

14

INFORME
ESPAÑA
2 0 0 7

una interpretación
de su realidad social



Fundación Encuentro



Edita: **Fundación Encuentro**
Oquendo, 23
28006 Madrid
Tel. 91 562 44 58 - Fax 91 562 74 69
correo@fund-encuentro.org
www.fund-encuentro.org

ISBN: 978-84-89019-34-8
ISSN: 1137-6228
Depósito Legal: M-23488-2007

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.
Antonio Alonso Martín, s/n - Nave 10
28860 Paracuellos del Jarama (Madrid)

PARTE PRIMERA: CONSIDERACIONES GENERALES

1. ¡Sosiéguese, Sus Señorías!	XIII
2. Presencia de la religión en la esfera pública	XV
3. Dimensión pública del perdón	XXI
La Iglesia y el perdón público	XXII
¿Cabe alguna visión pública de perdón en la estrategia antiterrorista?	XXIV
El perdón y la transición política	XXXI

Parte Primera

CONSIDERACIONES GENERALES

1. ¡Sosiéguese, Sus Señorías!

En este Informe anual, la Fundación Encuentro siempre ha intentado la reconciliación entre los ciudadanos. Por ello, nos hemos abstenido de juzgar la conducta personal de los políticos y la estrategia concreta de los partidos. No es nuestra función hacer de jueces. Analizamos en equipo la realidad social y la exponemos tal como nosotros la vemos. Somos conscientes de que entre esta “realidad” que construimos entre todos y “lo real” queda siempre alguna distancia que no hemos sido capaces de recorrer. Confiamos al lector nuestra visión contrastada y meditada, con la ilusión de contribuir a la reconciliación y al consenso. Escasean en nuestra sociedad los reconciliadores y abundan las opiniones sesgadas poco amantes de la verdad.

Estaríamos ciegos o nos dejaríamos llevar por el vendaval de cinismo que azota nuestra vida pública si no diéramos la importancia que merece a la actual crispación política. La ciudadanía deplora profundamente lo que está sucediendo en la vida política española. La dialéctica cada vez más agresiva de los dos principales partidos, tal como es transmitida por los medios de comunicación, es, además de molesta, agresiva, aburrida e injustificable. Quizá sus señorías tendrían que leer menos los periódicos o moderar su lenguaje en la radio y en la televisión. ¿A dónde nos quieren llevar?

La polarización está creciendo. Nos encaminamos a un maniqueísmo estéril, que no sirve en absoluto a la democracia, porque hace imposible el debate político y mina la razón de ser del mismo Parlamento. A este paso dejará de interesar a la opinión pública el conocimiento de la realidad. Unamuno achacaba la falta de diálogo al escaso interés de los españoles por conocer la verdad. Se sienten más atraídos por la polémica, a juzgar por las audiencias que obtienen las insidias, los análisis más envenenados y ofensivos. Alguien puede llegar a pensar que el debate político consiste en airear, e incluso exagerar, cualquier pendencia o desencuentro. Uno puede dudar sobre cuál de los partidos políticos principales está más

interesado en cargar de dinamita el enfrentamiento, como si por ese procedimiento se llegara más fácilmente a la conquista o mantenimiento del poder. Seguimos pensando que el ciudadano medio desea conocer claramente los problemas reales de la economía, la seguridad, la educación, la sanidad, la igualdad y la dependencia, que son los problemas de la gente, y no las intrigas entre los políticos. Es posible que los oyentes y lectores se hayan acostumbrado ya a contemplar el triste espectáculo de nuestra vida política. Pero de esta manera se contribuye inexorablemente a deslegitimar la democracia. Se priva a la opinión pública de la verdad o se la distrae con una prensa inventada para que afloren el desinterés y los sentimientos más bajos de la persona.

La sociedad civil tiene que evitar que se cumpla este pronóstico desolador. Por eso, habrá que insistir con firmeza en estas advertencias. Las estrategias que llevan directamente a radicalizar cada vez más las posturas son en sí mismas inmorales. Carecen de ética política. En ningún caso pueden ser consideradas como un derecho democrático. Este proceso de radicalización traerá graves consecuencias para nuestra convivencia democrática. Daña la imagen del país. Desacredita a toda la clase política que permite estas malas prácticas. Y crea un clima de riesgo e inseguridad.

Este mal ejemplo de los políticos y de los medios de comunicación contrasta con el ejemplar comportamiento de otros estamentos en el mundo profesional y cultural, donde se sigue actuando con criterios de sensatez. Podemos poner como ejemplo el diálogo social, donde los sindicatos y las organizaciones empresariales están dando prueba de la más normal convivencia, sin debilitar lo más mínimo su naturaleza reivindicativa.

La radicalización de la vida política crea serios problemas al ejercicio de la magistratura. Aquí se toca uno de los espacios más vitales de la libertad y de la concordia en la sociedad. Cualquier disfunción de la vida judicial genera una gran incertidumbre en la opinión pública.

El derecho de libre expresión y de discrepar lleva camino de convertirse en dogma absoluto. Cuestiones en las que se daña el interés colectivo de una forma directa, clara, intensa y dramática no pueden ser tratadas con la ligereza que estamos experimentando. El ejercicio de la libertad no es ilimitado cuando hiere seriamente a individuos e instituciones. Cuando se trata del terrorismo, la obligación de consensuar es manifiesta. Y en esta obligación incluimos a las organizaciones de apoyo a las víctimas del terrorismo. Algunas de sus actuaciones se sitúan más allá de la radicalización de los partidos políticos. Cualquier estrategia antiterrorista no puede perder de vista el futuro, que a medio o largo plazo exigirá el perdón condicionado y la reinserción de los terroristas. La verdadera política antiterrorista debe dirigirse a evitar nuevos atentados por el camino de la justicia.

La prosperidad de que disfruta la sociedad española no sólo es económica. España se ha enriquecido también en valores democráticos y en desarrollo social. Esta mejora nos lleva directamente a la objetivación y a la crítica. Tanto esfuerzo realizado y tanto capital social logrado no deberían ser puestos en peligro por la insensatez y la irresponsabilidad de unos pocos. Es alarmante el descrédito de la clase política, principalmente entre los jóvenes. Y asusta más la poca importancia que conceden los políticos a los más serios sondeos de opinión, que los sitúan en el nivel más bajo de credibilidad.

La lucha política no exime a nadie de buscar la verdad y de respetar la dignidad y los derechos del adversario. No es razonable ni justo lanzar juicios de intenciones para atribuir al adversario político fines u objetivos que éste no ha manifestado ni hay pruebas de que pretenda alcanzarlos. Cuando la insidia, la descalificación y el ataque desmedido se apoderan del discurso público, un clima de *indiferencia hostil* tiende a dominar la opinión pública. La desconfianza hacia la política y sus representantes se traslada al ciudadano. En ese clima sólo se publican los exabruptos verbales de los políticos y los excesos de los opinadores mediáticos. ¿Es que ya no existe ningún político respetuoso? ¿En ninguna cadena de radio hay un solo tertuliano serio, comedido? Responder a preguntas como éstas demuestra lo nefasto que es para el conocimiento utilizar la brocha gorda en los análisis políticos.

Hacer imposible el debate dentro de las instituciones es una forma de devaluarlas y de desacreditar a la democracia. Defender al Gobierno no equivale a rebelarse contra los que no están en el poder.

2. Presencia de la religión en la esfera pública

La presencia de la religión en la esfera pública ha vuelto a situarse en el centro del debate político. Se discute el contenido semántico o las cuestiones de fondo que plantean los términos laico, laicidad y laicismo, invocados como defensa contra toda forma de intromisión del pensamiento religioso o de una institución confesional en la vida pública política. Estos mismos términos se han ido traduciendo de manera diversa en las relaciones de las religiones con la sociedad moderna, especialmente dentro del debate político. Otro tanto podríamos decir del secularismo y del pensamiento secular, frente al pensamiento religioso.

