# INFORME ESPAÑA 1998

una interpretac<mark>ión de s</mark>u realidad social



Fundación Encuentro



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

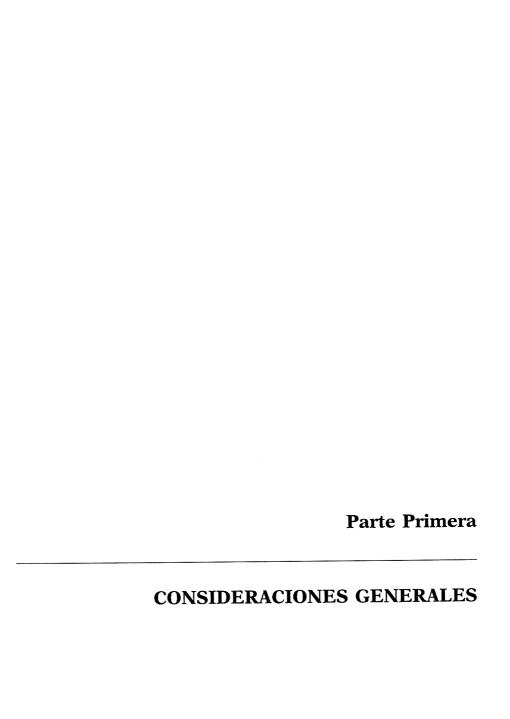
ISBN: 84-89019-07-X ISSN: 1137-6228

Depósito Legal: M-7869-1999

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.

Albadalejo, 6 - 28037 Madrid

#### PARTE PRIMERA: CONSIDERACIONES GENERALES XIIIXVETA deja de matar XVI El problema vasco es urgente XVIII Violencia y política XIX La disputa por la soberanía XXI La «soberanía» de la Constitución XXIIIUnidad e integración XXVIII El perdón necesario XXIX La «sabiduría práctica» del compromiso IIXXX El perdón de lo irreparable



La tregua de ETA, el nacimiento del euro y los 20 años de la Constitución española son quizá los tres acontecimientos que se disputan el protagonismo en la escena pública de 1998. A ninguno de ellos se podrá negar trascendencia histórica y calado profundo en el cauce de la vida pública española.

El euro como hecho económico, como innovación europea y como trance decisivo en nuestra convergencia con Europa supera el propósito y el horizonte anual propio de estas reflexiones. Abundan, por otra parte, comentarios de especialistas y pronósticos sobre esta materia, que pertenece al mundo económico propio de otras publicaciones.

La Constitución es noticia por dos razones: en primer lugar, sus dos décadas de incontrovertida vigencia la convierten ya en excepcional frente a todas las que la precedieron; en segundo lugar, porque por primera vez desde que fue promulgada hay fuego cruzado sobre ella. Las declaraciones de Barcelona (16 de julio), Lizarra (12 de septiembre) y Santiago de Compostela (31 de octubre) plantean cuestiones de fondo a las que no podía ser ajeno el discurso público. Más aún: la tregua y el problema vasco constituyen un tema permanente de las primeras portadas, de los editoriales y de los columnistas políticos.

# ETA deja de matar

La declaración unilateral por parte de ETA de una tregua indefinida, anunciada el 16 de septiembre, con las elecciones convocadas, en plena campaña, obligó a los estados mayores de todos los partidos a recomponer sus mensajes y campañas estratégicas. Nadie se atreverá a negar que el clima político en el País Vasco ha cambiado sustancialmente a partir de las elecciones del 25 de octubre. Al cabo de cinco meses, sigue ocupando el centro de atención de los informativos y de los analistas políticos.

En los discursos institucionales, en los comentarios, más rigurosos, de los juristas y, más ideologizados, de los columnistas, al menos en la prensa de Madrid, predomina un clima de hostilidad manifiesta hacia la decla-

ración de Lizarra. Un libro simbólico del feliz cumpleaños de la Constitución reproduce las colaboraciones dispares de los siete ponentes de la Constitución¹. Todos subrayan la euforia de aquellos tiempos añorados del consenso, la convicción de la lozana vigencia de nuestra Carta Magna y el propósito unánime de los autores de respetar su integridad textual frente a los nuevos reformadores nacionalistas. Sin embargo, una legitimidad tan robusta como la que ellos profesan no debería temer tanto los retoques y reformas que ellos mismos sugieren. La cirugía busca precisamente el momento en que el paciente presenta su mejor cuadro clínico. Un cierto fundamentalismo constitucional sería peligroso en estos momentos.

