 36.000 votos y un 13,9%, que les sitúa por delante de EA, mientras que en Álava (con 10.000 votos y casi 7 puntos) y Vizcaya (con algo más de 40.000 votos y casi 8 puntos), ocupan la quinta posición en todas ellas, sólo por delante de EA.

Los partidos autonomistas, con sus 406.000 votos y un 43,1% (excluida EB), retroceden sensiblemente en cuanto a su peso relativo de hace cuatro años (160.000 votos, de los que 90.000 eran de EB, y casi 7 puntos, aunque avanzarían 1 punto si descontamos los 8 de EB de hace cuatro años). El PSE-EE, con sus 246.000 votos y el 26,1% de los votos válidos, refuerza la segunda posición del sistema de partidos vasco, a ocho puntos del PNV (tras reducir significativamente su distancia en elecciones territoriales) y nueve puntos del PP (incrementándola en 7 puntos), tras un avance de más de 3.000 votos con respecto a las anteriores forales (y casi 5 puntos) y una importante desmovilización de casi 140.000 votantes desde las autonómicas de hace dos años (pese a lo cual, avanza casi 4 puntos), manteniendo un peso relativo muy homogéneo en todas las provincias (desde el 24,8% de Vizcaya al 29,1% de Guipúzcoa, pasando por el 25,8% de Álava), con un comportamiento mucho mejor de guipuzcoanos (avanzan casi 6 puntos) que de alaveses y vizcaínos (con un avance de casi 4 puntos en ambos casos), gracias, sobre todo, a la mayor movilización de su propio electorado y, en menor medida, de la recuperación de votos del PP o de EB, convirtiéndose en el primer partido de Guipúzcoa e igualando al PP en la primera posición en Álava, mientras que refuerza la segunda en Vizcaya.

El PP, con sus algo más 160.000 votos y el 17% (entre el 25,9% alavés y el 13,2% guipuzcoano, pasando por 16,3% vizcaíno), se mantiene en la tercera posición del sistema en el país y ampliando su distancia con el PSE-EE, tras perder más de 60.000 votos (más de una cuarta parte de su electorado) y casi 3 puntos en cuatro años (más de 3 puntos en Vizcaya, casi otro tanto en Álava y algo menos de 2 en Guipúzcoa), manteniendo a duras penas la primera posición Álava.

Las fuerzas de derecha, reducidas a dos y con más de 480.000 votos y el 51% de los votos válidos, reducen su hegemonía tradicional en todo el país a un mínimo histórico, tras perder casi 260.000 votos (de los que habría que descontar unos 80.000 votos probables de EA) y más de 14 puntos en los últimos cuatro años, manteniéndose claramente la hegemonía de la derecha nacionalista (66%). Por su parte, las fuerzas de izquierda, mucho más fragmentadas y con sus más de 440.000 votos y el 46,8% de los votos válidos, avanzan claramente en su posición relativa en casi 14 puntos desde hace cuatro años (casi 70.000 votos más, correspondientes al cómputo de EA), retrocediendo los socialistas en su predominio en este bloque (56%), en el que ahora tienen que competir con EB, Aralar, EA y las marcas de la antigua Batasuna.

Además de la estabilidad relativa y la escasa volatilidad (8) (salvo la inevitable de los cambios de oferta), sobre todo entre bloques, que muestran los resultados electorales forales vascos, hay otras pautas que se producen en estas elecciones y que merece la pena resaltar: por un lado, la fragmentación del voto nacionalista, bajo una hegemonía debilitada del PNV; en segundo lugar, la recomposición de las fuerzas de la izquierda independentista; en tercer lugar, el retroceso y simplificación de las fuerzas de la derecha; y, finalmente, el reforzamiento, aunque sea lentamente, del papel central y de segunda fuerza de los socialistas. Este nuevo panorama facilita la recuperación de la dinámica de los años ochenta en la que la política vasca pivotaba sobre el reforzamiento electoral del binomio PNV-PSE/EE, como resultado de su entendimiento institucional y centrípeto. Ahora, tanto por la exclusión limitada de la competición de Batasuna como por el retroceso del PP, parece cambiarse la tendencia polarizadora de la anterior etapa por una nueva dinámica, tímidamente centrípeta, a pesar de la no desaparición del todo de la política de bloques. A su vez, la pauta que se apuntaba hace ocho años de un retroceso generalizado de las opciones menores y la simplificación progresiva del mapa electoral que parecía comenzar a caminar a pasos agigantados hacia su reducción a cuatro fuerzas políticas (PNV/EA, PP, PSE-EE y EH), tal como se había concretado ya en el Ayuntamiento de San Sebastián y en las Juntas Generales de Guipúzcoa, sufre un claro parón por efecto de la recomposición del espacio de las fuerzas de la izquierda independentista y antisistema. Por ello, en las instituciones hoy cuentan todos o casi todos para asegurar la gobernabilidad, con un patrón de geometría variable para la formación de mayorías estables.

EL PODER FORAL

Ya hemos dicho que no se podía entender la experiencia de coalición electoral PNV/EA si no era en clave de mantener el control de los gobiernos forales frente a la amenaza del PP en Álava y de EH en Guipúzcoa hace ahora ocho años, así como del gobierno autonómico en el contexto de la política de frentes ante la posible alianza constitucionalista desde 1998. La situación ha cambiado en esta ocasión con su ruptura, sabedora EA de su papel de bisagra y de la necesidad de recuperar su propio espacio ante una eventual recomposición de la izquierda inde-

(8) La volatilidad es el flujo de votantes de unas opciones a otras entre dos elecciones sucesivas y puede estar producida por el propio cambio individual o por los cambios en las ofertas partidistas (apariciones o desapariciones de opciones en la competición).

pendentista. Al contrario sucede con EB y Aralar, que deciden unir sus fuerzas persiguiendo exactamente los mismos objetivos. Unos y otros saben que pueden ser decisivos para la gobernabilidad foral ante la inevitable fragmentación electoral entre las tres grandes fuerzas (PNV, PSE-EE y PP).

Como muestra la tabla 3, el PNV (con 53 junteros) pierde su tradicional predominio foral, manteniéndolo sólo en Vizcaya, mientras que EA (con 10 junteros) logra entrar en todas las Juntas Generales en solitario, siendo clave para la mayoría en Vizcaya y Guipúzcoa, siempre que se reedite la actual fórmula de coalición tripartita (ahora cuatripartita, al incorporarse Aralar a la coalición a través de EB). Entre ambos suman 63 junteros, que suponen 10 menos de los obtenidos conjuntamente hace cuatro años (3 en Álava y Vizcaya y 4 en Guipúzcoa), lo que da cuenta del importante desgaste de su mayoría (al perder casi el 14% de su representación foral conjunta), especialmente en Álava y Guipúzcoa.

TABLA 3
Composición de las instituciones forales
vascas en 2003 y 2007

	Álava		Guipúzcoa		Vizcaya	
	2003	2007	2003	2007	2003	2007
PNV-EA	19	—	27	—	27	—
PNV	—	14	—	16	—	23
EA	—	2	—	7	—	1
ANV	—	4	—	—	—	1
PSE-EE	12	14	12	16	11	14
PP	16	15	8	6	10	8
EB	3	—	3	—	3	—
Aralar	—	—	1	—	—	—
EB-ARALAR	—	2	—	6	—	4
UA	1	—	—	—	—	—
TOTAL	51	51	51	51	51	51

FUENTE: Electos proclamados por las Juntas Electorales. Elaboración propia.

El mayor cambio bruto (casi una cuarta parte de los escaños cambian de mano e irrumpe con fuerza ANV) se produce en Álava, tras haber perdido la cabecera el PNV (14) en favor del PP (15), por el mayor retroceso del primero en relación al segundo (pierde 1 juntero). Lo que no estaba en cuestión en este territorio era la mayoría autonomista (29 junteros), que se ve reforzada por la suma de dos escaños del PSE-EE y su empate a

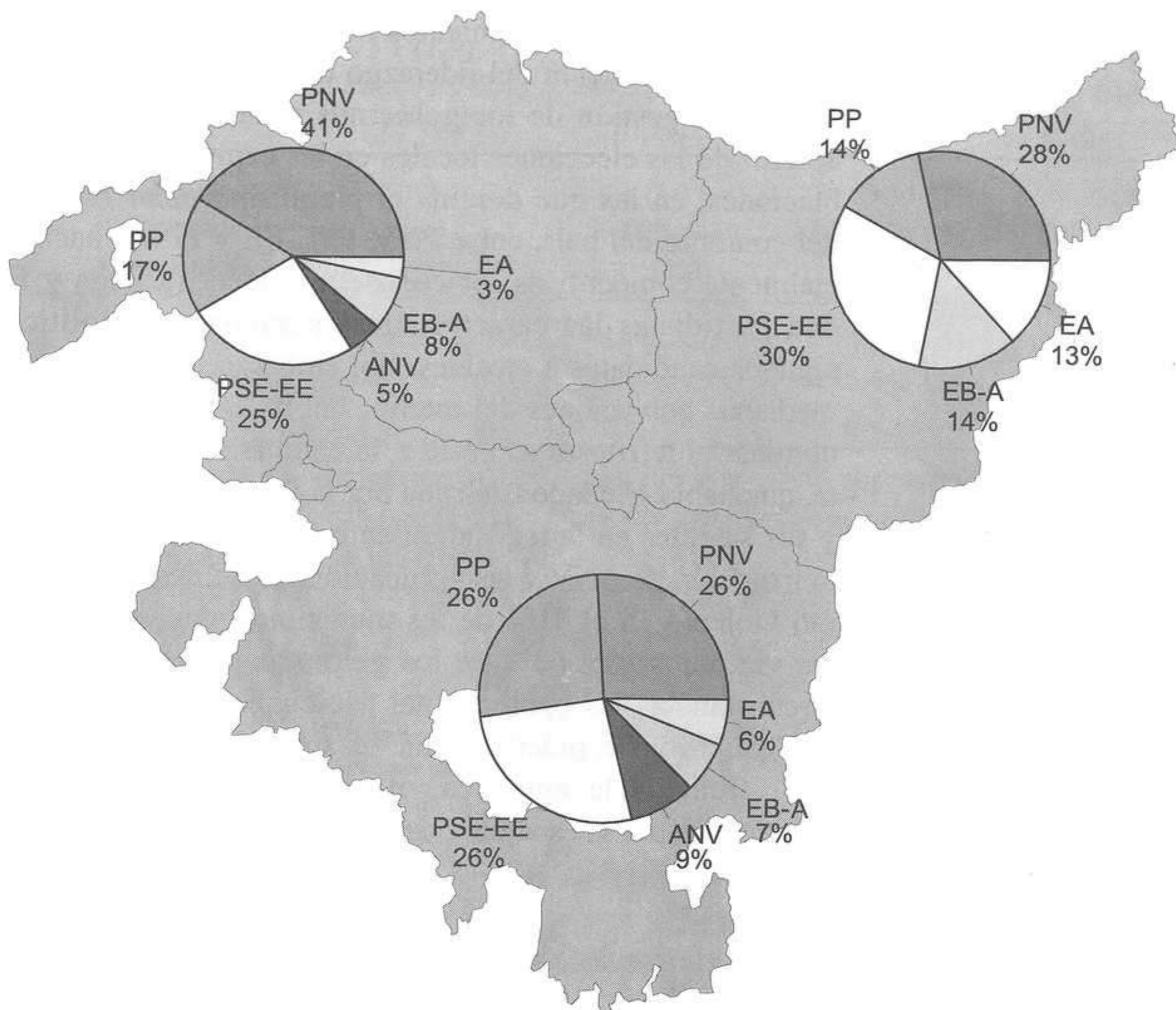
14 con el PNV en la segunda posición. La clave está en la fragmentación entre las tres opciones de la izquierda independentista, al entrar ANV con 4 junteros y repartirse los otros cuatro entre EA (2) y la coalición EB-Aralar (2), que pierde uno de los tres obtenidos por EB hace cuatro años. Pero ninguno de ellos son decisivos para la formación de mayorías, en las que sólo cuentan las tres grandes fuerzas (PP, PSE-EE y PNV).