De poco valdría nuestra consideración aquí si no consiguiéramos tener presentes sus auténticos contenidos semánticos y, sobre todo, su uso polémico. Por lo que respecta a nuestra historia moderna, durante los dos últimos siglos, somos conscientes de que nos movemos en un espacio extraordinariamente conflictivo. En 1959, uno de nuestros exilados en Méxi-

co escribía sobre esta cuestión: “No cabe duda de que la Iglesia en España es uno de los factores que más pueden contribuir a permitir o dilatar la concordia nacional”¹.

Nos referimos a “la esfera pública de la razón”. Aquella en la que los ciudadanos de una democracia liberal de manera individual o colectiva se expresan con argumentos y opiniones sobre una cuestión de interés público general. Aquí es donde propiamente tienen derecho a enfrentarse las razones seculares con las representaciones religiosas del mundo. Forma parte del derecho fundamental a la libertad religiosa, reconocido por la Constitución y desarrollado por la Ley Orgánica 7/1980, aprobada por unanimidad en la sesión plenaria del Congreso el 2 de junio de 1980. Merece la pena tener presentes aquí unas palabras del diputado Solé Tura: “Se trata de dar una respuesta veraz y reconciliadora al interrogante de cómo convivir, en un clima de autonomía y de profundo respeto recíproco, la fe religiosa y las opiniones no religiosas, el compromiso confesional con el civil, las estructuras eclesiales con las del Estado; de cómo contribuir a la edificación de un Estado y de una sociedad que sea la casa común de creyentes y no creyentes, de hombres de cualquier fe religiosa y de aquellos que no las comparten. Por todo ello creemos hallarnos ante un problema que supera la mera contingencia política, y que debe afrontarse por parte de todos los grupos políticos con el sentido más agudo de los intereses permanentes y el porvenir de nuestro Estado democrático”².

El principio de separación entre las comunidades religiosas y el Estado exige de las instituciones estatales una estricta imparcialidad en las relaciones con las comunidades religiosas. El Estado es laico y, por tanto, neutral, no hostil a lo religioso. Aquí se discute si esa neutralidad ha de entenderse únicamente en sentido negativo –removiendo los obstáculos al ejercicio de la libertad religiosa– o si debe entenderse como neutralidad positiva –cooperando con las confesiones religiosas en obras e instituciones que promueven el bien de la sociedad–. A veces, por no cooperar con ninguna se contribuye a instalar la indiferencia o el laicismo hostil como pensamiento único desde el Estado. Por otra parte, el rechazo, que a veces hace la Iglesia –o la forma como lo hace– de leyes que, según ella, son contrarias a los derechos humanos, parece abrir las puertas de par en par a revisiones que abolirían la separación entre la Iglesia y el Estado. La admisión de justificaciones religiosas dentro del proceso legislativo vulneraría el mismo principio de laicidad. Se trata, por un lado, de reconocer el derecho de ciudadanía al pensamiento religioso y, por otro, el respeto al pensamiento secular.

¹ Granados, M. (1959): “La Iglesia y la concordia nacional”, en *Diálogo de las Españas*, 3.

² Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, celebrado el 25 de marzo de 1980.

Rawls criticó ejemplos históricos en los que las iglesias interfirieron en la vida pública del país. Es evidente que se han dado y se están produciendo actualmente contraejemplos del papel autoritario o represivo de las iglesias y de los movimientos fundamentalistas. Sin embargo, en los marcos de los Estados constitucionales establecidos, las iglesias y las comunidades religiosas generalmente realizan funciones que no son insignificantes para la estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal. Las luchas por los derechos humanos tales como la llevada a cabo por Martin Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos no pudieron ser más beneficiosas. La Iglesia católica ha unido con la fe la defensa de la justicia social.

La memoria del pasado reciente en España explica en parte la explosión de la hostilidad laicista. Muchos defensores de la laicidad del Estado radicalizan sus posiciones anticlericales hasta dar la impresión de concebir al Estado como un ser autista, desconocedor absoluto de la realidad religiosa en nuestra sociedad. Las iglesias y las comunidades religiosas proporcionan argumentos a los debates públicos sobre los asuntos relevantes, impregnados de contenidos morales, y se encargan de tareas de socialización política suministrando informaciones a sus miembros y motivándoles a la participación política. Robert Audi ha expresado el deber de la civilidad de la comunidad religiosa cuando ésta da preferencia al “principio de justificación secular”. Según él, “tiene obligación *prima facie* de no defender o desautorizar una ley o política pública [...] si no utiliza razones seculares adecuadas para esa defensa”³. Piénsese en las exhortaciones episcopales para lograr la máxima participación en las elecciones políticas. La utilización de argumentos de carácter religioso algunas veces pone en evidencia el vínculo de la comunidad religiosa con un determinado partido cuyo programa electoral está más cerca de la doctrina de la Iglesia. Esto suele juzgarse como una forma de intervenir en el debate partidista que puede dividir a la misma comunidad religiosa. Los motivos reales para actuar y las razones manifestadas no siempre coinciden. El comportamiento de la comunidad religiosa, si quiere rodearse de autoridad moral y guardar las debidas distancias respecto al partidismo político, exige una mayor transparencia.

No hay que confundir laicismo con anticlericalismo. En España han actuado como fenómenos paralelos, pero obedecen a causas distintas. Ambos caminan de la mano de la secularización. Es un hecho histórico que el anticlericalismo español fue creciendo en el siglo XX en la medida en que se popularizaba el aumento del poder político y económico de la Iglesia. Los constituyentes trataron de cerrar el paso a toda hostilidad, proponien-

³ R. Audi, citado por Habermas, J. (2007): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 133.

do para el Estado el sentido de “aconfesionalidad” en vez de lo que ha venido entendiéndose por Estado laico en la tradición francesa. La Iglesia acepta claramente la “sana laicidad”, que podría llamarse incluso “sano laicismo”, si este término se entendiera –como ya hacen algunos antiguos laicistas españoles– dentro de una neutralidad que hemos llamado positiva o de cooperación.

Deberíamos pensar si es posible poner en marcha lo que J. Habermas llama “mutuo aprendizaje” e incluso diálogo entre el pensamiento secular y el religioso. Este diálogo contribuiría poderosamente a evitar las patologías de la razón y de la religión. Por poner algunos ejemplos, la presencia de la religión en la escuela, el reconocimiento legal de los derechos de la pareja homosexual y el reconocimiento de la vida humana desde el primer momento de la concepción ofrecen un campo amplio para ese diálogo. Resulta muy difícil creer que el Estado liberal moderno y, si se quiere, “laicista” no tenga nada que aprender de la experiencia de siglos transmitida por el pensamiento religioso. Al fin y al cabo, el reconocimiento de la libertad religiosa, como derecho fundamental de la persona, no es un triunfo del laicismo clásico francés, sino del liberalismo político.

Es oportuno recordar aquí el artículo 16 de la Declaración de Derechos Humanos de Virginia, del año 1776, para reconocer el diferente significado de la libertad religiosa en la democracia de Estados Unidos y en las europeas. Aquél fue el primer documento por el que se aseguraba como un derecho fundamental la libertad de religión a los ciudadanos de una comunidad democrática. Entre ellos, y no solamente frente al Estado, tendrían que respetarse mutuamente. Aquella introducción de la libertad religiosa en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo. Los colonos de Norteamérica habían vuelto la espalda a la vieja Europa y querían asegurar la libertad positiva de su religión frente a cualquier tipo de autoridad europea. Esta concepción de la libertad de religión refrendaba la plena ciudadanía de los miembros de cualquier comunidad religiosa y la acreditaba para poder intervenir en el debate sobre el papel político de la religión. Era una libertad religiosa que no nacía del agnosticismo, sino de su pleno compromiso religioso y civil, aunque no por eso se vieron libres de dificultades.

El laicismo francés rompía con la Iglesia católica y las otras confesiones. En un sentido estricto, el Estado, al independizar al poder político de todo poder religioso en la ley de 1905, se comprometía a una rigurosa neutralidad, que ya entonces no se confundió con el desconocimiento total de las comunidades religiosas. No trataba tampoco de proteger, en sentido negativo, a los ciudadanos de posibles coacciones de tipo religioso.

La cuestión que aquí nos ocupa puede ser formulada tal como lo hace Jürgen Habermas: “¿Qué significado tiene la separación entre el Estado y la Iglesia, tal como viene exigida en las constituciones liberales, para

el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? ¿En dónde se debería trazar esa frontera?”⁴.