### El problema vasco es urgente

Su dificultad aumenta con el paso del tiempo. Necesitamos convencernos ante todo de la complejidad que se ha ido acumulando en las relaciones de la Administración Central con la Comunidad Autónoma Vasca. Esto quiere decir que el pensamiento simple es el menos adecuado para intentar comprenderla.

El adjetivo complejo crea ya una barrera con lo simple. Para algunos de desánimo. La afirmación sirve a los políticos de coartada y para muchos equivale a decir que «aquello no tiene remedio». No convendría dejar pasar el tiempo, aunque pueda ser útil para los intereses de partido. No podemos resignarnos a convivir con este conflicto como si eligiéramos el camino del mal menor.

Nuestra osadía –si se puede calificar de tal a comunicar lo que nosotros pensamos–, después de haber dialogado largas horas en presencia de buenos juristas con diversos sectores de la sociedad vasca, no puede pretender la fortuna de contar con soluciones, ni modelos de solución. El hilo de nuestra reflexión trata de hilvanar el *cómo*, sin poder entrar en el *qué*. Volvemos a insistir en que este último corresponde a los políticos legitimados por el pueblo. Se trata de un problema político y a ellos hay que dejar la responsabilidad de hacer posible lo que se ha vuelto ya más que necesario. La discusión erudita, sin duda interesante, contribuye a dispersar las sentencias de las distintas escuelas, a distraer al español de a pie y, lo que es peor, a situar en la región de los conceptos algo vital que sólo puede solucionarse por consenso.

Nuestro pensamiento central se puede formular de manera muy sencilla: ¿cómo lograr que se den las actitudes para un diálogo sincero sobre una cuestión en extremo vidriosa?; ¿qué preparación anímica y técnica es exigible a los portavoces de cada una de las partes? No se puede responder a

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> AA.VV., Veinte años después. La Constitución cara al siglo XXI, Taurus, Madrid, 1998.

estas propuestas sin tener en cuenta antes las condiciones exigibles para el conocimiento de una realidad tan compleja.

Nos tenemos que valer del «pensamiento complejo», tal como ha sido ya aceptado y definido comúnmente por los mejores pensadores de nuestro tiempo. Lo complejo se compone de múltiples elementos enlazados entre sí; es una madeja de articulaciones no siempre claras o visibles. No pocos de sus factores, considerados aisladamente, pueden ser antitéticos. El pensamiento complejo es también analítico, pero concentra su atención en las relaciones o articulaciones de esa multiplicidad de factores que presentan una realidad a primera vista desordenada y resistente a la simplificación. Esa realidad no deja por eso de ser razonable y penetrable por el espíritu humano.

Sus mayores enemigos son la disyunción, la reducción y la abstracción. Con estas tres operaciones de la mente, Edgar Morin construye lo que él llama «paradigma de la simplificación», enfermedad, por cierto, endémica en muchas mentes españolas. La inteligencia moderna cartesiana ha estado sometida a los principios de la disyunción, de la reducción y de la abstracción. Es la que «ha controlado la aventura del pensamiento occidental desde el siglo XVII y ha facilitado sin duda el gran progreso del conocimiento científico y de la reflexión filosófica; sus consecuencias nocivas últimas comienzan a manifestarse en el siglo XX»². Nunca debieron divorciarse el pensamiento científico y la reflexión filosófica. Más aún, el principio de disyunción aisló unos de otros a los tres grandes campos dentro del conocimiento científico: la física, la biología y las ciencias del hombre. Con la misma lógica disyuntiva, nos parece más brillante descubrir una antinomia, presentada en forma de dilema, que comprobar las líneas de parentesco entre ellas.