En Guipúzcoa, a pesar de ser el único territorio donde no puede concurrir ANV, el panorama se complica más (también una cuarta parte de los escaños cambia de mano): el PSE-EE gana las elecciones y cuatro junteros (un tercio más de los obtenidos hace cuatro años y los mismos que pierde la anterior mayoría), aunque empate a 16 junteros en la primera posición con el PNV, que retrocede de forma estrepitosa tras su ruptura de la coalición con EA. EA, con sus 7 junteros se sitúa en la tercera posición por delante del PP, que se queda con 6 tras perder 2 (una cuarta parte de los que tenía). Finalmente, la coalición EB-Aralar refuerza claramente su suma al pasar de 4 a 6 junteros, dejándose notar la no concurrencia de ANV en este territorio. Como se puede comprobar, es en esta provincia donde el espacio de la izquierda independentista cobra más fuerza decisiva a la hora de la formación de mayorías. También en este territorio las fuerzas autonomistas refuerzan su posición al incrementar su representación en dos junteros gracias al avance socialista (hasta los 22).

Es en Vizcaya donde menos cambio se produce (el 20% de los escaños cambian de mano) y el PNV vuelve a obtener una posición desahogada (23 escaños), aunque sea sin mayoría absoluta. El PSE-EE con sus 14 junteros (tres más que hace cuatro años) refuerza su segunda posición. El PP obtiene 8 y se sitúa en tercer lugar tras retroceder dos escaños. La coalición EB-Aralar, con 4 escaños mejora en uno los obtenidos por EB hace cuatro años, mientras que ANV y EA consiguen uno respectivamente. También en este territorio el menguado espacio de la izquierda independentista (6 escaños entre las cuatro fuerzas) resulta decisivo en la formación de mayorías. Finalmente, el autonomismo se refuerza con un escaño (22), gracias al avance socialista.

Como es sabido, tras las elecciones forales de 1999 la coalición PNV-EA había gobernando en minoría y en solitario las Diputaciones Forales de Vizcaya y Guipúzcoa y continuó haciéndolo en esta última legislatura con su cómoda mayoría absoluta de hace cuatro años, gracias a la concentración del voto

MAPA 2
Resultados electorales en las provincias vascas en las elecciones forales de 2007
 (% votos)



nacionalista bajo su fórmula. Por su parte, en Álava, en la que el gobierno de coalición PP-UA minoritario había podido contar con el apoyo parlamentario del PSE-EE en la legislatura 1999-2003, el PP ha seguido gobernando en solitario en la última legislatura gracias al apoyo puntual que le han ido brindando los socialistas. Sin embargo, la ruptura de la coalición PNV-EA y su pérdida de fuerza conjunta, el cambio en las cabeceras alavesa y guipuzcoana, el acercamiento PNV-PSE/EE, el deterioro de las relaciones entre socialistas y populares y el cambio en su correlación de fuerzas a favor de los primeros, junto con el peso de la inercia de la actual fórmula tripartita autonómica y los intereses de las mayorías en la arena municipal, hacen muy incierta y variable la geometría de las posibles alianzas forales.

Si la arena foral era propia de la competición vasca, la municipal era compartida con la política española, aunque la batalla por las capitales y las grandes poblaciones era vivida por las fuerzas políticas como clave para revalidar o no los cambios estratégicos o los alineamientos de unos y otros, además de la inevitable evaluación del liderazgo de los alcaldes o los candidatos y la gestión de los gobiernos municipales. El carácter abierto de las elecciones locales en las capitales y grandes poblaciones, en las que domina el pluralismo polarizado propio del conjunto del país, entre PNV, PSE-EE y PP las hacía especialmente competitivas, uniéndose a la identificación y fidelidad partidistas las características personales y políticas de algunos candidatos a alcaldes. Sin embargo, en las pequeñas y medianas poblaciones del interior del país, lo que solemos denominar el territorio *udalbiltza*, la competición intranacionalista, que había quedado truncada por la ilegalización de Batasuna y sus satélites en la legislatura anterior, se reaviva en éstas por la irrupción de ANV y las agrupaciones satélites del nacionalismo violento en el 41% de los municipios alaveses, el 58% de los vizcaínos y el 63% de los guipuzcoanos. En estas nuevas circunstancias las opciones del nacionalismo institucional tienen que afrontar, prácticamente en solitario, el vértigo de competir frente a la amenaza, el chantaje y el control social practicados por las sociologías locales de los representantes políticos del MLNV.

De las diferencias locales y territoriales de implantación partidista y de la estructura de la competencia política da idea la estructura demográfica del poder local, en cuanto indicador básico de las diferencias de la estructura social interna del país.

De la tabla 4 se deducen, al menos, tres tipos de municipios. En primer lugar, el de los más pequeños, que son el 82% (207) y aglutinan a dos terceras partes de los concejales, aunque sólo suponen el 18% de la población, y que se caracterizan políticamente por el menor pluralismo y la mayor homogeneidad nacionalista, siendo en este tipo de localidades donde mayor incidencia tienen las mayorías absolutas y la confrontación entre el nacionalismo institucional y el antisistema; en el otro extremo, las capitales y los seis grandes municipios de máximo pluralismo y menor presencia nacionalista, que aglutinan al 54% de la población pero menos del 9% de los ediles; en tercer lugar, el tipo intermedio de los 35 municipios medianos con otro 29% de la población y casi una cuarta parte de los concejales, que definen una situación política de transición entre los dos tipos anteriores. Por otra parte, si Álava se caracteriza por la macrocefalia de su capital, Vizcaya destaca por el mayor

TABLA 4
La estructura municipal vasca en 2007

Tamaño		Álava (%)	Guipúzcoa (%)	Vizcaya (%)	CAV (%)
Capitales	N.º Municip.	1 (1,9)	1 (1,1)	1 (0,9)	3 (1,2)
	Población	225.631 (75,4)	184.012 (26,8)	354.001 (31)	763.644 (35,9)
	Concejales	27 (6,5)	27 (2,9)	29 (2,4)	83 (3,2)
> 45.000	N.º Municip.	—	1 (1,1)	5 (4,5)	6 (2,4)
	Población	—	59.030 (8,6)	323.376 (28,3)	382.406 (17,9)
	Concejales	—	25 (2,6)	117 (9,7)	142 (5,5)
> 9.000	N.º Municip.	2 (3,9)	18 (20,5)	15 (13,5)	35 (13,9)
	Población	28.450 (9,5)	302.513 (44)	275.445 (24,1)	606.408 (28,5)
	Concejales	30 (7,3)	318 (33,5)	267 (22,2)	615 (24)
< 9.000	N.º Municip.	49 (94,2)	68 (77,3)	90 (81,1)	207 (82,5)
	Población	45.042 (15,1)	141.598 (20,6)	189.701 (16,6)	376.341 (17,7)
	Concejales	356 (86,2)	578 (61)	792 (65,7)	1.726 (67,3)
TOTAL	N.º Municip.	52	88	111	251
	Población	299.123	687.153	1.142.523	2.128.799
	Concejales	413	948	1.205	2.566

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos del EUSTAT.

peso relativo de las grandes poblaciones industriales y Guipúzcoa por el de los intermedios, que definen bastante bien las características diferenciales de las respectivas estructuras políticas territoriales.

Como se puede comprobar en la tabla 5, el PNV (con unos 1.024 ediles y casi 600 menos que los obtenidos hace cuatro años, conjuntamente con EA) mantiene su predominio territorial con el 39,4% de los concejales (siendo el primer partido en el 52% de los municipios y en el 36% con mayoría absoluta). Es en Vizcaya (con 640 concejales y un 52% del total, además de ser el mayoritario en el 75% de los municipios y obtener la mayoría absoluta en el 57%) donde el PNV obtiene un mejor resultado. También en Álava (con 184 concejales y un 43%, además de ser el mayoritario en el 57% de los municipios y obtener la mayoría absoluta en el 39%) sigue siendo el partido mayoritario a nivel local. Finalmente, en Guipúzcoa (con 200 concejales y un 21% del total, además de ser el mayoritario en el 18% de los municipios y obtener la mayoría absoluta en sólo 6) es donde el PNV mantiene a duras penas la primera posición en estrecha competición con ANV y el resto de candidaturas del nacionalismo antisistema. Quizá lo más significativo son sus pérdidas de Guernica, Basauri y Sestao

TABLA 5
El poder local en las provincias vascas en 2003 y 2007
(en porcentaje de concejales)*

	Álava		Guipúzcoa		Vizcaya	
	2003	2007	2003	2007	2003	2007
PNV.....	25,4	43,1	4,0	21,0	40,2	52,5
EA	—	8,0	2,3	9,6	6,6	7,4
PNV-EA.....	33,4	—	50,3	—	21,2	—
ANV**	(13,7)	1,9	(36,3)	20,3	(23,7)	9,9
PP	21,5	17,3	5,7	4,5	7,5	5,5
PSE-EE.....	8,7	11,7	13,7	14,5	10,8	12,4
EB.....	1,0	0,9	3,7	0,4	3,3	0,6
Aralar	1,0	1,4	2,6	1,0	0,2	—
EB-ARALAR..	—	0,9	—	5,6	—	3,4
Otros.....	9,0	11,5	17,5	20,3	10,2	7,8
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

FUENTE: Elaboración propia.