Entre los ciudadanos que ya no pueden conocerse personalmente, únicamente cabe generar y reproducir una comunidad bajo el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad. El estado de una democracia se deja auscultar en el latido de su esfera pública política. El uso público de la razón –como destacó John Rawls– se ha convertido en el instrumento tendencialmente exclusivo para la construcción de la ética de ciudadanía. En este sentido, el proceso de secularización cultural y social es conducido, al menos hipotéticamente, por la razón. Sería, pues, deseable que tanto las tradiciones de la Ilustración como las doctrinas religiosas reflexionaran sobre sus propios límites. Cada una de estas tradiciones no debió romper el diálogo con la otra. Al menos podría alentar un proceso de aprendizaje. No parece razonable que una de las partes actúe como si nada tuviera que aprender de la otra. Del lado católico que asume una relación sin problemas con el *lumen naturale*, nada se interpone en el fondo para una fundamentación autónoma (independiente de las verdades reveladas) de la moral y del derecho.

Este intercambio de saberes entre el pensamiento secular y el religioso, por otra parte natural y necesario, no ha llegado a ser normal en la España actual. Son demasiado frecuentes las declaraciones que tanto por parte del pensamiento secularizado como por el religioso expresan su rostro más agresivo. ¿En qué grado podría hacerse posible este diálogo?

¿Puede ser desactivado el potencial de conflicto en el plano de las relaciones sociales de los ciudadanos, sin que se modifiquen los juicios en el plano cognitivo? Para garantizar por igual la libertad religiosa es necesario reconocer el carácter secular del Estado. No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son muchos los que dudan de que los principios éticos puedan llegar a justificarse solamente por la razón de las mayorías. Lo que puede ser tolerado y lo que no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual. Sólo se podrán establecer regulaciones justas cuando los participantes aprendan lealmente a comprender las perspectivas de los otros.

Sería más útil para la convivencia que las comunidades religiosas no sólo se comprometan, desde la perspectiva de sus propias tradiciones doctrinales, a respetar e incluso a facilitar la neutralidad religiosa de las instituciones estatales, sino también a no restringir el uso público de la razón de los ciudadanos. Hay que dialogar y nunca tratar de imponer la propia

⁴ Habermas, J. (2007): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 126.

cosmovisión religiosa en la esfera pública. Entre la *influencia* del razonamiento y del convencimiento y el ejercicio más o menos encubierto del *poder* corre una frontera sutil que la comunidad religiosa no debería franquear. Reconociendo el derecho de la Iglesia jerárquica y las organizaciones católicas dependientes directamente de ella a la utilización de los medios democráticos para manifestar su opinión en la calle, por ejemplo, sumándose a una “manifestación” organizada por un partido político, se deberá calibrar con precisión si estos procedimientos democráticos son compatibles con los que se han comprometido especialmente en el anuncio del Evangelio.

Por parte de la razón secular, la separación de la Iglesia y del Estado exige de todas las instituciones estatales una estricta imparcialidad. De hecho, se apoya al laicismo cuando se ignoran absolutamente o se vuelve la espalda a las sensibilidades religiosas. El Parlamento y los tribunales, el Gobierno y la Administración vulneran la prescripción de la neutralidad cuando privilegian a una de las partes a costa de las otras. La demanda laicista de que el Estado debería abstenerse de adoptar cualquier política que constriña a la religión como tal y, por tanto, a todas las comunidades religiosas por igual, equivale a una interpretación excesivamente estrecha de dicho principio. Las religiones como hecho social y como cooperadores del bien común pueden ejercer funciones de colaboración con el Estado. Y éste debe “promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas”, como reza el artículo 9 de la Constitución. El argumento, invocado con frecuencia, de que el “dinero público” no se utilice a favor de lo religioso, porque es producto de la contribución de todos los ciudadanos, no parece muy convincente. Habrá que mirar más bien si se utiliza para el bien común. La pertenencia a una comunidad religiosa no priva de la ciudadanía a ninguno de sus miembros, que siguen manteniendo sus derechos y obligaciones respecto al Estado y a la sociedad.

Lo que resulta esencial para la versión estándar del liberalismo político es únicamente el requisito de la “justificación secular”; dado que en el Estado liberal sólo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de “equilibrio” entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares o, en palabras de Robert Audi, tienen que mantener un equilibrio teo-ético. La fe no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente.

Los argumentos que aportan los responsables de las comunidades religiosas a las controversias públicas como miembros de la *civitas terrena* no deberían sin más ser descalificados, aunque se expresen perfectamente en un lenguaje religioso. Todos los miembros de la comunidad secular tienen derecho a participar en la elaboración de las leyes a las que se some-

ten en tanto que destinatarios. El Estado liberal tiene interés en que se permita tanto el libre acceso de las voces religiosas en la esfera público-política como la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Por otra parte, bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las distintas contribuciones religiosas. Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas más sensibles de la convivencia humana.

Concluyamos estas reflexiones sobre la polémica del Estado “laico” o el Estado “laicista”, dando más importancia a los contenidos de fondo que a los meramente semánticos. “Laico” y “laicismo” han sufrido desplazamientos semánticos importantes a lo largo del siglo XX, como lo demuestra el *Informe Stasi*, elaborado por encargo del gobierno francés. Lo esencial no es diferenciar “laicidad” de “laicismo”. Todos podemos ser laicistas en el sentido más honesto de la palabra. Podemos y debemos colaborar en la organización de la escuela pública, a la que nadie ha encomendado la formación radical laicista de nuestra juventud. El laicismo no tiene por qué ser “una perversión de las libertades democráticas, como un intento de borrar la experiencia religiosa de nuestras vidas”⁵. No parece que pueda ayudarnos mucho la experiencia francesa, cuando el laicismo de Estado lleva allí más de un siglo de experiencia y la integración de los emigrantes se ha llevado por la vía de la “asimilación” y no de la integración propiamente dicha. Precisamente, este fenómeno de la emigración, tan importante en España, puede encauzarse aquí mucho mejor si conseguimos la estricta neutralidad del Estado y sus relaciones de cooperación con todas las confesiones en orden a una más eficaz integración de todas las culturas. Parece más leal reconocer que en España nos movemos aún entre los dos riesgos, el del confesionalismo pasado, que se aferra a una fundamentación transcendente de las leyes, y un laicismo radical, que mira hacia el modelo francés, a nuestro juicio ya superado.

3. Dimensión pública del perdón

En el griterío político de nuestro tiempo echamos de menos la palabra “perdón”. Esta ausencia contribuye a crispar la memoria colectiva.

⁵ García-Santesmases, A. (2007): *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 112.

Como ya habrá comprendido el lector, no nos referimos a las relaciones privadas, que también tienen que ser templadas por el perdón. Jesús de Nazaret afrontó el problema público del perdón: “No siete, sino setenta veces siete”; siempre impuso a sus seguidores el precepto del perdón. Los fariseos le enfrentaron con la ley de Moisés en el caso de la mujer adúltera. Cambiar la ley no era otra cosa que entrar en la dimensión pública del perdón.

La Iglesia y el perdón público

Juan Pablo II veía en el perdón público por las culpas pasadas una tarea necesaria para la presencia y el reconocimiento de la Iglesia en la vida pública. De ahí que encomendara a la Comisión Teológica Internacional el estudio *La Iglesia y las culpas del pasado*. El resultado de las sesiones plenarias celebradas en Roma en 1998 y 1999 fue sometido al juicio del entonces Cardenal Ratzinger, Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, el cual las aprobó y mandó publicar. El Papa había pedido tres años antes, en la encíclica *Ante el Tercer Milenio* (1994), que la Iglesia entera atravesara el umbral del tercer milenio con clara conciencia de lo que había vivido en los últimos diez siglos. Pedía, pues, a los actuales cristianos que purificaran su conciencia de los “errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes” cometidos por sus antepasados. “Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía que nos ayuda a reforzar nuestra fe, haciéndonos capaces y dispuestos para afrontar las tentaciones y las dificultades de hoy” (n. 33).