Admitir o afirmar que un problema socio-político tan cercano para nosotros como el del nacionalismo vasco es complejo, debería equivaler a robustecer la voluntad política de desterrar para siempre de nuestra esfera pública algo tan pernicioso como la simplicidad, tantas veces representada por el maniqueísmo rampante. Cualquier aproximación a la realidad social y política de nuestro tiempo debiera tener muy en cuenta esta gran advertencia. De manera especial podría ser extraordinariamente útil para dar cuenta y razón del proceso que, a nuestro modo de ver las cosas, se está produciendo aceleradamente en el territorio vasco. Pero si nos empeñamos en desarticular las ideas, los sentimientos, la situación socioeconómica y las tradiciones institucionales estamos violentando la realidad. Los conceptos pueden parecer antitéticos, pero se articulan naturalmente en la realidad; por eso, no parece tan cierto que los vascos vivan en la contradicción y en la ambigüedad.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Morin, E., Introduction à la pensée complexe, ASF, París, 1990.

Volvamos a advertirlo como resumen de esta importante consideración: el conceptualismo y la abstracción contribuyen a desfigurar notablemente la realidad del problema vasco. En las consideraciones siguientes iremos desmenuzando esta apreciación que quisiéramos hacer constar aquí con cierta contundencia.

### Violencia y política

La violencia es, ciertamente, la antítesis de la política. Por principio, no podemos admitir que la fuerza o la amenaza sean utilizadas para conseguir bazas políticas. La violencia de alta o de baja intensidad no es fungible en la convivencia democrática y degrada a quien trata de comerciar con ese contravalor.

Si es verdad que la violencia etarra ha servido al nacionalismo para obtener algunas reivindicaciones, no es menos claro que esta violencia ha servido de justificación durante el proceso democrático para encubrir las cuestiones propiamente políticas y democráticas del nacionalismo. La tregua indefinida ha dejado al descubierto cuestiones antiguas que no quedaron bien solucionadas en el período constituyente. No es bueno argumentar con futuribles. Pero, ¿cómo se habría conducido el proceso y las relaciones entre Madrid y Vitoria durante estos veinte años si el diálogo entre todos los partidos legitimados en las urnas hubiera logrado plantear claramente las pretensiones estrictamente políticas de unos y de otros? ¿Fue imposible la presencia de HB en la mesa de Ajuria Enea? La autoexclusión, que después se ha querido convertir en excomunión, no ha mejorado las cosas. Una separación manifiesta entre el ejercicio de la política y la violencia en una negociación de todas las fuerzas políticas hubiera sido saludable. Las posibilidades políticas estarían ahora mejor definidas. Las «ambigüedades» de los partidos nacionalistas habrían perdido dramatismo y no hubieran alimentado tantas sospechas y desconfianzas entre las fuerzas democráticas.

Ahora el hecho de que ETA haya dejado de matar es una estupenda noticia; pero en modo alguno ha disipado los temores de que se pueda plantear un diálogo auténticamente político libre de la amenaza violenta bajo alguna de sus múltiples formas. Ermua marcó una inflexión sustancial. Los vascos se manifestaron masivamente contra el terrorismo, pero no por eso se mostraron dispuestos a renunciar a ninguna de sus reivindicaciones nacionales y nacionalistas. Sin embargo, pareció que se daban pasos en la dirección no correcta de la radicalización entre nacionalistas y no nacionalistas. Los partidos estatales no son ajenos tampoco a la responsabilidad de no haber previsto o impedido a tiempo la actual estrategia frentista.

Concluyamos esta reflexión. Violencia y democracia son incompatibles, los métodos violentos deben ser desterrados de cualquier negociación polí-

tica. Pero resulta difícilmente justificable negarse al diálogo con representantes del pueblo legitimados por las urnas por el hecho de que no condenen claramente la violencia. Este argumento pone en duda la voluntad firme de diálogo.