* Para 2007, datos provisionales de los primeros recuentos del Ministerio del Interior.

** El porcentaje de concejales obtenidos por EH en 1999.

en favor de EA, la primera, y el PSE-EE los segundos, así como la recuperación de Bermeo y Santurce (con mayoría absoluta) o el empate con el PP en Getxo, sin olvidarnos del reforzamiento de la mayoría que obtiene el alcalde Azkuna en Bilbao.

La segunda fuerza vuelve a ser el PSE-EE con 339 concejales (un 13% y un incremento de 43 ediles y dos puntos porcentuales), alcanzando su mejor resultado desde 1983, sobre todo en Guipúzcoa (con un máximo histórico de 138 concejales y un 14,5%) y, en menor medida, en Vizcaya (151 y un 12,4%) y Álava (50 y un 11,7%). Los más de 40 concejales ganados en esta ocasión le suponen un incremento de más del 10% en su representación de hace cuatro años. Obtiene la mayoría en 19 poblaciones, manteniendo el control de sus cuatro localidades tradicionales (Ermua, Eibar, Lasarte y Zumárraga) y lo más significativo es la pérdida de su mayoría en Santurce a favor del PNV, así como la recuperación de la misma en Sestao y Basauri, además de obtenerla, por primera vez, en Vitoria y reforzarla en San Sebastián. Si en Álava y en Vizcaya los incrementos son casi homogéneos, sobre todo allí donde obtienen sus mejores resultados o ya gobiernan, en Guipúzcoa estos incrementos tienen una distribución muy desigual, siendo mayores en las poblaciones intermedias.

A muy corta distancia se sitúa ANV (con 337 ediles y un 13% del total), que recupera para el nacionalismo antisistema la mayoría en 31 municipios (17 con mayoría absoluta), casi todos sus feudos tradicionales hasta 1999. Como ya es una constante, su fuerza se concentra en Guipúzcoa (con 193 concejales y el 20%), que es donde obtiene sus principales mayorías (23) y le disputa al PNV la primera posición, mientras que en Vizcaya (con 121 concejales, el 10% y 7 mayorías) y, sobre todo, en Álava (con 23 ediles, el 5% y una sola mayoría) tiene una presencia mucho más debilitada. Sin embargo, a esta presencia de ANV en casi un centenar de municipios, habría que añadir la representación obtenida por las agrupaciones de electores del entorno del nacionalismo antisistema en otro casi medio centenar lo que, en conjunto, le dotaría de presencia en el 56% de las localidades vascas (entre el 41% de Álava y el 63% de Guipúzcoa) y le situaría en la segunda posición del poder local, tras el PNV. Destacan, sobre todo, la recuperación de la mayoría en poblaciones importantes como Oyarzun (con mayoría absoluta), Hernani, Pasajes, Vergara o Mondragón. Sin embargo, sólo mediante la intimidación y el chantaje podría obtener las alcaldías en las poblaciones en que no tiene mayoría absoluta.

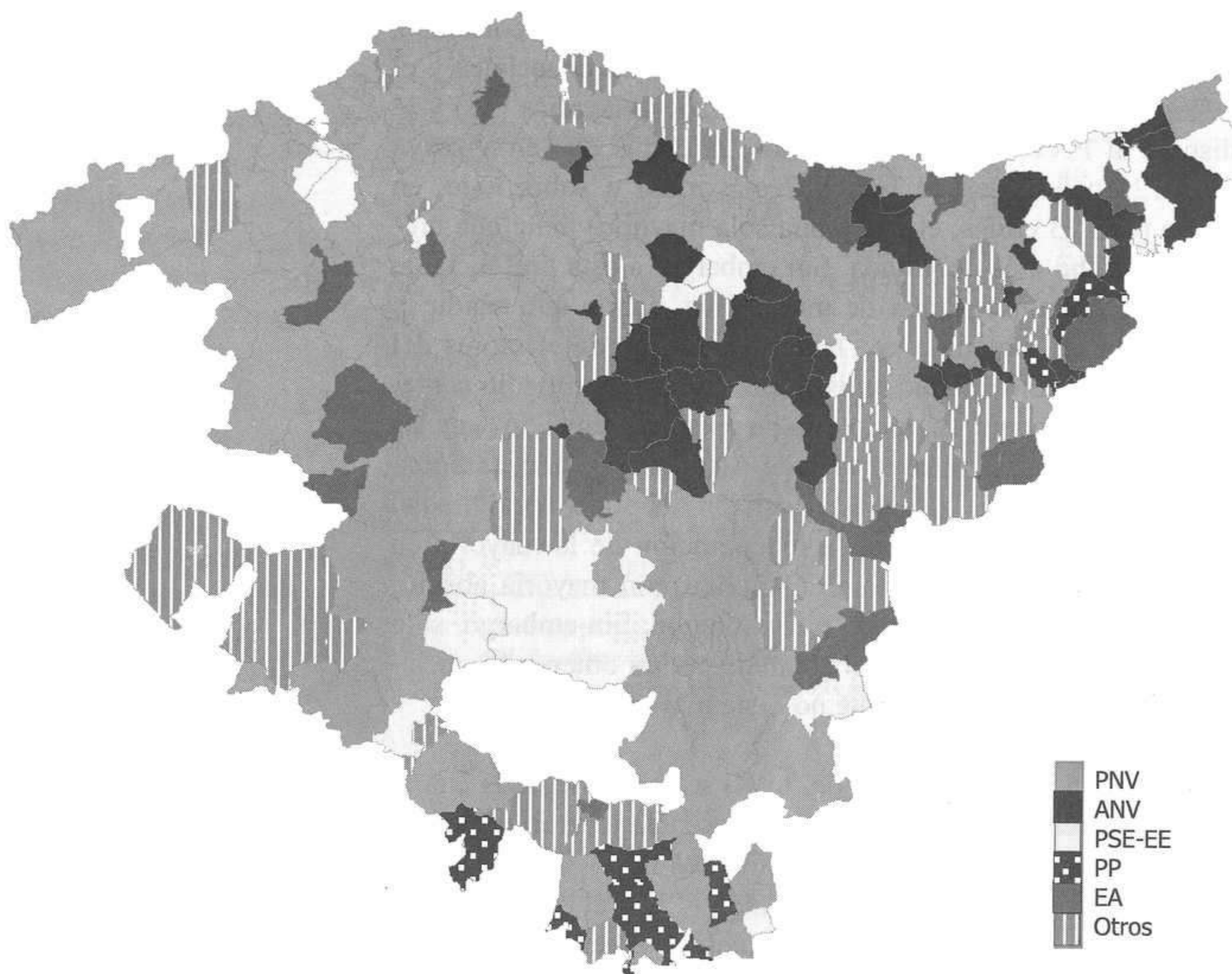
EA (con 215 ediles y un 8% del total) se convierte en la cuarta fuerza a nivel local y mantiene una presencia territorial muy limitada (con 91 ediles y algo menos del 10% en Guipúzcoa, otros 90 y el 7% en Vizcaya y, finalmente, 34 y el 8% en Álava), conservando las mayorías de 11 municipios y siendo lo más significativo la pérdida de Bermeo y su triunfo en Guernica.

A mayor distancia se sitúa el PP (con 184 ediles y un 7%, tras perder una quinta parte de sus concejales y dos puntos desde hace cuatro años) con la misma diversificación de su implantación local: un 17,3% de los concejales alaveses (15 menos y cuatro puntos), un 5,5% de los vizcaínos (23 menos y 2 puntos) y un 4,5% de los guipuzcoanos (10 menos y un punto). Este claro retroceso en su representación le hace perder la mayoría en Vitoria (aunque empate con el PSE-EE) y quedarse con las de 6 pequeños municipios (4 en Álava y 2 en Guipúzcoa), además del éxito de igualar al PNV en Getxo. El PP ha sufrido un desgaste claro, sobre todo en Álava, que ha propiciado la desmovilización de parte de su electorado y un cierto voto útil autonomista a favor del PSE-EE. Con todo, su fuerza sigue siendo decisiva en la formación de mayorías en buena parte de las grandes poblaciones vascas.

Finalmente, EB-Aralar, que compitieron en coalición en algunos municipios (106, un 42% del total) y por separado en otras

MAPA 3

Partido ganador en las elecciones municipales de 2007 en Euskadi



dos docenas (EB en 14 y Aralar en 8), obtienen en total unos 148 concejales (5,7%), por lo que ganan unos 40 en relación a los obtenidos por separado. La coalición propiamente dicha, cosecha más de las dos terceras partes del total (101), siendo Aralar la que más aporta en solitario (33) por su mejor implantación en Guipúzcoa (27). Aunque no obtienen mayorías significativas su papel de bisagra puede ser clave en localidades importantes, según sean las combinaciones que se produzcan, lo que incrementa su valor político en la actual coyuntura.

Si nos fijamos en la implantación territorial de la representación, así como en las primeras posiciones y en las mayorías de los nuevos consistorios, tal como muestra el mapa 3, comprobamos el predominio territorial del PNV (52% del total), sobre todo en Vizcaya y Álava, seguido de ANV y algunas agrupaciones afines (con alrededor del 15% del total) con su mayor implantación guipuzcoana. El PSE-EE tendría mayoría en el 8% del territorio con mayor peso demográfico, mientras que EA

(4%) y el PP (2%) se dispersaría, respectivamente por Guipúzcoa y Álava.