Los teólogos de la Comisión Teológica acuñaron la expresión *purificación de la memoria*, que, según ellos, consiste “en el proceso orientado a liberar la conciencia personal y común de todas las formas de resentimiento o de violencia que la herencia de las culpas del pasado puede habernos dejado, mediante una valoración renovada histórica y teológica, de los acontecimientos implicados, que conduzca, si resultara justo, a un reconocimiento correspondiente de la culpa y contribuya a un camino real de reconciliación”. No ha sido fácil entender que los que llevan el nombre de cristianos en nuestro tiempo tengan que lavar las culpas de los que les precedieron hace nueve siglos. Las culpas pasadas dejan sentir a menudo todavía el peso de sus consecuencias y permanecen como otras tantas tentaciones también hoy en día. El pasado sigue gravitando socialmente sobre el presente. Y en el caso de la Iglesia se basa en la convicción de que “por aquel vínculo que, en el Cuerpo místico, nos une los unos a los otros, todos nosotros llevamos el peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido, aun no teniendo responsabilidad personal y sin pretender sustituir aquí el juicio de Dios”. No se trata, pues, solamente de purificar la memoria subjetiva e individual. Es preciso reconciliar dentro de sí misma la conciencia colectiva de todos los creyentes, divididos sin duda por

las diversas sensibilidades históricas y religiosas al juzgar aquellos eventos en los que tomó parte decisiva la Iglesia.

En la historia de la Iglesia no se encuentran precedentes de peticiones de perdón relativas a culpas del pasado que hayan sido formuladas por el Magisterio. Los concilios y las decretales papales sancionaban ciertamente los abusos de que se hubieran hecho culpables clérigos o laicos. Hay que recurrir al ejemplo insólito de Adriano VI, cuando reconoció en la Dieta de Nuremberg (1522) “las abominaciones, los abusos y las prevaricaciones” de las que se había hecho culpable la “corte romana”. Adriano VI deploraba culpas contemporáneas, precisamente las de su predecesor inmediato, León X, y las de su curia, sin asociar todavía a ello, no obstante, una petición de perdón. Será necesario esperar hasta Pablo VI, en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, para ver cómo un Papa “pide perdón a Dios y a los hermanos separados de Oriente que se sientan ofendidos por nosotros”. El Vaticano II se pone en la misma perspectiva de Pablo VI y deplora ciertas actitudes mentales, tales como pensar que existe una oposición entre la ciencia y la fe, y atribuye cierta responsabilidad a los cristianos en “la génesis del ateísmo”. El Concilio, sin embargo, no asocia a los hechos citados una petición de perdón. En cambio, el Papa Wojtyła pidió perdón claramente en más de cien discursos. Dos cuestiones parece que le preocupaban especialmente: la división de los cristianos y el uso de la violencia que, en determinadas ocasiones, había hecho la Iglesia en la predicación de la fe.

De esta manera, Juan Pablo II situaba el discurso del perdón entre las cuestiones más actuales de nuestro tiempo. La comunidad religiosa no vive aislada de las cuestiones que afectan a la sociedad en general y, en concreto, de la reconciliación necesaria que debe lograrse en la memoria colectiva del pasado. Hay que arreglar ciertamente las cuentas con el pasado y esto no se logrará sin que cada ciudadano, individualmente o asociado a su grupo, purifique su propia memoria pidiendo perdón por los errores o daños causados y que de alguna manera perviven y actúan en la convivencia actual.

Ya Hannah Arendt, en su obra *La condición humana*, confesaba que “históricamente sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad [...]. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la *hermandad* cristiana, sino todas las relaciones humanas”⁶. Ahora bien, la caridad cristiana no se impone por decreto. “El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente defi-

⁶ Arendt, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 62.

nido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia”⁷. Las relaciones entre los miembros de una familia eran no políticas. “Nunca había existido una esfera pública entre los familiares y, por lo tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana”⁸. Para lograr esa utopía de la comunidad cívica habría que tomar en consideración el precepto de la caridad, que va mucho más allá del compromiso cívico.

Las acciones que causaron heridas a otros en el pasado son irreversibles. Sin embargo, Hannah Arendt observa que la facultad de perdonar libera del predicamento de irreversibilidad. “El perdonar sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos ‘pecados’ cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación”⁹. Sin ser perdonados, sin ser liberados de las consecuencias de nuestros propios hechos, permanecemos confinados y como prisioneros de las consecuencias de nuestros actos, como el aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. No se puede hablar de convivencia sin la purificación del pasado. La demanda de perdón se presenta como una necesidad humana del que ha roto la concordia; no es exigible en razón de la legalidad, pero debe ser concedida generosamente en virtud del principio de caridad, entendido como el lazo de unión de la “comunidad humana”.

Notamos la ausencia del ejercicio del perdón en la vida pública. No queremos decir que se pueda imponer la ley de la caridad como actor principal en el escenario sociopolítico. No sería oportuno que, en estas Consideraciones Generales, mezcláramos las políticas del perdón en la lucha antiterrorista con las cuestiones de nuestro pasado bélico y de la represión franquista. Ambos campos de conflicto actúan hoy de manera trágica en nuestra memoria colectiva, minada por el enfrentamiento de los recuerdos. Pero aumentaríamos la confusión si pretendiéramos aplicarles las mismas reflexiones o consideraciones generales que ofrecemos en esta parte de nuestro Informe.

¿Cabe alguna visión pública de perdón en la estrategia antiterrorista?

El terrorismo es una agresión de intencionalidad política que se vale de la práctica de la violencia en el espacio público sociopolítico. Afecta a

⁷ Arendt, H. (1993). La expresión *corpus rei publicae* es corriente en el latín preclásico, pero tiene la connotación de población que habita una *res publica*, una esfera política determinada. La palabra griega correspondiente, *sooma*, nunca se empleó en el griego preclásico en sentido político. La metáfora se da por primera vez en san Pablo (1 Cor, XII, 12-27) y es corriente en todos los escritos cristianos del primer período.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, 256.

la sociedad como tal y desborda al círculo de agresores y agredidos. Desgraciadamente, ha llegado a tener entre nosotros una actualidad y visibilidad públicas torturantes. La dimensión pública de un posible perdón tendría que hacerse de manera manifiesta. De manera general, podemos decir que una sociedad reconoce como agresión de carácter público toda aquella conducta tipificada jurídicamente como delito.

Pero, ¿cabe el perdón en la justicia necesaria que debe ser aplicada a un criminal terrorista?¹⁰. Esto supondría, en primer lugar, que la víctima está dispuesta a una posterior convivencia pacífica con su agresor. Para ello no necesariamente tiene que olvidar el pasado como tal. Bastaría que lo reconfigurara hasta conllevarlo como no actuante en el presente. La referencia religiosa a nuestra común fraternidad universal no puede imponerse. Más bien, el perdón podría encontrar cimiento en la común dignidad inalienable.

En todo caso, quien asume la perspectiva del perdón no busca en la terminación de la violencia terrorista una “victoria” en el sentido militar del término, según la cual el vencido es dominado y excluido. Mira al futuro del terrorista una vez que ha cumplido la pena por su acto criminal. El Código Penal español castiga los hechos y trata de ayudar con sentido humanista al autor de los mismos. Esto quiere decir que no podemos sumarnos a los que prefieren “que haya vencedores y vencidos”. Debemos ser capaces de imaginar una sociedad reintegrada y justa en la que el ejercicio de la libertad sea lo habitual. Si se pretende llegar a un perdón de alcance público, se tiene que desear la más amplia realización de la ciudadanía compartida, incluida la de los terroristas.

Existen dos enfoques o modos de perdonar. Uno más abierto, que privaría del castigo al malhechor, y otro más restrictivo, que condiciona el perdón al cumplimiento de la pena impuesta por la Justicia. Ambos modos dan por descontado el cambio de conducta del terrorista en el futuro y, lógicamente, exigirían garantías de ese cambio. El perdón que exige el cumplimiento íntegro de la pena podría estrecharse aún más exigiendo el arrepentimiento previo del agresor y la petición de perdón por el mismo. Se entiende fácilmente que en el ámbito privado tendamos a ser más generosos, ya que sólo entran en juego vivencias y realidades del que perdona. Pero cuando el posible perdón se sitúa en el ámbito público, surgen una serie de implicaciones generadoras de tensiones mucho más complejas.