La violencia de las palabras y la de las armas no habitan en galaxias lejanas. Nuestra propia historia ofrece ejemplos abundantes de que nuestras mayores tragedias bélicas comenzaron en los enfrentamientos del discurso público. El pensamiento complejo es modesto y sabe que no existen los «políticos puros»; los modos de violencia y sus infinitas articulaciones con la política pueden agazaparse en el mismo discurso: ¿existe una frontera definida entre la imposición y la persuasión? Violencia y política se repelen teóricamente, pero cohabitan con facilidad dentro del mismo sistema. La totalidad de la verdad no es abarcable, o, como escribió Adorno, «la totalidad de la verdad es la no-verdad». No deja de ser paradójico que el camino reduccionista que no quiso ver en el problema vasco más que violencia terrorista, haya que desandarlo ahora para reducir a sus dimensiones justas las razones del descontento de los nacionalistas de un pueblo a quien queremos ofrecer un aposento cómodo dentro del Estado.

# La disputa por la soberanía

El pensamiento complejo no tendría tampoco demasiadas dificultades para descubrir las posibles articulaciones entre distintas «soberanías», todas ellas relativas. De hecho, estamos pretendiendo abrir paso a una forma de «co-soberanía» con los países de la Unión Europea. Conviene hacer algunas reflexiones sobre la transformación de la soberanía tal como es entendida hoy por los mejores observadores de la política internacional. Un gran diplomático como el cardenal Casaroli invocaba en la Universidad de Parma su experiencia en la negociación del acta de Helsinki para destacar el cambio que allí se había manifestado sobre la noción clásica de soberanía: «Europa, que estuvo en el origen de las ideas de la Nación y de Estado, y que ha formulado las reglas del Derecho Internacional actual fundamentado sobre la noción de absoluta soberanía del Estado, ha puesto así, en Helsinki, las bases de un nuevo modo de concebir esa misma soberanía y las relaciones entre los Estados. Ha reconocido el lugar que le espera al hombre y a los pueblos en la vida internacional, que se han manifestado después, de hecho, como los verdaderos protagonistas de la vida de los países donde habían estado oprimidos durante decenios en sus más profundas aspiraciones por los aparatos estatales»3.

La idea de una fuerza única, eficiente y suprema dentro de cada Estado lleva en su propio código genético la cultura de la exclusión. Dentro del Es-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Santini, A., Agostino Casaroli, hombre del diálogo, PPC, Madrid, 1994, p. 210.

tado esta fuerza necesita anular a sus antagonistas. La soberanía indica por sí misma la imposibilidad de que el Estado reconozca otros sujetos soberanos y de entrar en relaciones jurídicas con ellos. Ante el Estado soberano sólo pueden existir relaciones de sujeción. Desde la perspectiva externa, no puede darse otra cosa que la lucha entre soberanías. Los Estados son fortalezas cerradas, protegidas por el principio de la no injerencia.

Desde el punto de vista jurídico, esta soberanía tiene que hacerse visible en la «persona» del Estado, al que habrá que reconducir toda manifestación de fuerza. Una grandiosa metáfora que permite a los juristas hablar del Estado como de un sujeto unitario, abstracto y capaz, sin embargo, de manifestar su voluntad y realizar acciones concretas a través de todos sus órganos e instituciones.

Pero la ciencia política ha desenmascarado reiteradamente esa ficción y ha puesto en evidencia las fuerzas reales, los grupos de poder, las élites, los grupos políticos, las clases sociales de los que la «persona» del Estado no era más que su cara visible y no pocas veces hasta una máscara. La soberanía estatal constituía el punto de partida y de retorno del derecho público, tanto en su visión interna (derecho público interno) con en la externa (derecho internacional).

Muchos juristas reconocen que esta visión ya no puede reconocerse con la misma claridad política operante. Ya en 1932 C. Schmitt se atrevía a pronunciar la oración fúnebre sobre esta construcción conceptual del Estado moderno y de sus atributos soberanos: «La época de la estatalidad está llegando a su fin; no vale la pena desperdiciar más palabras en esto... El Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está a punto de ser arrumbado»<sup>4</sup>.

Desde finales del siglo pasado las fuerzas corrosivas del Estado se han multiplicado. En el interior, el pluralismo social y político moderno, cada vez más fuerte, lleva dentro de sí la resistencia a una soberanía ejercida de manera absoluta, aunque ésta se identifique con la Constitución. Se multiplican también los centros de poder alternativos y concurrentes con el Estado. Operan en el campo económico, político, cultural y religioso. Y con frecuencia dominan territorios que desbordan al estatal. Los propios Estados promueven a veces la integración de sus poderes en estructuras supraestatales, sustrayendo así esos poderes a los de su propia soberanía.