Con todo, la batalla principal seguía estando en las capitales, que suponen un 36% de la población vasca, y en las grandes poblaciones, en las que el pluralismo político y la complejidad sociológica del país se expresan plenamente.

TABLA 6
La composición de los consistorios de las capitales vascas en 2003 y 2007

	Vitoria		San Sebastián		Bilbao	
	2003	2007	2003	2007	2003	2007
PNV.....	8	6	9	5	11	13
EA*	1	1	—	2	2	—
ANV**	(3)	—	(5)	—	(4)	—
PP	9	9	7	6	8	7
PSE-EE.....	7	9	10	11	5	7
EB.....	2	—	1	—	3	—
EB-ARALAR..	—	2	—	3	—	2
TOTAL	27	27	27	27	29	29

FUENTE: electos proclamados por las Juntas Electorales. Elaboración propia.

* EA fue en coalición con el PNV en 2003.

** Los concejales obtenidos por EH en 1999.

En la tabla 6 tenemos la evolución de la composición de los consistorios de las mismas. Como ya se ha indicado, el PNV refuerza su predominio en Bilbao (con dos concejales más), mientras que el PSE-EE lo hace en San Sebastián (con un concejal más) y le arrebató al PP la mayoría en Vitoria, al empatar a 9 concejales (tras sumar el primero dos concejales más y estancarse el segundo). En Bilbao el PNV absorbe la representación perdida por EA, el PSE-EE gana lo que pierden el PP y EB-Aralar, el PP retrocede uno y empató con el PSE-EE y EB-Aralar obtienen uno menos de los que cosechó EB en solitario hace cuatro años, pero Azkuna puede seguir gobernando con la actual mayoría con EB-Aralar. En Vitoria el PSE-EE gana los dos concejales que pierde el PNV y puede disputarle la alcaldía al PP, sin que se hayan producido más cambios, pero el PSE-EE sólo podrá gobernar con el apoyo o la anuencia del PP o el PNV, todos muy pendientes de lo que suceda en la Diputación alavesa. En San Sebastián el PSE-EE también revalida su posición, sumando un edil más a los diez anteriores, mientras que el PNV y EA se dividen y pierden dos de los que tenían conjuntamente, el PP pierde uno y la coalición EB-Aralar suma

dos al concejal obtenido por EB hace cuatro años, convirtiéndose en la llave para que Elorza pueda gobernar con comodidad otros cuatro años.

Si ya era compleja la gobernabilidad foral, aún lo es más la local. Así, si tomamos en cuenta, además de las tres capitales, las otras 6 poblaciones mayores de 45.000 habitantes, que aglutinan a otro 18% de la población vasca y cuya primera posición se reparten PSE-EE (4) y PNV (2), invirtiendo la relación de hace cuatro años, la mayoría nacionalista retrocede en todas ellas (con la excepción de Santurce) y sólo será viable, además de en Santurce, en Bilbao y Getxo (en minoría) con el apoyo de EB-Aralar. Por el contrario, la mayoría autonomista, que se ve reforzada en las principales poblaciones, será factible en San Sebastián, Vitoria, Irún, Barakaldo, Portugalete y Basauri, sea cual sea la fórmula de gobierno (minoritario y monocolor o no) que se adopte.

En las otras 42 localidades vascas de más de 8.000 habitantes que aglutinan a alrededor de un tercio de la población vasca, la situación no es menos compleja. El nacionalismo mantiene su predominio en 35 de ellas, en tanto que el autonomismo es mayoritario en las 7 restantes, si bien entre éstas últimas están las más pobladas y, en algunos casos, esta mayoría depende de la actitud de EB-Aralar.

FRAGMENTACIÓN NACIONALISTA Y REEQUILIBRIO DE FUERZAS

Hace cuatro años el nacionalismo gobernante se había planteado el objetivo de ampliar y fortalecer su poder institucional como paso previo para hacer avanzar los planes soberanistas y de ruptura encabezados por el *lehendakari* Ibarretxe (9), para lo cual era imprescindible el control de las tres Diputaciones Forales y, en menor medida, de los consistorios de las tres capitales y las principales poblaciones del país. Por eso necesitaba mantener movilizado y concentrar al máximo el voto nacionalista de las elecciones autonómicas para poder administrarlo políticamente el resto de la legislatura. Si lo primero lo podía hacer activando la política de frentes mediante el victimismo, lo segundo, facilitado por la ilegalización de Batasuna, lo haría radi-

(9) El llamado *Plan Ibarretxe* de septiembre de 2002 es la concreción de la estrategia soberanista y de ruptura del actual modelo de autogobierno incluida en los pactos de Estella mediante el ejercicio de un supuesto y natural «derecho de autodeterminación», que busca unificar a todo el nacionalismo en una unidad de acción anticonstitucional contra el Estado como forma de poner un precio político al final del terrorismo.

calizando sus posiciones y su discurso deslegitimador. ¿Quién se acuerda ya a estas alturas de la llamada Asamblea de Municipios de Euskal Herria (10) o del artefacto *udalbiltza*?

Desde entonces, la reválida soberanista de Ibarretxe no ha corrido mejor suerte y ha vuelto a tropezar en la misma piedra del tozudo pluralismo vasco, a pesar del acoso y derribo a que es sometido por los violentos, sus cómplices y la estrategia deslegitimadora del poder institucional nacionalista. Con estas elecciones, se puede dar por agonizante el ciclo de la política de frentes, sin que se haya alumbrado del todo otro nuevo, a pesar de la tímida presión centrípeta del electorado y del cambio de discurso (¿y de estrategia?) de una parte del nacionalismo. En efecto, el PNV pierde poder, pero se descarga en parte de lastre radical, y se va abriendo a volver a entenderse con el PSE-EE, por un lado. Y, por el otro, el PSE-EE refuerza su posición como segunda fuerza, ganándole el pulso autonomista al PP, lo que apuntala su estrategia de acercamiento al PNV, al tiempo que lo hace más visible como posible alternativa institucional al mismo.

No es casual o circunstancial que el nacionalismo se haya fragmentado. Ya hemos dicho que no se podía entender la experiencia de coalición electoral PNV/EA si no era en clave de mantener el control de los gobiernos forales frente a la amenaza del PP en Álava y de EH en Guipúzcoa hace ahora ocho años, así como del gobierno autonómico en el contexto de la política de frentes ante la posible alianza constitucionalista desde 1998. La situación ha cambiado en esta ocasión con su ruptura, sabedora EA de su papel de bisagra y de la necesidad de recuperar su propio espacio ante una eventual recomposición de la izquierda independentista. Al contrario sucede con EB y Aralar, que deciden unir sus fuerzas persiguiendo exactamente los mismos objetivos. Unos y otros saben que pueden ser decisivos para la gobernabilidad foral ante la inevitable fragmentación electoral entre las tres grandes fuerzas (PNV, PSE-EE y PP).

(10) Era el organismo, originalmente, creado y subvencionado por el nacionalismo gobernante en cumplimiento de los acuerdos de Estella, del que, tras la ruptura con el MLNV, se escindió la *udalbiltza* de estos últimos. Este es el mejor ejemplo de la estrategia desinstitucionalizadora y de deslegitimación del actual autogobierno que inspira la política del MLNV y que encuentra su mejor expresión en el informe de ETA sobre la «segunda transición», que fue revelado por los medios de comunicación (véase *El País* del 30 de mayo de 1999) y que ha podido contar con la colaboración del nacionalismo gobernante.

Del lado autonomista, a pesar de su buen resultado y de resistir el acoso al que sus representantes tienen que hacer frente cada día, las cosas no pintan mucho mejor debido, sobre todo, al deterioro creciente de las relaciones entre socialistas y populares en los últimos años por su necesidad de competir en la arena nacional, caracterizada fatalmente por la *política de adversarios* y por su falta de concertación estratégica, tanto en la lucha contra el terrorismo, como ante el grave deterioro político que se vive en Euskadi, que reclamarían una auténtica e integral política de Estado. Por eso, la otra cara positiva para los autonomistas en estas elecciones, a pesar de algunos traspiés de unos y otros según en qué sitios, es el moderado éxito socialista y su vuelta a la posición ligeramente dominante, que debiera llevar o favorecer un rediseño más centrado de la alternancia en el conjunto del país. Se podría decir que el autonomismo, a pesar de su desmovilización, ha visto con mejores ojos la moderación y la apertura socialista que la radicalidad y el aislamiento popular. El banco de pruebas para ambos va a seguir estando en muchos ayuntamientos pero, sobre todo, vuelve a estar en Álava, donde el PP era el principal referente de la alternativa autonomista. El PSE-EE tiene ahora la oportunidad de recuperar una posición de centralidad política, si acierta a administrar con visión estratégica los recursos políticos que ha capitalizado. La relativa orfandad política que sigue viviendo una parte del autonomismo vasco es la que impide articular política e institucionalmente a la mayoría sociológica del país, que no está por aventuras ni rupturas. De lo que hagan unos y otros va a depender la actitud de este contingente electoral engullido por la *espiral del silencio*, que las estrategias de chantaje antisistema y crispación polarizada vienen provocando.

La sociedad vasca no es hoy ni más nacionalista ni menos plural que hace cuatro años y, aunque la correlación de fuerzas, tanto local como foral, resultante de estas elecciones hace que la gobernabilidad sea más compleja, la geometría variable característica de estas arenas locales tiene hoy más oxígeno político que hace cuatro años. Porque el precio más grave en una situación tan democráticamente anormal como la vasca, no es ni la estabilidad gubernamental ni su capacidad para producir leyes o aprobar presupuestos, sino el precio político y moral de haber mezclado la gobernabilidad institucional o los intereses partidistas con la imprescindible normalización política que neutralice el chantaje violento y antisistema. Es un precio que viene pagando todo el país, desde hace demasiado tiempo, en forma de incertidumbre política y una fractura social y política, que han hecho inviable la política de consenso imprescindible para hacer avanzar los procesos de pacificación y normaliza-

ción, que no es otra cosa que la plena legitimación del pluralismo, el fin de la intimidación política y el total respeto a las reglas del juego democrático establecidas. Estas cosas son las que no están garantizadas por el momento en Euskadi, ni el nacionalismo gobernante ha demostrado claro interés en afrontar sin buscar un rendimiento estrictamente partidista y excluyente. Por eso, la perentoriedad de la exigencia a los partidos democráticos y, muy especialmente, a las tres fuerzas principales (PNV, PSE-EE y PP) de que estén a la altura de las responsabilidades que la ciudadanía vasca les ha asignado.