En primer lugar, habrá que respetar las exigencias de la Justicia de por sí vinculada al respeto de los derechos humanos. Las instituciones del

¹⁰ No pocas de estas reflexiones las debemos al catedrático de ética de la Universidad de Deusto Xavier Etxebarria, expuestas en el estudio VV.AA. (1999): *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Univ. de Deusto. Augusto Hortal ofrece también una buena síntesis en la revista *Sal Terrae* (2007), 1108.

Estado de Derecho no sólo han de ser respetadas. Deben salir reforzadas de la concesión del perdón. En segundo lugar, la dimensión pública del perdón va unida intrínsecamente a generar convivencia, como parte sustancial del bien común. Una amnistía en modo alguno puede condescender y menos aún facilitar la quiebra social dentro de Euskadi o del Estado español. De no asegurar la bondad de todas las consecuencias, el perdón, en el ámbito público, perdería legitimidad. Las tensiones que brotan de las diversas y contradictorias interpretaciones tendrán que ser tenidas en cuenta y, por tanto, será necesario que las propuestas de perdón estén democráticamente bien apoyadas por acuerdos mayoritarios, si no prácticamente unánimes.

La dimensión pública del perdón inspira ya de por sí políticas verdaderamente exigentes que nada tienen que ver con el chantaje o con la debilitación del Estado de Derecho. La referencia al perdón no tiene por qué quebrar la firmeza de la justicia judicial-penal. Como acabamos de afirmar, nuestro derecho penal, como el de todos los Estados democráticos, no es un “derecho penal de autor”, sino un “derecho penal de hecho”, con arreglo al cual, y por exigencia del principio de legalidad, no se castigan las personalidades criminales sino sólo los crímenes que éstos cometen. Las medidas que vamos a considerar aquí tratan de ahondar en este principio humanista que generalmente olvidan los partidarios de la justicia estricta, al concentrar sus iras sobre el criminal. El perdón público condicionado no desatiende al hecho y a la gravedad del mismo cuando pone en valor las posibilidades de la reinserción social del penado sin que menoscabe la justicia sobre el crimen cometido por éste.

Las siguientes consideraciones o posturas respecto al perdón público tienen que ser conformes al derecho penal y obtener la legitimidad política. La opción por una u otra dependerá de las apreciaciones más sensatas que se hagan, por ejemplo, de la “justicia necesaria”, del modo de entender la relación entre la justicia para las víctimas y el bien de la convivencia en previsión de las consecuencias que se sigan a cada forma de perdón. Está claro que no hablamos de amnistía, sino de indultos parciales y personales. Nunca se deberá hablar de la amnistía, que da por supuesto el olvido y, al prescindir de la memoria, poco tiene que ver con el perdón. La amnistía no respeta la verdad debida a las víctimas, ni la reparación ligada a ésta. El perdón público tendrá siempre que expresarse a través de indultos particularizados, aunque sean colectivos. Cada política partidaria que esté presente en el juego transparente de la vida democrática deberá justificarse tanto en el campo de los principios como en el de las consecuencias. La interacción dialéctica entre ambos ámbitos tenderá a modularlos sin traicionarlos. Todo esto da por supuesto que los partidos políticos, sin renunciar a los legítimos intereses partidarios, deben estar subordinados al interés de la justicia y del bien común. Lo asombroso, des-

leal e ilegítimo sería subordinar este interés común al éxito en las elecciones.

Si damos un paso más en el análisis de las posturas presentes, brotan espontáneamente algunas consideraciones sobre la política antiterrorista basada en los principios, que considera como algo absoluto la estricta justicia y el correspondiente castigo. Da la impresión de que ésta es la postura de un sector relevante de las víctimas y del principal partido político de la oposición. Cabe pensar, sin embargo, que también en esta postura existe un cierto atisbo del perdón. En efecto, si llevamos esa tendencia a su límite, habría que asociarla a la de los que piden la recuperación de la pena de muerte para el asesino y la tortura para el torturador. Y pensamos que ésta no es la intención de los partidarios de la estricta justicia. La interpretación más adecuada de la dignidad humana nos exige, en cambio, que nunca impongamos a nadie esas penas, es decir, que la reciprocidad no llegue tan lejos, porque daña nuestra humanidad esencial. Entre nosotros, por fortuna, los llamamientos a la pena de muerte son muy escasos. Conviene, sin embargo, estar atentos para que no se pierda lo logrado a favor de la dignidad humana en este terreno.

Opinamos que el fin de la violencia no debe concebirse como una victoria militar. Y nos mueven a ello las siguientes razones:

1. Esta forma de concebir la justicia cierra espacios para una humanización de la misma, que no debe ser considerada como su negación, sino como su perfeccionamiento.

2. Habrá que tener en cuenta la situación del victimario cuando salga de la cárcel, después de haber cumplido íntegramente su condena. Se podría llegar a creer que ya está completamente limpio y que nada ha dejado de pagar a las víctimas, porque ya ha “saldado su cuenta” con la justicia. Naturalmente, por eso algunos de los partidarios de esta postura prefieren que no salgan nunca, ya que con esa persuasión irreal se sentirá completamente desligado de sus víctimas y podrá más fácilmente volver a la violencia. La posibilidad de una cárcel perpetua nos introduciría en una dinámica jurídica muy discutible.

3. Este principialismo no conduce a los fines más buscados: que no haya más víctimas y que no lleguemos por este camino nunca a la convivencia. En un momento dado tendremos que conseguir la reinserción de los asesinos arrepentidos.

De todos modos, no se puede caminar alegremente por este sendero complicado del perdón público. Los responsables públicos tienen que ser muchísimo más precavidos que en el caso del perdón concedido de persona a persona en la vida privada. La oferta pública de perdón tiene que respetar los derechos de las víctimas, que se sentirían justamente agraviadas con determinadas medidas de perdón. Debe ponderarse con toda pruden-

cia la oportunidad y veracidad de aquella frase: "No se puede conseguir la paz a costa de la justicia". Es importante que se tengan en cuenta las consecuencias. De ellas deben sentirse responsables los representantes políticos, que son a la vez guardianes y promotores del bien público de todos. Los principios del perdón operan a favor del bien común. De lo contrario, no son aplicables. Nuestra postura a favor del perdón tiene evidentemente límites importantes que han de tenerse muy en cuenta.

El perdón público, a nuestro modo de entender, rara vez podrá ser incondicionado. En la práctica tenemos que movernos entre medidas inspiradas en el perdón condicionado. Y dentro de esta postura caben condiciones diversas. Centrándonos de momento en los agresores y asesinos públicos, el perdón más radicalmente condicionado podría exigir tantas condiciones que dieran pie a confundirlas con una cadena de merecimientos. Sólo será perdón y no otra forma de expresar la opción por la justicia retributiva estricta si la propuesta de condiciones apunta claramente a borrar el resentimiento, a suprimir las barreras relacionales e incluso a abrir las puertas a una reconciliación restaurada.

Entre las condiciones que deben exigirse parece lógico asegurar la renuncia definitiva y eficaz a la violencia practicada anteriormente, ofreciendo las garantías pertinentes. A ésta podrían añadirse otras no menos significativas, como el compromiso de no tomar iniciativas públicas o comportamientos sociales que ofendan a las víctimas; exigir la reparación de los daños causados a las víctimas, según criterios judiciales; desautorizar la violencia, reconociendo al menos el error de haber elegido un medio in-civil, totalmente desproporcionado e inútil para el fin pretendido, etc. Toda muestra de arrepentimiento efectivo puede ser indicador de las medidas condicionantes del perdón que podrían ser adoptadas.