Los términos y conceptos pueden ser básicamente los mismos de otros tiempos, pero ya no producen los mismos significados unívocos y estables. Éste es uno de los aspectos más significativos de la nueva complejidad. Una

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, trad. de R. Agapito, Alianza, Madrid, 1991, p. 40.

vez que se ha erosionado el concepto de centro único de la organización política, representado por la soberanía y por el orden que de ella se deriva, los significados resultantes pueden variar en función de las constelaciones que se van formando entre los elementos que componen el derecho público. Y el rasgo más sobresaliente del derecho público actual no es la sustitución de las categorías tradicionales sino la pérdida de su posición central. Esto es capital: al faltar un punto unificador, aceptado como axioma, la ciencia del derecho público puede formular y perfeccionar sus propias categorías, pero éstas ya no reflejan un significado definible *a priori*, como sucedía antes, cuando la orientación venía dada desde la soberanía del Estado.

### La «soberanía» de la Constitución

Estas sociedades modernas, tan marcadas por la pluralidad de grupos de intereses, de ideologías y proyectos diferentes, se contentan con asignar a la Constitución la tarea de establecer las condiciones de posibilidad de una vida en común, sin poder prefijar un proyecto concreto. La Constitución proporciona y garantiza un conjunto de materiales de construcción, pero no el edificio concreto, que ya no es obra de la Constitución, sino de los actores sociales y políticos en presencia que pueden actuar y colaborar conjuntamente en virtud de las reglas constitucionales. Dentro de la Constitución, y desde ella como campo de juego y garantía de legitimidad, en cada uno de los sectores sociales puede comenzar la competición para imprimir al Estado una orientación de uno u otro signo, siempre en el ámbito de esas posibilidades ofrecidas por el compromiso constitucional.

Éste es el cambio y la naturaleza de las Constituciones democráticas en la época del pluralismo. Tanto que hay quien considera sustituir la soberanía del Estado por la soberanía de la Constitución. Algunos podrían ver en esta sustitución una mera compensación verbal de aquello que se ha perdido. Tales son los que siguen concibiendo la soberanía como una fuerza real y única capaz de imponerse incondicionalmente. Pero la novedad de la expresión «soberanía de la Constitución» consiste, más bien, en la función de ésta como nuevo centro de emanación de fuerza concreta que asegura de otra manera la unidad política estatal, dentro del respeto al policentrismo de poderes y al pluralismo social.

Una Constitución abierta al pluralismo, como la nuestra, no es otra cosa que una simple propuesta de soluciones y coexistencias posibles. Se trata, pues, de un «compromiso de posibilidades» y no de un proyecto rígidamente ordenador que pueda asumirse como un *a priori* de la política con fuerza propia de arriba abajo. Sólo así podremos contar con constituciones «abiertas», que permitan, dentro de los límites constitucionales, tanto la espontaneidad de la vida social como la competición para asumir la dirección

política. Ambas condiciones hoy resultan esenciales para la supervivencia de una sociedad pluralista y democrática.

El dogmatismo religioso, moral y jurídico acumulado durante nuestra historia despertó en nosotros el hábito y hasta el gusto por los principios absolutos. El pensamiento simple está repleto de afirmaciones absolutas. Si cada principio y cada valor se entendiese a sí mismo como principio absoluto, se haría imposible la existencia de otros. En nuestro tiempo aspiramos a algo que es conceptualmente impensable, pero altamente deseable en la práctica. El imperativo teórico de la no contradicción, exigido para la ciencia del derecho, no debería impedir llevar a la práctica una convivencia mucho más rica.

El diálogo y la negociación pueden degenerar en un certamen de conceptos considerados todos ellos como irreductibles. Un Estado de derecho no se defiende sólo con la tozudez de la ley. Podemos engañarnos a nosotros mismos y no lograr la comunicación con la otra parte, si confundimos el rigor y la responsabilidad de los grandes asuntos tratados con el proceso de conceptualización o simplificación al que nos referíamos al comienzo de estas reflexiones. El peligro de la conceptualización dialéctica enclaustra el pensamiento de cada uno, nos sitúa en el nivel abstracto menos propicio para el acuerdo.