En estas condiciones vuelven a ser válidas las conclusiones obtenidas tras las últimas elecciones autonómicas y, aunque sea duro políticamente, el PNV no tiene más remedio que, en lugar de seguir intentando el camino de Estella con retoques, desandar ese camino que, por otra parte, ha sido realmente corto en sus resultados tangibles, tanto para la pacificación como para la normalización política del país. Transitoriamente, lo que se impone es una gobernabilidad de geometría más variable que hace cuatro años y que pongan en retroceso la política de bloques o frentes.

Y concluyo, como lo hacía hace cuatro años, diciendo que los vascos han vuelto a decidir en su ámbito lo que ya habían hecho tantas veces, antes de que los virtuales neófitos de la democracia fuesen investidos por el nacionalismo mayoritario como paladines de la misma, legitimando a posteriori su historia de terror y amparándolos políticamente, para su propia desgracia y la de todos los demócratas, a saber: que la sociedad vasca es cabezonamente plural y que no está ni por la perversión moral de los principios democráticos, ni por las aventuras políticas. Sólo el consenso entre los demócratas puede sacarnos del estancamiento y de la ruptura, pero éste sólo es viable sin imposiciones ni exclusiones y con un escrupuloso respeto a las reglas del juego de nuestra democracia constitucional. ¿Seguirá sin servir para nada la lección?



CONTRA LA REDUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

Joseba Arregi (*)

Juan José Solozábal, *Tiempo de reformas: el Estado autonómico en cuestión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Reconociendo mi falta total de conocimiento experto en las materias recogidas en este magnífico libro, no puedo hablar en términos jurídicos sólo en términos estrictamente políticos, en la medida en que opinar sobre política no sólo está al alcance de todos los ciudadanos, sino que encarna una obligación ciudadana.

Siempre aprendo leyendo a Solozábal, y esta vez también lo he hecho. La lectura de sus obras me permite, además, dotar de argumentación jurídica sólida a mi posición en cuestiones de Constitución, Estatutos, reformas estatutarias, federalismo, Estado, nación política y naciones culturales, soberanismo y otras relacionadas. Es un aprendizaje por el que le estoy muy agradecido.

Mi posición en estas cuestiones ha sido una posición cambiante —creo que era Séneca el que decía aquello de *propositum mutat sapiens, ac stultus inhaeret*, y lo recuerdo porque parece que en la atmósfera política vasca lo de cambiar la posición está muy mal visto, mientras que el orgullo por haber dicho y pensado siempre lo mismo está muy valorado—. Mi posición ha sido cambiante, y espero que fundamentalmente de-

bido a haber ido aprendiendo mucho a lo largo de la vida.

No podía ser de otra manera habiendo nacido en el seno de una familia vasco parlante, habiendo sido de niño vasco parlante monolingüe, a lo que se le añadía la atmósfera de una familia estrictamente católica y profundamente nacionalista. Ese es el punto de partida: el apego a la lengua familiar y específica —las últimas palabras que me dirigió mi padre cuando salí de casa para ir al seminario con doce años fueron: «Recuerda que si escribes alguna carta a casa en castellano, ya no tienes padres»—, el dogma católico, con el rigorismo moral que lo acompañaba y la sumisión a la jerarquía eclesiástica. Y un nacionalismo marcado por la experiencia de la Guerra Civil, un nacionalismo cuyo acompañante necesario y estructural era el odio a España, el apego a la comunidad propia, a las tradiciones específicas, sin idea alguna de ciudadanía ni de Estado de derecho.

El punto de llegada, por el momento al menos, es el del valor de la ciudadanía, el del valor universal del principio de Estado, el significado de la nación política —no el significado político de la nación—, la pluralidad de principios constitutivos de la democracia, el Estado de derecho, la relación entre libertad, igualdad y diferencia...

(*) Publicista

Y me encuentro con que mientras yo voy, o vuelvo, otros muchos, hasta parece que la mayoría, caminan en la dirección contraria. Caminan hacia el descubrimiento no del valor de ciudadanía, sino del valor de la identidad cultural y lingüística diferenciada. Caminan hacia el descubrimiento no del Estado, sino de la nación, pero no de la nación política, sino de la nación cultural, aunque, algunos cuando son suficientemente sinceros consigo mismos terminan reconociendo que el descubrimiento del valor de la nación cultural sólo tiene sentido como fuente de poder político, es decir, como fuente de Estado, cerrando así el círculo del que afirman querer salir gracias precisamente al descubrimiento de la nación cultural y lingüística.

El autor traza un horizonte positivo del desarrollo de la Constitución en los aspectos autonómicos, también reconoce que aquellas previsiones y ese desarrollo no han sido capaces de cumplir el fin de la integración de los nacionalismos en el orden constitucional. Así lo recoge también José María Ruiz Soroa, en el comentario que le dedica al libro en la separata de *Babelia*. Los nacionalismos periféricos han incorporado a su discurso político la idea de que el desarrollo autonómico no ha cumplido con las expectativas que en él se habían depositado al aprobar la Constitución y los Estatutos.

Lo que no dicen nunca es que tampoco se ha cumplido la expectativa de la integración de los nacionalismos al proyecto de Estado constitucional y autonómico de derecho que es España. Y en el caso vasco con el añadido de que el desarrollo autonómico no ha servido para que desapareciera la violencia terrorista de ETA, en lo que se habían depositado no pocas esperanzas.

Me imagino que razones las habrá por ambas partes para hablar de incumplimiento de expectativas. La cuestión no es, sin embargo, esa. El problema radica en si los nacio-

nalismos periféricos han evolucionado hacia la capacidad de reformularse desde la posibilidad de la integración en el proyecto del Estado constitucional y autonómico. Y no se trata únicamente de eruir si es posible, o incluso deseable, traducir la conllevancia a convivencia. En el horizonte que se ha creado, y que se refleja en la segunda ola de reformas estatutarias, el problema radica en saber si no estamos reabriendo permanentemente el proceso constituyente, instaurando el momento constituyente eterno y con ello, planteando una cuestión que no tiene respuesta, a no ser que se consiga constituir sociedades perfectamente homogéneas lingüística y culturalmente, y además en el sentimiento de pertenencia nacional exclusivo, la cuestión de la legitimación definitiva, de una vez por todas y sin posibilidad de controversia alguna, del poder.

No pretendo aparentar pedantemente erudición alguna, pero me gusta indicar de quién voy aprendiendo cosas importantes en mi vida. Cito a Guglielmo Ferrero, *Poder, los genios invisibles de la ciudad*: «El espíritu revolucionario acierta cuando afirma que los principios de la legitimidad son limitados, convencionales, fluctuantes y fácilmente rebatibles por un examen racional: debemos admitirlo. No se equivoca tampoco cuando afirma que son justos y ciertos sólo porque los hombres al discutirlos no sobrepasan un cierto punto: el punto más allá del cual se evidenciaría su debilidad. Pero se engaña y demuestra no conocer el mundo que periódicamente devasta, cuando confunde esos principios con todas las convenciones frágiles que tanto abundan en la vida social. Y es que estos principios están dotados de una virtud mágica: por frágiles que sean, en el momento en que los hombres se dejen persuadir por el Maligno para revolverse contra ellos, esos mismos hombres automáticamente, resultarán presas del miedo, el miedo sagrado a la regla violada» (pág. 85).

En la búsqueda de un comienzo incondicionado por parte de los nacionalistas periféricos —Ibarretxe: diálogo sin límites ni condiciones, los permanentes nuevos comienzos de la historia conjurados en sus discursos—; la afirmación de fuentes de derecho distintas a la Constitución, la afirmación nacionalista de que los Estados nacionales son fruto *de la sangre vertida y del semen*, es decir, de la contingencia de la historia, pretendiendo que es posible un comienzo ahistórico; la búsqueda de teorías normativas del reparto territorial del poder que repudiando supuestamente al nacionalismo y las contingencias históricas terminan sacralizando territorios definidos sólo por la elevación nacionalista de la lengua y de la cultura a principios ordenadores del poder; o la sacralización y esterilización de textos contingentes por parte de conservadores convertidos en derecha dogmática: todos ellos viven bajo la tentación revolucionaria, o bajo el miedo revolucionario, de la imposible legitimidad última de la Constitución, del ordenamiento del poder.

No es ninguna causalidad que Ferrero apunte a la violencia que espera agazapada a que la tentación o el miedo revolucionarios le abran las puertas de par en par. La presencia de ETA y la conexión explícita que se ha hecho entre la segunda oleada de reformas estatutarias y la necesaria reforma de la Constitución, y la, al parecer mucho más lejana, pero quizá no tanto, referencia a la violencia vivida en el golpe de Estado de 1936, en la posterior guerra civil y en la dictadura de Franco, bajo la excusa de la memoria colectiva, son indicativos de que hacen falta razones muy poderosas para, después de que la voluntad constituyente se haya convertido en voluntad constituida, es decir, después de que la voluntad soberana se ha autolimitado sometándose al poder del derecho y de las leyes, aun siendo estas imperfectas, pretender abrir un período constituyente permanente hasta lograr la le-

gitimidad perfecta, definitiva, la normatividad última. Como recuerda Agamben, soberanía significa *vitae necisque potestas*: capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, violencia en estado puro. Y democracia significa la sumisión de esa violencia al derecho y a las leyes. Las rigideces de las Constituciones para su propia reforma algo tienen que ver, y me estoy metiendo donde no me toca, con el miedo a volver con demasiada facilidad a ese momento constituyente en el que junto a la voluntad soberana ilimitada se halla agazapada en espera de su oportunidad la violencia ilegítima.

No existe democracia ni libertad sin respeto a la diferencia. Pero tampoco existe democracia ni libertad sin igualdad ante la ley, sin el concepto del ciudadano como sujeto de derechos por encima de identidades, de creencias religiosas o no, y de intereses, especialmente económicos. Pocas constituciones han asumido las diferencias lingüísticas, culturales, de tradición, de institucionalización política como la española. Pero ese reconocimiento se pone en peligro en el momento mismo en que las diferencias consagradas constitucionalmente no admiten en su propio interior derecho a la diferencia.