Puede pensarse con fundamento que los reos de terrorismo aceptarán las condiciones impuestas por puras razones estratégicas. Desgraciadamente, para la mayoría de ellos es lo que cabe presuponer. Ahora bien, esto no debe impedir que la sociedad estimule y arrope procesos más auténticos, aunque se den en poquísimos casos. En realidad, se han dado ejemplos en número significativo de etarras que tras abandonar la cárcel han acabado reconociendo el error cometido y el daño causado a las víctimas. Este objetivo debe estar siempre presente en la mente de los responsables públicos que puedan conceder diversas formas de indulto o perdón condicionado.

Consideramos como principales las tres condiciones anteriormente señaladas. Todas ellas pueden justificarse a través de la fuerza legítima del Estado. A partir de aquí conviene tener previstas actividades de acogida que faciliten la reinserción. Los que reclaman con insistencia el cumplimiento íntegro de las penas parecen descartar sin más todo tipo de perdón, incluso el condicionado que acabamos de describir. Tal posición parece

irreconciliable con la fe cristiana y con la corriente universal de humanismo que inspira el orden internacional. Estas posibilidades permiten combinar la orientación del perdón con la prudencia debida.

No faltan los que interpretan que de no castigar al culpable se comete una grave injusticia con la víctima. En la visión humanizadora que inspira nuestro derecho penal conviene distinguir entre la función *reparadora* de la Justicia, la que exige medidas de cara a la víctima, y la dimensión *punitiva*, que se dirige a los victimarios. Nos parece que, por lo que respecta a las víctimas, las instituciones públicas deben atender con rigor la función reparadora. Tal condición se cumplirá si ponen especial empeño en la investigación de *la verdad* sobre lo sucedido, sobre los daños materiales y simbólicos, ya que de esto depende que puedan realizarse los otros derechos. No es menos importante que pueda ejercerse en lo posible el derecho a *la reparación*, en razón de los daños corporales, psíquicos, materiales y simbólicos. Y en tercer lugar, debe cuidarse *la memoria colectiva*, ya que de la memoria que domine entre las familias de las víctimas depende el futuro de la paz. Debe tenerse siempre presente que toda medida pública inspirada en el perdón puede vulnerar los derechos de las víctimas; de lo contrario, no podemos exigir ni caminar hacia el futuro de la convivencia. Avanzaremos ciertamente en humanidad cuando las víctimas comprendan, lejos de toda agitación electoralista, que se castiga proporcionalmente al culpable de la violencia y que ese castigo se impone como elemento reparador. Habrá, pues, que tratar de esclarecer los procesos psíquicos y no dejarlos expuestos a la demagogia partidista. Seremos más humanos y eficaces si logramos que las víctimas comprendan que la pena se impone no en función de la proporcionalidad del daño, sino en función de la necesidad de que no se reproduzcan las violencias, buscando siempre la reintegración social de los violentos. Las medidas de gracia, inspiradas en el perdón, son totalmente pertinentes. Sabemos lo difícil que resulta satisfacer a las víctimas que anhelan firmemente el castigo, pero debemos cuidar la pedagogía pública, garantizando la justicia reparadora.

La distancia entre los terroristas y las víctimas sigue siendo abismal. Tiene que preocuparnos aún más que el enfrentamiento siga a un ritmo creciente, dividiendo incluso a la sociedad española como si aquí se estuviera reanimando el odio de las dos Españas y de nuestra desgraciada guerra civil. Sólo serían españoles aquellos que se confabulen contra el perdón y sólo serían considerados como ciudadanos "normales" aquellos que estén dispuestos a exigir el cumplimiento total de las penas.

Los pasos que la víctima puede sentirse llamada a dar como oferta de perdón y camino de reconciliación se podrán producir en el campo de la gratuidad ética, socialmente voluntaria. Estos pasos deben ser impulsados y animados por la misma sociedad que tiene presente valores sociales y nobles mucho más constructivos. La complejidad de la situación en Es-

paña sólo podrá abrirse paso a través de gestos públicos significativos de grandeza de ánimo. El papel de la jerarquía eclesiástica podría ser importante, si demostrara un claro compromiso público por la paz del Evangelio. La Iglesia institucional es, ante todo, sujeto de la caridad y por esta dimensión pública podría avanzar su deseo de reconocimiento en la vida pública. No vemos tal compromiso mientras prefiera mostrar el rostro más duro de las prohibiciones y de las exigencias, aunque sean justas. Los creyentes deberíamos predicar claramente el perdón en los términos evangélicos que decimos profesar. Jesucristo insistió en la grandeza sin límites del perdón, no sólo en el ámbito interpersonal y privado, sino de manera reiterada en la convivencia pública.

En cuanto a los violentos encarcelados, ofrecerles desde aquí nuestra reflexión puede parecer un gesto de excesiva ingenuidad. Pero deben saber cuáles son las exigencias humanas mínimas para que ellos puedan disfrutar de la libertad y de la convivencia. Anteriormente nos hemos referido a tres condiciones imprescindibles y obvias: la renuncia definitiva y eficaz a la violencia, el compromiso de no herir más a las víctimas con gestos o iniciativas de relieve público y la reparación según criterios judiciales. En orden a una "conversión social" del penado, entramos en el terreno de lo deseable, pero mucho más difícil de exigir: la expresión pública de su error y de los males causados, la disposición espontánea para contribuir a reparar al menos en parte los daños causados, el deseo de restaurar relaciones cívicas personales con los que mantienen ideologías opuestas, etc. Todo esto está ya más ligado a la ética personal, pero contiene un gran significado y equivale a dar pasos decisivos de pedagogía social mirando siempre a la posible reconciliación.

Es comprensible que la tensión más fuerte se sitúe en los que han sido más directamente afectados por la violencia: las víctimas y los victimarios en su sentido más estricto. En niveles derivados y en grados diversos debemos atender también a los que de alguna manera están justificando expresamente la violencia o miran para otro lado demostrando su indiferencia. Es natural que los familiares de las víctimas y aquellos sectores que se sienten más directamente amenazados no puedan aceptar ninguna medida de perdón. Temen con razón que la vuelta a la calle de los presos condicione aún más su libertad ciudadana. La sociedad en su conjunto, y no sólo la vasca, puede sentirse contagiada por la condición de víctima. En un sentido amplio, también se puede afirmar con fundamento que todos somos víctimas de esa violencia terrorista. Ahora bien, el abuso de esta generalización victimalista puede contribuir a desdibujar la imagen de las víctimas en su sentido estricto. Otro tanto ocurrirá, por otro lado, si generalizamos el carácter de victimarios a amplios sectores de la sociedad por su cercanía ideológica. Lo sensato será no contribuir a ensanchar los frentes y agravar los enfrentamientos.

La sociedad en su conjunto ha podido pecar de complicidad. Sus representantes políticos tienen que ayudar al perdón público, reconociendo esta complicidad posible de grandes sectores ciudadanos. Podrían incluso pedir perdón en nombre de sus representados. Los que se hayan figurado que la violencia fue un medio o un daño colateral para conseguir algo que consideran noble y justo como la independencia. Tal sería el caso de una parte de la sociedad vasca. La otra parte podría considerarse también. La división hasta el enfrentamiento es un mal en sí e impropio de una sociedad que proclama ser democrática.

El perdón en su sentido más propio es algo que tiene que ver con las víctimas más directas. Y las autoridades públicas tienen el deber de atender especialmente a estos sectores más dañados. Es necesario, incluso, para llevar a la práctica medidas políticas inspiradas en el perdón.

El perdón y la transición política

La otra violencia, la de la guerra civil, y la cruel represión durante la dictadura no ha pasado sin más a la historia. Los primeros pasos de perdón se dieron en las dos limitadas amnistías del Gobierno Suárez. Antes de cumplirse un mes de su formación, el 28 de julio de 1976, en el Consejo de Ministros celebrado en La Coruña se propuso proponer al Jefe del Estado la concesión de amnistía para liberar a todos los presos políticos, a excepción de los culpables de delitos de sangre. Algunos sectores la calificaron de parcial. Se concedía la amnistía por todos los delitos y faltas de intencionalidad política y de opinión comprendidos en el Código Penal o en leyes penales especiales en tanto no hubieran puesto en peligro o lesionado la vida o la integridad de las personas o el patrimonio económico de la nación a través de contrabando monetario. Se extendía a las infracciones administrativas por los mismos motivos y a los delitos de rebelión y sedición tipificados en el Código de Justicia Militar, a los prófugos y desertores y a los objetores de conciencia.