Es decir, no tiene ningún sentido el discurso de la España plural si al mismo tiempo y con la misma fuerza no se predica el pluralismo de Cataluña, de Euskadi y de Galicia. La afirmación de la fuerte identidad de Cataluña o de Euskadi no se sostiene, pues si algunos ciudadanos españoles pueden pretender ser dueños, o laborar diariamente, con una identidad compleja y rica, no uniforme ni unilateral ni simple, esos son los vascos y los catalanes. Si no pocos ciudadanos vascos se aferran al Estado y al valor de la Constitución, sin renunciar para nada a los Estatutos y al desarrollo autonómico, es por defender la libertad que resulta imposible sin el reconocimiento del pluralismo y de la complejidad de la sociedad vasca, en

identidad, en cultura, en lengua y en sentimiento de pertenencia.

No hay ciudadanía construible sobre identificaciones lingüísticas, culturales y sentimientos de pertenencia, como tampoco la hay sobre identificaciones religiosas —diríase que algunos militantes laicistas de hoy en España pretenden equilibrar la entrada de la política de las identidades culturales en el espacio público de la democracia—. Es la muerte de la ciudadanía. Es volver a la época del *cuius regio eius religio*, a la necesaria creencia religiosa, ahora la identidad normativa, como condición de derechos. La libertad de conciencia como matriz de las libertades modernas se traduce hoy como libertad de identidad, y me atrevería a decir que como libertad de lengua. Y ese concepto de ciudadanía requiere un espacio público, el espacio público de la democracia sólo posible gracias a la limitación y particularización de creencias, identidades e intereses.

Pero parece que avanzamos en la dirección de ahogar el todo del espacio público en la oleada de las identidades normativas. Y así se terminará ahogando la ciudadanía y la libertad. Pero sin integrar nunca, al contrario,

los nacionalismos, periféricos o no: dándoles permanentemente vida. Privatizando el espacio público no se construye ningún espacio político democrático. La Constitución española lo consiguió. Los Estatutos lo desarrollaron. Espero que no cerremos frívolamente y de prisa ese logro que todavía sólo tiene una escasa treintena de años. Los estudios de Juan José Solozábal muestran que es posible un debate técnico, experto y jurídico de altura en el momento de acometer reformas estatutarias y constitucionales. En ello no radica dificultad alguna. Pero la transformación de los nuevos Estatutos en pseudoconstituciones —en el sentido de competidoras con la Constitución—, el fortalecimiento *ad infinitum* de la bilateralidad contra la multilateralidad, fortalecimiento que hace mucho más difícil cualquier reforma del Senado como órgano e institución que represente al conjunto como pluralidad territorial y cultural, pone de manifiesto que nos encontramos con el otro problema, con el problema de reducir el espacio público dando categoría política pública a elementos que como las creencias religiosas y los intereses económicos, debieran permanecer en el ámbito de lo privado y de lo social, regulados y limitados por las leyes y el derecho de ciudadanía. □

DE LOS TOTALITARISMOS A LAS DEMOCRACIAS

Ricardo Tejada (*)

Esteban Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, París, L'Harmattan, 2005.

Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, ed. Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004.

La democracia parece afincarse día a día en el mundo, no sin tropiezos y, a veces, paradójicamente, no sin métodos brutales. Hasta sus más acérrimos enemigos se han parapetado y se siguen parapetando detrás de su mágico nombre para defender lo que, en realidad, no es ella sino un pálido reflejo o, peor aún, una usurpada y usurpadora réplica. «Democracia real» opuesta a la formal, «democracia orgánica» opuesta a la inorgánica, «democracia nacional» opuesta a la democracia de ciudadanos o desnacionalizada, en fin, «democracia imperial» opuesta a la democracia pacificadora. ¡Cuántos adjetivos para intentar circunscribirla y para, a fin de cuentas, desvirtuarla y desactivarla sustancialmente! También hay —por qué no decirlo— la democracia de los «demócratas», muchísimo más inocua, la de los que se sienten ante todo pertenecientes al grupo de los «demócratas» y pretenden tener la patente de corso de lo que es en realidad la democracia o «su» democracia. Son los que dejan de lado de ese «nosotros» a los que no opinan como ellos y los que excluyen a aquellos que, de una manera u otra, tarde o temprano, nos pese o no, tendrán que formar parte de esa democracia que a todos ampara si todos la defienden, la respetan y

la hacen suya. Largo y trabajoso aprendizaje, el de llegar a la conclusión de que la democracia no admite un «nosotros» opuesto a «ellos», de que ella es la asumida defensa, ni ingenua ni débil, de una multiplicidad que nos une en la diferencia.

Todo el mundo, hoy en día, parece hablar de democracia. Es, para algunos, la solución de todos los males, la civilización por excelencia, para otros, más escépticos, el sistema menos malo, para no pocos el sinónimo cínico del bienestar, de la tan traída calidad de vida y, lo que es mucho peor, de las ganancias sin freno. Pero, ¿qué diantres es la democracia? ¿Cómo puede ser que algo que esté en boca de todos no parezca ser fácilmente definible y se escape de las manos? ¿Es un tipo de política? ¿Un encofrado institucional peculiar, es decir, un tipo de régimen político? ¿Un Estado social, una sociedad civil sana? ¿Un régimen de opinión? Es indudable que, como toda palabra esencial, nos cuesta aprehenderla, seguramente porque vivimos sumidos en ella con toda naturalidad, como un horizonte ilimitado e irrenunciable, en el que ya estamos instalados desde hace un buen tiempo y del que seguramente no saldremos.

De un tiempo a esta parte se ha pretendido acceder a ella desde un nuevo contractualismo o desde una elaboración formal de la

(*) Profesor del Colegio Internacional de Filosofía, París.

comunicación. Son formulaciones que proceden en línea directa de Kant, con dosis variadas de otras corrientes filosóficas. Luego hemos asistido a las rectificaciones «comunitarias» que lo que ganan en concreción sociocultural lo pierden en rigor conceptual. Nos faltaba una visión propiamente histórica, sin caer en las redes del historicismo, que diese cuenta del fenómeno democrático. ¿Cuál es, en verdad, su genealogía histórica? ¿Procede de la voluntad general a lo Rousseau o, más bien, del equilibrio de poderes a lo Montesquieu? ¿Es la Revolución francesa su motor principal o, más bien, la Revolución americana? ¿Es un largo proceso o el fruto de una ruptura?

La obra de Claude Lefort es muy poco conocida en España y hasta la fecha —que yo sepa— sólo se había publicado *Las formas de la historia* en Fondo de Cultura Económica. Gracias al trabajo infatigable y meritorio de Esteban Molina (entre otras cosas por no ser todavía profesor titular en la Universidad, situación injusta que comparten no pocos investigadores e intelectuales nacidos en los años sesenta en este bendito país), vamos conociendo poco a poco dicha obra. Primero han sido las entrevistas que ha realizado Molina a Lefort, en distintas revistas españolas, y, más tarde, la edición que apareció en 2004, *La incertidumbre democrática*, que recoge algunos de los ensayos más representativos de Lefort. El año pasado, Molina publicó en francés *Le défi du politique*, uno de los pocos libros dedicados a analizar con profundidad su pensamiento político.

Claude Lefort es un pensador infatigable del acontecer democrático pero no lo es de una manera exclusivamente académica pues su itinerario intelectual es, ante todo, un itinerario militante, primero en un partido trotskista, sección francesa de la IV Internacional (1942-1946), más tarde en una agrupación llamada «Socialismo o barbarie»

(1949), en la que estuvieron Castoriadis y Lyotard, hasta abandonar este grupo político (1958) y, finalmente, los mismos presupuestos marxistas en torno a mediados de los años sesenta. Sus convicciones democráticas se fraguan en el lento y complejo desarticulamiento de sus creencias comunistas. Esto es lo que da toda su riqueza y autenticidad a su recorrido. Se podrá objetar que el que abandona un esquema dogmático de pensamiento se vuelve de forma furibunda su antítesis caricatural, un poco como el converso antisemita o el «demócrata» antinacionalista que fue recalcitrante nacionalista o el antifascista que fue en el pasado falangista, franquista o nazi, aunque de estos hay curiosamente menos ejemplares... Quizá sea cierto el riesgo de caer en tan simplista posición o impostura. El desliz del ajuste de cuentas es de todos conocido. No deja de ser verdad que el que ya está instalado en la pluralidad desde su juventud, como lo fue Gilles Deleuze —un coetáneo suyo, por cierto— tiene menos peso a sus espaldas aunque pueda no calibrar bien el peligro de aquello que nunca frecuentó.

Para Claude Lefort, pensar la democracia es pensar el totalitarismo en tanto que fenómeno crucial del siglo XX. Lo uno va de la mano de lo otro. Es gracias a la pretensión totalitaria que se puede perfilar, en forma de vaciado, su opuesto radical, la democracia. El término «totalitario» fue primero utilizado por sus defensores, fascistas, nazis, y falangistas. Más tarde, en el contexto de la guerra fría, Raymond Aron y Hanna Arendt comenzaron a utilizarlo de manera crítica, refiriéndose como concepto calificador tanto del nazismo como del estalinismo. En la izquierda se fue abriendo paso con dificultad, pues provocaba una amalgama simplificadora e incómoda de la que, al parecer, sacaban provecho los defensores del capitalismo americano. Claude Lefort lo sufrió en carne propia y todas sus prolijas meditacio-

nes y razonamientos lo atestiguan de manera veraz.

Para Lefort, el totalitarismo es la pretensión de disolver la división que atraviesa constitutivamente la sociedad democrática. Aquél trataría de realizar una sociedad indivisa, reconciliada consigo misma, transparente a sí misma y organizada de una manera sistemática a partir de la confusión de los fines del partido, del Estado y de la sociedad. Saber, ley y poder serían reunidos en un objetivo común, el de realizar de una vez por todas la libertad y la igualdad, aboliendo así la historia. El estalinismo soviético —pues es de este totalitarismo del que habla Lefort casi exclusivamente— no sería el fruto de una simple usurpación de una clase burocrática, cuya extirpación bastaría para resolver los problemas del comunismo, sino el de una progresiva disolución de la pluralidad social y política. Este emborronamiento de la distinción entre Estado y sociedad civil, entre partido y Estado, entre esfera privada y esfera pública, conlleva forzosamente la creación de un enemigo, no afuera, en otra supuesta raza, sino en el interior del cuerpo social y dicho enemigo va a ser calificado de lacra, de desviacionista, de disidente, de parásito. Es lo que Lefort, inspirándose en Solzhenitsyn a partir de una lectura detallada de *El archipiélago Gulag*, califica en su magnífico libro, *Un hombre de sobra*, un hombre que está de más porque se le hace saber que es culpable. Y lo más increíble de todo esto es que el inculcado interioriza su supuesta «culpa», acomoda incluso su propio lenguaje al de sus verdugos. El análisis del problema del comunismo y, en especial del estalinismo, es uno de los aspectos que con más brío analiza Molina tanto en su introducción de la edición de Anthropos como en la primera mitad de su libro y que nos lleva por la obra de Lefort desde los *Éléments d'une critique de la bureaucratie* hasta *La complication. Retour sur le communisme*, pasando por *Un homme en trop*.

El totalitarismo estalinista lo padecimos en nuestro país, de manera puntual, durante la Guerra Civil, pero seguramente no llevó hasta sus últimas consecuencias sus planteamientos por los frenos republicanos. A lo que estamos desgraciadamente mucho más acostumbrados es a la variante totalitaria, en su forma falangista o nacional-católica, más atenuada. No olvidemos que erigieron ellos un enemigo por excelencia, el «rojo», el «anti-español», el «separatista», al que quisieron eliminar, y, más tarde, marginar y reprimir. Pero también, a orillas del Cantábrico, hemos estado acostumbrados desgraciadamente a la palabra «españolista», «mal vasco», y otrora «maketo», como arma arrojada cuyo uso nunca es inocente. Indudablemente, el «nacional-abertzalismo» posee rasgos totalitarios pero no lo podemos confinar única y exclusivamente en dicho molde, quizá porque no ha salido victorioso, quizá porque el fenómeno propiamente totalitario surge en un momento preciso de la historia, en la primera mitad del siglo XX, quizá también porque convive con la democracia o la parasita, adaptándose como puede a ella, quizá, en fin —y no se escandalice nadie—, porque en ciertas ocasiones fue foco, oportunista, de resistencias válidas y supo mostrar, en los años ochenta, una permeabilidad hacia movimientos democratizadores (ecologismo, feminismo, antimilitarismo...) a los que manipuló, tratando de apropiárselos.

Para Lefort, la democracia está atravesada por una apertura constitutiva, apertura hacia el devenir histórico, apertura hacia un saber nunca conclusivo y hacia una legitimidad jamás definitiva. El *homo democraticus* vive en la incertidumbre pero no porque carezca de certezas sino porque sabe que algunas de las suyas pueden ser compartidas pese a que otras terminen ahí donde empiezan las del prójimo. El poder democrático es un espacio vacío que nunca puede ser encarnado ni monopolizado de manera con-

clusiva. Este vacío no es un vacío de valores. Es un vacío que abre un espacio trascendente desde el que la inmanencia del proceso social puede leerse en parte. Es algo radicalmente indeterminado. Lefort, ayudado de su maestro Merleau-Ponty, contempla el poder en el haz y el envés de lo visible y de lo invisible, al modo de un ser que se oculta y se desvela, se otea y se zafa. Esta perspectiva fenomenológica que su maestro aplicaba de manera dosificada al mundo social, Lefort la aplica denodadamente al mundo sociopolítico, lo que conlleva esas interminables vueltas y revueltas, esos rodeos parsimoniosos, esos recorridos por lo que ya se ha dicho, que nos dejan con pocos asideros conceptuales, envueltos en las ondas de su pensamiento siempre sugerente. Desde Maquiavelo hasta Marx, pasando por La Boétie, Tocqueville, Michelet, Kantorowicz y Arendt, sus guías privilegiados, el poder se vislumbra como un enigma de las sociedades humanas, algo que de ser encarnado por el rey, como vicario y mediador, pasa a ser desencarnado en las sociedades democráticas, mutación simbólica que Lefort —en su sutilísimo freudismo, filtrado seguramente por el diálogo de Merleau-Ponty con Lacan— percibe como clave esencial de su génesis.

A lo largo de sus ensayos, Lefort insiste siempre en el carácter simbólico del poder pero a mi entender no termina de precisar qué entiende por ello. Tanto las prácticas del poder (biopoder, poder pastoral...) que Foucault detecta con lucidez en la historia, como el proceso histórico consistente en la progresiva posesión de sí del sujeto, interiorizando dentro de él la transcendencia y la alteridad, que Gauchet revela con no menos lucidez, le son ajenas a Lefort. De ahí que la democracia, tal y como la entiende, padezca un cierto estatismo y rigidez al ser aislada de otros múltiples fenómenos. Surgida de la historia pero, al mismo tiempo, generadora de historia y sin historia, la de-

mocracia, una vez extraída de su zócalo teológico, en torno al siglo XIX según él, parece sobrevolarla. No quisiéramos pensar que su idealización es el producto de un trasvase proveniente de lo que él concebía en el pasado como «socialismo». Es posible que si hubiese analizado el totalitarismo fascista o nazi, Lefort hubiera estado más atento a las zonas de contacto, tan inquietantes, entre ciertos liberalismos de la primera mitad del siglo XX y la periferia de estos movimientos. Es posible también que si sus juicios sobre la izquierda se hubiesen despegado de la realidad francesa se hubiera dado cuenta de la existencia de otras izquierdas más libertarias y liberales, menos «estatistas», e incluso, dentro de la realidad gala, de un izquierdismo o de una nueva izquierda mucho menos sensibles al canto de sirena del comunismo.

Los procesos democratizadores han sido y son muy complejos y es preciso subrayar que algunos nacionalismos, como la mayor parte de los movimientos socialistas y, en menor medida, comunistas, han colaborado en estos procesos, de una manera puntual o constante, directa o indirectamente, unas veces sin conciencia de ello, otras con deliberada intención. Es una lástima que Lefort no sea sensible a todos estos aspectos que le permitirían tener una visión más matizada de la historia política y más justa de la izquierda. Todo y cuando, para ser ecuánimes, la izquierda española, exceptuando unos cuantos movimientos y personalidades, muy dignos, ha mostrado en no pocas ocasiones un defecto muy grave, el de tender al «¡Trágala!», a la imposición pura y dura de sus propias posiciones. Claro está, la derecha española no ha sido tampoco manca en este defecto y ha superado ampliamente a la izquierda... Está por escribir una historia ibérica de las variopintas actitudes y prácticas totalitarias, bastantes de ellas pálidos reflejos del verdadero totalitarismo, historia en la que los nacionalismos tendrían un lugar estelar...

Estas observaciones críticas no invalidan en absoluto la necesidad de leer a Lefort pues es siempre su obra salutífera y altamente instructiva, en el sentido noble del término. A mi modo de entender, hay pistas que él deja para el futuro. Una explícita es la pista teológico-política que Marcel Gauchet, discípulo heterodoxo de Lefort, ha desarrollado con inigualable maestría. Otras implícitas, más cercanas a Castoriadis y a Abensour, consisten en indagar la tradición greco-latina y sus sucesivas reactivaciones en la Edad Media y en la modernidad. La democracia está íntimamente ligada a prácticas de emancipación que recorren toda la historia, razón por la cual han existido y existen facetas distintas de la democracia. Los procesos constituyentes, los parlamentarismos, la adecuación histórica

de la representación al principio democrático, la multiplicación y extensión del espacio de discusión son unas cuantas instituciones fundamentales de la multiforme democracia. En España, de la revuelta comunera en Castilla al advenimiento de la II República, pasando por la Constitución de Cádiz y la revolución «La Gloriosa» de 1868, tenemos un buen ramillete de acontecimientos que puntúan nuestra historia democrática. Otros ven también algunas dimensiones democráticas en la tradición parlamentaria catalano-aragonesa y en la foral vasca. No les falta razón, pero no es preciso absolutizarlas de manera anacrónica. Coloquemos a cada fenómeno en su lugar, sin mitificaciones y con espíritu integrador y crítico. Al fin y al cabo, ¿no representan estos dos lo más sobresaliente de la democracia? □



LAS DOS CARAS DEL PÉNDULO

Santiago de Pablo (*)

Ludger Mees, *El profeta pragmático. Aguirre, el primer lehendakari (1939-1960)*, San Sebastián, Alberdania, 2006.

Durante la Transición, la historia del exilio vasco fue escrita no por historiadores, sino sobre todo por periodistas o por los propios protagonistas, en su mayor parte procedentes del campo político nacionalista. La abundancia de testimonios personales, muy interesantes como fuente historiográfica, contribuyó sin embargo a crear una historia épica de la oposición vasca al franquismo, mitificando así en cierta medida la historia vasca de ese período. No obstante, dentro de esos acercamientos, hubo grandes diferencias entre la visión de los nacionalistas vascos moderados y la de los radicales. Los primeros (sobre todo Iñaki Anasagasti y Koldo San Sebastián) hacían más hincapié en la posguerra que en el tardofranquismo, en parte debido a la debilidad del PNV en los últimos lustros del exilio. Por el contrario, la abundante literatura histórica del nacionalismo radical (representada entre otros por Emilio López Adán y Francisco Letamendía), tendía a presentar el «fracaso» del PNV y del gobierno vasco en la posguerra como una antesala necesaria del nacimiento de ETA, culminación de toda la historia vasca desde la prehistoria.

Con el tiempo, fue apareciendo un enfoque más académico, plasmado sobre todo en la

(*) Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco.

obra básica de Juan Carlos Jiménez de Aberásturi *De la derrota a la esperanza. Políticas vascas durante la Segunda Guerra Mundial, 1937-1947* (IVAP, 1999), así como en el libro de varios autores *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco* (Crítica, 2001, reeditado en una nueva versión en 2005), que incluía la historia del PNV entre 1939 y 1975. Por su parte, José Ángel Ascunce se acercó con acierto a la cultura del exilio vasco, mientras que Jesús Alonso Carballés, entre otros, analizó el éxodo infantil. Existen también algunas monografías sobre instituciones concretas del exilio, como la Liga Internacional de Amigos de los Vascos, el Batallón Gernika, Radio Euzkadi, el sindicato ELA y el Consejo Vasco del Movimiento Europeo.