A principios de 1977, una vez constituidas las Cortes democráticas, la organización eclesial Justicia y Paz, dirigida por Joaquín Ruiz Giménez, el secretario del Partido Comunista, Santiago Carrillo, y el secretario general del PSOE, Felipe González, comenzaron a urgir cada uno por su parte una amnistía mucho más generosa, que, a juicio de Carrillo, debería culminar el “proceso de reconciliación de todos los españoles”. Martín Villa, ministro de la Gobernación, pidió la intercesión de la Iglesia y celebró reuniones con los Cardenales Tarancón y Jubany. Justicia y Paz había recogido numerosas firmas para vencer la resistencia de la extrema derecha. El debate en el Parlamento se celebró el 27 de julio de 1977. Antes se había promulgado un Decreto-Ley el 14 de marzo del mismo año. La Ley de Amnistía propiamente se promulgó el 14 de octubre de 1977. Fue vota-

da por todos los grupos parlamentarios menos el de Alianza Popular. Lo más relevante de esta amnistía fue poner en la calle a los presos de ETA condenados por delitos de terrorismo, aun en los casos en que su resultado hubiera sido de muerte. A la salida de los presos de ETA correspondió una amnistía total de todos los delitos cometidos por cualquiera de los funcionarios del Estado: no hubo purgas ni depuraciones de policías ni militares. No se abrieron procedimientos judiciales contra torturadores, no fueron apartados de los cuerpos de seguridad. La única excepción fueron los militares a quienes se hubiera impuesto la pena de separación del servicio o pérdida de empleo. Sin embargo, la amnistía disponía la extinción de las penas principales y el reconocimiento en las condiciones más beneficiosas de los derechos pasivos que les correspondieran en su situación. Es decir, los militares de la UMD se quedaban con la pena accesoria, aunque la principal se hubiera extinguido.

Como escribe Santos Juliá, “quienes afirman enfáticamente que es preciso romper el silencio y la amnesia caídos sobre España desde la transición deberían volver a las bibliotecas y hemerotecas para informarse”¹¹. Todos los actores de la transición pensaron constantemente en el pasado de España. Quizá convenga volver a recordar las diferencias que encontramos entre “memoria histórica” y “memoria colectiva”. La memoria es un fenómeno personal; sólo recordamos propiamente lo que hemos vivido, aquello de lo que de alguna manera hemos sido testigos. El historiador, en cambio, analiza las fuentes de hechos que él conoce solamente a través de la documentación verídica y contrastada. Su oficio es reconstruir la memoria histórica científicamente contrastada. De ahí que la investigación historiográfica del pasado nunca puede ser perjudicial, sino necesaria para poder juzgar los hechos y procesos históricos que nos han conducido a nuestra situación presente.

Nadie puede negar que durante el régimen que siguió a nuestra guerra civil se cerraron los archivos a determinados historiadores. Podríamos afirmar de manera muy general que los hijos de la guerra han sido educados en la historiografía parcial de los vencedores. Esta situación es injusta y además es gravemente perjudicial para la reconciliación de nuestra memoria colectiva. Esto nos lleva a decir una palabra sobre el conocimiento de la memoria vigente sobre nuestra guerra civil y sobre la dictadura que la siguió. Los obispos españoles, al cumplirse medio siglo de la guerra, lo dijeron claramente: “No sería bueno que la guerra civil se convirtiera en un asunto del que no se pueda hablar con libertad y objetividad. Los españoles necesitamos saber con serenidad lo que verdaderamente ocurrió en aquellos años de amargo recuerdo. Los estudiosos de la historia y de la so-

¹¹ Juliá, S. (2003): “Echar al olvido: Memoria y amnistía en la transición”, en *Claves de Razón Práctica*, 129, 17.

ciudad tienen que ayudarnos a conocer la verdad entera acerca de los precedentes, las causas, los contenidos y las consecuencias de aquel enfrentamiento. Este conocimiento de la realidad es condición indispensable para que podamos superar la de verdad”¹².

No parece justo que después de exaltar durante más medio siglo a los “vencedores” de aquella horrible contienda ahora alguien trate de impedir la exhumación de los “vencidos”. Se debe impedir que se instrumentalice el recuerdo de estos últimos para ahondar las divisiones. El espíritu de reconciliación y de concordia está exigiendo que “se honren y recuperen para siempre a todos los que directamente padecieron las injusticias y agravios producidos, por unos u otros motivos políticos o ideológicos, en aquellos períodos dolorosos de nuestra historia”¹³. La reconciliación fue objetivo principal de los artífices de la transición política. Por eso se equivocan los que presentan la amnistía como un pacto de silencio. Es posible que se haya investigado poco aún sobre los que sufrieron la represión franquista. Pero de ahí a la imagen de una sociedad amnésica, temerosa de enfrentarse con el pasado, corre un buen trecho.

No es lo mismo amnesia que olvido, desmemoria que “echar al olvido”. La amnesia y la desmemoria son actos involuntarios. El perdón, como hemos visto, es una operación consciente que engrandece al hombre que decide personalmente olvidar para quitar el mordiente de actos pasados. No se puede perdonar lo que no se recuerda. Y si queremos que el perdón sea duradero tendremos que enfrentarnos críticamente con el pasado. Es necesario tratar de analizar seriamente el pasado y conocer con más exactitud hechos que cambiaron el curso de nuestra historia. Querer recordarlo para reparar el ultraje y el crimen es digno de alabanza; pero servirse de ese recuerdo para renovar contiendas inútiles raya en la insensatez.

Se equivocan también los que se figuran que el pasado ha perdido ya toda su vigencia y ha dejado de influir en nuestras relaciones actuales. Aquellos hechos impulsaron un proceso que actúa hoy con inevitables reinterpretaciones e injusticias dolorosas, que deben ser reparadas. Los hechos son inmodificables y al mismo tiempo irreversibles. Pero, como advierte Paul Ricoeur, su sentido no está fijado de una vez para siempre. “Las huellas del pasado por muy traumáticas que sean, permanecen en el presente sometidas a reinterpretaciones que impone el paso del tiempo, la acumulación de nuevos conocimientos y vivencias y la aparición en el debate público de nuevas generaciones a las que les han sido ahorrados los sufrimientos de sus antepasados”¹⁴.

¹² Conferencia Episcopal Española (1986): *Constructores de la Paz. Instrucción Pastoral de la Comisión Permanente*, 29.

¹³ Proyecto de Ley por el que se reconocen y amplían derechos y se restablecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura.

¹⁴ Juliá, S. (2003), 15.

No es necesario que busquemos argumentos para demostrar que el fin perseguido con ahínco por los políticos de la transición no fue el olvido del pasado, que sabían imposible, sino la reconciliación que había de ser alcanzada a través de los nuevos conocimientos e interpretaciones del pasado. El recuerdo de la guerra civil y de sus consecuencias empezó precisamente a la muerte de Franco a ocupar la atención de investigadores y editores. El consenso político se hizo posible gracias a aquel “nunca más” que guiaba el pensamiento de todos los grupos políticos. El recuerdo de las “dos Españas” hizo posible que todos pasáramos de la memoria a la historia.

Todos sabemos que existía una censura implacable sobre los escritos y la memoria de los vencidos. La misma palabra reconciliación, que ya había sido utilizada por el joven obispo de Solsona, Vicente Enrique y Tarracón, allá por los años cuarenta, concitó los reproches más duros de Franco y de sus ministros.

Al poco tiempo de morir Franco comenzaron a multiplicarse las publicaciones sobre la guerra civil, sobre la dictadura y, especialmente, sobre las víctimas de la represión franquista. Equipos de investigadores han contado con ayudas oficiales para manejar los archivos civiles, militares y eclesiásticos para documentar sus investigaciones, cuya publicación se han disputado las editoriales públicas y privadas. Todos los medios de comunicación han hecho publicaciones colaterales pagando a los estudiosos más acreditados. De hecho, hay que reconocer, como no podía ser menos, que esos autores e investigadores no han tenido la misma intención ni orientación ideológica. La cuestión, por tanto, no es que no se haya tenido en cuenta el pasado, sino que las leyes de las dictaduras no permitieron publicar gran parte de la verdad sobre los vencidos, ni dieron facilidades para abrir los archivos que hubieran permitido conocer las dimensiones de la represión franquista. Los que negociaron la transición política eran conscientes de esta situación y en modo alguno cerraron la puerta a estas nuevas investigaciones.