Como puede observarse, esta historiografía se ha centrado más en el campo nacionalista que en la izquierda. Aunque Jiménez de Aberásturi estudió al conjunto del exilio, no existen monografías sobre la UGT, la CNT, el PSOE o el PCE vascos durante el exilio, aunque sí biografías de líderes socialistas, como Indalecio Prieto o Santiago Aznar. También las hay, aunque igualmente de calidad desigual, de dirigentes del PNV, como Juan Ajuriaguerra, Manuel Irujo, Joseba Rezola y, sobre todo, Jesús Galíndez, el personaje más conocido y a la vez más enigmático del exilio vasco. Su trágica desaparición,

a manos del dictador dominicano Trujillo, le convirtió en un verdadero mito, al que se han acercado biografías (Alberto Elósegui, Manuel de Dios e Iñaki Bernardo Urquijo, contando esta última con una nueva edición, en la que también ha intervenido Iñaki Goiozana), novelas (Manuel Vázquez Montalbán) y películas (Ana Díez y Gerardo Herrero).

Frente a este relativo buen conocimiento de algunos aspectos del exilio vasco, hasta ahora faltaba una buena biografía de José Antonio Aguirre, el más importante personaje de este exilio y, probablemente, de toda la historia del País Vasco en el siglo XX. *El profeta pragmático*, escrito por el catedrático de Historia Contemporánea y actual vicerrector de euskera de la Universidad del País Vasco, Ludger Mees, viene por tanto a cubrir un hueco importante en la historiografía vasca, no demasiado sobrada en buenas biografías. Para llevar a cabo su propósito, el autor parte de un amplio conocimiento de la bibliografía sobre el exilio, publicada hasta la fecha, y de una casi exhaustiva utilización de fuentes inéditas, procedentes de numerosos centros documentales. Es especialmente importante el Archivo del Nacionalismo, dependiente de la Fundación Sabino Arana, en Artea, pero también hay aportes del Archivo de la Fundación Pablo Iglesias (Alcalá de Henares), del Centro de Documentación de Eusko Ikaskuntza (San Sebastián), de Irargi-Centro de Patrimonio Documental de Euskadi (Bergara), de los fondos particulares de Diego Martínez Barrio y Manuel Giménez Fernández (conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y en la Hemeroteca Municipal de Sevilla, respectivamente), del Archivo General de la Administración y de diversos archivos de Cataluña (Archivo de la Fundació Carles Pi i Sunyer en Barcelona y Arxiu Montserrat Tarradellas i Macià en Poblet), Francia (Centre Historique des Archives Nationales en París) y

Alemania (Bundesarchiv-Militärarchiv en Freiburg).

Este amplio trabajo de recopilación de fuentes permite a Ludger Mees un conocimiento exhaustivo de la trayectoria vital del *lehendakari* Aguirre en los años decisivos de la Segunda Guerra Mundial, incluyendo la primera oposición al franquismo, las relaciones internacionales del Gobierno Vasco en el exilio, los inicios de la construcción europea, etc. Ludger Mees no ahorra tampoco al lector temas polémicos, sobre los que aporta nuevas luces, a partir de documentación inédita, como las relaciones del PNV con el nacionalsocialismo alemán, con la política exterior norteamericana —traducida en importantes aportaciones económicas— o con el Gobierno de la República española en el exilio. Así, como en toda buena biografía, los aspectos individuales y los estructurales interactúan constantemente, acercándonos a un personaje con muchos matices, clave no sólo en la historia del País Vasco contemporáneo sino también en la evolución de la democracia española del siglo XX.

Así, tras un primer capítulo introductorio, el autor aborda en el capítulo II («Tras el éxodo. Reorganización y ofensiva política») la difícil coyuntura con la que el *lehendakari* se encontró en Francia, inmediatamente después de la derrota definitiva de la República, en la primavera de 1939. Se estudia aquí la actitud de Aguirre en la crisis producida en el Gobierno vasco ante la pretensión del *lehendakari* y de su partido de que los demás partidos componentes del ejecutivo autónomo (y en especial su principal socio, el PSOE) rompieran amarras con sus respectivas organizaciones españolas, pasando a ser partidos de exclusiva obediencia vasca.

El capítulo III («Aguirre, el nacionalismo vasco y el nacional-socialismo alemán») se centra en la ya mencionada cuestión de las

relaciones entre el PNV y los nazis durante la ocupación alemana de Francia, a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. Durante buena parte de este conflicto bélico, Aguirre estuvo *fuera de la circulación*, al ser copado por los nazis en su rápido avance militar sobre Bélgica, viéndose obligado a refugiarse en la misma Alemania, desde donde pudo huir a Suecia y de ahí a América. Sin embargo, ante el despiste franquista, el *lehendakari* pudo estar hasta cierto punto al tanto de las decisiones de su partido en esos dramáticos momentos en los que, aunque su apuesta de colaborar con la victoria aliada fue clara, no faltaron contactos con los nazis, pensando en lograr sacar algún rédito político, en el caso de que la guerra se decantara del lado del eje.

Tras la llegada del *lehendakari* a América, instalándose en los Estados Unidos, la colaboración con la gran potencia americana era fundamental para tratar de hacer caer la dictadura de Franco y recuperar el autogobierno vasco. Esta estrategia se estudia en el capítulo IV («En la antesala del poder: del bocho al *State Department*»), que incluye la solución del problema planteado en Londres, mientras duró la desaparición del *lehendakari* bajo dominio alemán, por el Consejo Nacional de Euzkadi, impulsado por Manuel Irujo, y el cambio de estrategia política de Aguirre, que abandonó su momentáneo radicalismo de 1939 para volver a tratar de encontrar una solución al problema vasco en el marco de la recuperación de la República y de la democracia para España.

Inciendo en esta cuestión, que volvió a plantearse en los años siguientes, el capítulo V («¿Oración o perdiz? Aguirre y la política española») plantea la dificultad del *lehendakari* y del PNV para encontrar un punto de equilibrio entre su carácter nacionalista vasco y su indispensable participación en los avatares de la política del exilio español. Este capítulo incluye las relaciones con

Indalecio Prieto y con la Junta Española de Liberación y la reconstitución del Gobierno de la República española en el exilio, tras la primera reunión de las Cortes en México. Aquí se produjo el momento de mayor prestigio e influencia de Aguirre sobre la política española, que el *lehendakari* estaría «mandando desde la sombra», en diversos ámbitos, incluyendo el económico.

Pero el posibilismo de Aguirre le llevó no sólo a respaldar a la República española cuando parecía que ésta podía ser capaz de concitar el consenso de las potencias vencedoras en la Segunda Guerra Mundial como una alternativa a la dictadura de Franco, sino también a explorar más tarde la restauración monárquica, en la persona de Don Juan de Borbón. A ella se dedica el capítulo VI («Bailando con lobos: Aguirre y la vía monárquica»), en el que queda demostrada la fuerte implicación, incluso precursora, del *lehendakari* en el denominado *plan Prieto*, liderado por este dirigente socialista vasco. El plan consistía en lograr un acercamiento entre la izquierda republicano-socialista y los monárquicos demócratas contrarios a Franco, con el fin de acabar con la dictadura, con un referéndum que decidiría la futura forma de gobierno de la nueva España democrática.

Pero la influencia del *lehendakari* en el exilio español no se limitó al Gobierno de la República o a las relaciones con los monárquicos. Por ello, el capítulo VII («El padrino frustrado: Aguirre y los otros nacionalismos periféricos») analiza su influencia y su relación con el nacionalismo catalán (especialmente con Tarradellas, su figura emergente en esos años) y con el más débil nacionalismo gallego. El capítulo VIII («¿Entregado al tío Sam? Sobre la guerra fría y las reglas de la lógica») sigue el rastro, ya incoado en el capítulo III, de las relaciones entre Aguirre y los Estados Unidos, en una coyuntura decisiva: el Plan Marshall, la actitud de la ONU, la cuestión de la ayuda financiera

norteamericana a España y finalmente los pactos de Madrid.

El último capítulo del libro («El corazón lesionado: el ocaso de los 50») estudia los años más desconocidos de la vida de Aguirre en el exilio. Se trata de la última etapa de su vida, hasta su muerte en 1960, marcada por su declive no sólo físico sino también político, a pesar del inquebrantable optimismo del primer *lehendakari*, aferrado a las pocas tablas de salvación que le quedaban: las relaciones internacionales con los partidos democristianos de otros países y su colaboración en la construcción de la Europa unida.

Con su original título, a primera vista contradictorio (al hablar de un profeta pragmático), este excelente libro de Ludger Mees descubre cómo las dos caras del *péndulo* del PNV (la radical y la moderada) no sólo se pueden rastrear a lo largo de la dilatada historia de este partido sino también en el interior de cada uno de sus dirigentes. Por eso, frente a visiones parciales y en ocasiones políticamente interesadas, que han tendido a ver en Aguirre o un dechado de virtudes o un político nefasto, esta biografía del primer *lehendakari* en el exilio señala un camino que sería bueno ir completando con biografías serias de otros líderes políticos vascos del siglo XX. □

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Cuadernos de 36 Alzate

2007 Revista vasca de la cultura y las ideas

C/. Monte Esquinza, 30 - 28010 MADRID

TARIFA (2 números)

ESPAÑA	14,00 €
EUROPA (correo ordinario)	20,00 €
(correo aéreo)	30,00 €
AMÉRICA (correo aéreo)	36,00 €
RESTO DEL MUNDO	
(correo aéreo)	40,00 €

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad C. P.

Teléfono Suscripción a partir del N.º

FORMA DE PAGO

- Adjunto talón bancario
- Giro postal N.º
- Tarjeta de crédito: Visa
- Núm.:

Caduca:

- Domiciliación bancaria:

Sr. Director de
sucursal n.º ruego atienda hasta nuevo aviso los
recibos que anualmente les pasará la revista CUADERNOS DE ALZATE en
concepto de suscripción contra mi c/c.

Entidad Oficina D.C. N.º de cuenta

Firma:

- Si desea recibir algún ejemplar en concreto al precio de 7,00 € contra reembolso, marque a continuación el número

Puede también suscribirse por teléfono 913 104 313, fax 913 194 585 o e-mail: suscripciones@fpabloiglesias.es

Cuadernos de 36 Alzate



Precio de este ejemplar: 7 €