Ahora bien, de lo que entonces se trataba era de acordar un camino de reconciliación. Había que deshacer el mito de las dos Españas. Se conocía la voluntad reconciliadora de las personalidades más representativas de los “vencidos” para no volver a las andadas. No se conocería totalmente la verdad sobre el pasado, pero aquello que se conocía era suficiente para ponerse de acuerdo en un futuro de reconciliación. La verdad histórica tiene que seguir su camino; la verdad política contaba con elementos suficientes para emprenderlo y mejorarlo. Ésta fue la filosofía de la “reforma sin ruptura” o de “la reforma con ruptura pactada” que prevaleció en la voluntad de los constituyentes.

El cambio esencial comienza a madurar desde el momento en que muchos españoles, sobre todo intelectuales y políticos, se dan cuenta de la

esterilidad de un pensamiento que mantenía la confrontación y, en definitiva, la descalificación de una España contra la otra España. Se trataba no de olvidar, sino de “echar al olvido” el hecho fundamental del declive secular de España y que perpetuaba una situación caótica multisecular: la guerra fratricida fue un tremendo error. Era irreversible, pero podíamos mitigar sus consecuencias y pensar sinceramente en una forma de reconciliación democrática.

Este debate sobre la reconciliación no se improvisó a la muerte de Franco. Ya en los años cuarenta, en 1946, el obispo de Solsona, Vicente Enrique y Tarancón, el más joven del Episcopado, se atrevía a escribir en una de sus primeras pastorales: “Parecía como si aquella guerra, que tenía caracteres de verdadera cruzada, hubiese de producir un cambio notable en las convicciones de los hombres [...]. Pero aquella reacción de tipo puramente sentimental pasó presto y las cosas, en el terreno particularmente privado, siguieron el mismo rumbo que antes, acentuado, como es natural, por los gérmenes de desorden y desmoralización que lleva consigo toda guerra. [...] Mientras no consigamos que el odio desaparezca completamente, que el abismo, que los hermanos se entiendan y se amen, no es posible pensar ni en la grandeza material de nuestro pueblo ni en su reconstrucción espiritual y religiosa”¹⁵.

Y cuatro años más tarde, el mismo obispo de Solsona insistía: “El ambiente de cruzada y de reacción contra el laicismo no ha cuajado en nuestro pueblo. El ambiente oficial ha cambiado; pero el ambiente real de nuestro pueblo no. Hubo un paréntesis que parecía halagador. Pareció por un momento que se había producido una reacción real y verdadera, amplia y nacional, de tipo religioso y cristiano. Pero no ha sido así. Se cerró el paréntesis y el ambiente de nuestros pueblos en el orden religioso y moral no ha cambiado”¹⁶.

La transición política empezó a prepararse veinticinco años antes de la muerte de Franco. Se fue abriendo paso una representación de la guerra que la consideraba como una tragedia colectiva que suscitó un sentimiento de responsabilidad compartida y la exigencia de una amnistía como primer paso para iniciar un proceso constituyente que culminaría en un nuevo régimen aceptado por la mayoría de los españoles. Importa señalar por su trascendencia estratégica, el cambio de programa del Partido Comunista presentado por Santiago Carrillo en el V Congreso celebrado en Checoslovaquia en 1955. Cambiaba sustancialmente el argumento motivador de su oposición al franquismo: en adelante no se trataría tanto de restaurar y legalizar la Segunda República como de trabajar por la reconciliación de todos los españoles. Se fundó la Plataforma Democrática, que

¹⁵ Obispado de Solsona, BOE, mayo de 1946, 85, 111-113.

¹⁶ Obispado de Solsona, BOE, 130, 93.

incluía desde comunistas a algún antiguo ministro del régimen, pasando por las negociaciones de 1948 entre monárquicos y socialistas, entre Gil Robles, dirigente de la CEDA, e Indalecio Prieto. El coloquio de Munich (1962) fue una buena muestra de inteligencia entre las fuerzas políticas ajenas al franquismo.

J. Ruiz Giménez, antes del final del Concilio Vaticano II, se atrevía a pedir a la jerarquía católica española: “Es el momento de anhelar una gran carta pastoral colectiva de nuestra jerarquía cancelando el ciclo de nuestra guerra civil y abriendo un camino de integración de todos los españoles”¹⁷. Algo que nunca llegaría a producirse. Ni siquiera en la famosa Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (1971). Se presentó a votación de los 256 miembros presentes el siguiente texto: “Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderamente *ministros de reconciliación* en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos”. Obtuvo mayoría absoluta, pero no los dos tercios necesarios según los estatutos para poder figurar entre las conclusiones de la asamblea. El ambiente mediático y gubernamental que se había creado en torno a esta propuesta que hoy nos parecería normal, hizo imposible que la Iglesia reparara al menos en parte aquella ayuda prestada a la sublevación contra un régimen legítimo.

En numerosos encuentros de la gente universitaria y los sindicatos obreros que actuaban en la semiclandestinidad se vio muy claro, al menos desde los años cincuenta, que se había de conseguir una amnistía como primer paso hacia la restauración de una democracia por la apertura de un proceso constituyente. Hay que subrayar el papel decisivo que desempeñó durante la transición el recuerdo de la república, de la guerra y de la dictadura. Ante todo, el recuerdo sirvió de modelo negativo, enseñó lo que era preciso no hacer y avisó sobre los obstáculos que podían surgir en el camino. De la guerra se habló mucho y se escribió mucho, desde todas las posiciones ideológicas. Era tan evidente el recuerdo del pasado histórico que todos los líderes políticos lo expresaron claramente en el debate parlamentario sobre la proposición de la Ley de Amnistía. El secretario del Partido Socialista, Felipe González, declaró que “nuestro pueblo quiere superar el pasado y construir un futuro democrático y justo, sin traumas, pacíficamente”. Y reiteró al Gobierno la exigencia ya planteada en los últimos meses: que la amnistía se completara con urgencia y se extendiera al campo sociolaboral. El secretario general del Partido Comunista señaló como una de las primeras tareas de aquellas Cortes la de culminar “el proceso de reconciliación de los españoles con una amnistía para todos los delitos de intencionalidad política”. Esta segunda amnistía, más generosa que

¹⁷ Entrevista de Alfonso C. Comín, en *Témoignage Chrétien*, 19 de noviembre de 1964.

la concedida por el Gobierno Suárez el 16 de septiembre de 1976, fue exigida por todos los grupos políticos del Parlamento excepto el de Alianza Popular.

El proyecto de ley presentado ahora al Congreso no hace mención alguna de la memoria histórica, aunque los medios sigan distinguiéndola como ley de la memoria. Se trata en ella “de reconocer, ampliar y establecer medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura”. Es un acto de justicia.

No vemos razón suficiente para indignarse ante la exhumación de los restos humanos de quienes fueron asesinados por el bando nacionalista en circunstancias verdaderamente trágicas. Los familiares de esas víctimas tienen todos los derechos para localizar y dar sepultura adecuada a los restos de sus antecesores. Este piadoso acto nos debería acercar más al propósito de reconciliación y alejar toda sospecha o apariencia de venganza. La reintegración de toda la nación española sigue siendo una tarea pendiente ardua y necesaria. Si algo distinguió a los políticos de la transición fue precisamente esa contemplación sin ira de nuestro pasado. Los que entonces votaron la amnistía y los que ahora se sientan favorecidos por esta ley reparadora no se comprometen a olvidar el franquismo, ni su fuerza represiva, ni la tortura y vejación de derechos fundamentales perpetrados contra sus antecesores. Lo recuerdan precisamente para mandarlo al olvido. Ésta fue la razón que movió a los artífices de la transición y la que debe seguir moviendo a los nuevos constructores del futuro de nuestra democracia.