Para un pensamiento complejo, la articulación de principios al parecer opuestos tiene que resultar cercana y realizable. La lucha por la unidad de la soberanía absoluta es, por lo menos, anacrónica. La libertad social tiene que articularse con la intervención reformista. La igualdad ante la ley, y por tanto la generalidad en el trato jurídico, tiene que convivir, con las diferencias resultantes del respeto a las situaciones; el reconocimiento de los derechos de los individuos, con los derechos de las sociedades; la valoración de las capacidades materiales y espirituales de los individuos, con la protección de los bienes colectivos frente a la fuerza destructora de aquéllos. Es posible reunir el rigor en la aplicación de la ley con la piedad ante sus consecuencias más rígidas; la responsabilidad individual en el ámbito de la propia existencia no es contraria a la intervención colectiva para apoyar a los más débiles, etc.

Nada peor para la comprensión de una realidad compleja que tratar de someterla a una disección anatómica y dejarse seducir por las posiciones estratégicas de las nociones aisladas y de las teorías abstractas que descoyuntan la realidad y entorpecen la visión de futuro. El sano realismo, que está cerca de los hechos y lejos de los procesos de intenciones, aconseja avanzar con cautela por la vía del diálogo antes que por la imposición pura y dura de la ley.

La lucha política, especialmente la partidaria, mantiene una perenne pugna por la afirmación hegemónica de proyectos particulares, más cercanos al electoralismo. Para ello busca el camino fácil de las formulaciones universales y exclusivas. La norma es un instrumento y no un fin en sí misma. Se robustece cuando es mejor aceptada y se debilita cuando es impuesta. No es lo mismo invocar el derecho constitucional en las salas de los tribunales, en las aulas y en el discurso jurídico que traerlo como referencia necesaria a la negociación política. En una Constitución de consenso siempre existirá alguna distancia entre el derecho constitucional tal como ha sido formulado y el proyecto político partidario. Estamos, pues, abogando por el uso de una ley dúctil cercana a las situaciones humanas.

Si revisamos sinceramente el concepto de soberanía, tanto interna como externa, y sus posibilidades de realización concreta, habrá que pagar un precio por la integración del pluralismo en la única unidad posible, que será ante todo profundamente humana y flexible. Las tormentas inevitables de la dialéctica del *aut-aut* tienen que ser hábilmente sorteadas y aun sustituidas por el *et-et* que inspiró fundamentalmente a nuestro poder constituyente.

Volver al espíritu del consenso no es otra cosa que retornar al espíritu del pacto y del acuerdo. Creemos que se ha mitificado excesivamente el período de nuestra transición política y de manera especial el de nuestro período constituyente. Tal sublimación se convierte ahora en una dificultad cuando tenemos que volver a enfrentarnos con decisiones pactadas, y no sólo por razones de posibilismo, como única salida. En realidad se trata de reconocer y robustecer aquel proceso del consenso reintegrador requerido por los hechos; se trata, en fin, de reafirmar la legitimación de aquel método que hizo posible nuestra Carta Magna.

# Unidad e integración

Sorprende la oposición dialéctica que suele establecerse entre estos dos términos. Hemos derramado ríos de tinta sobre la unidad de España. Esa «indisoluble unidad de la nación española» es constitucional y, al decir de los expertos, también constituyente. La realidad histórica y sociológica, en cambio, es bien distinta. La misma Constitución tuvo que reconocerlo y garantizar su pluralidad de nacionalidades y regiones en el mismo párrafo y artículo constitucional. Es bien claro que esa unidad no admite una interpretación «uniformista». El propósito de reintegrar en la unidad a todos los pueblos de España se hace más inteligible que la pura y simple afirmación de la unidad como barrera contra todo reconocimiento político de las nacionalidades interiores al Estado. Se respeta y garantiza el reconocimiento de las diferencias y se subraya la solidaridad entre todas las regiones de España. ¿No es más fundamental la solidaridad que la unidad?

Este cambio de planteamiento puede parecer sutil, pero opera a ras de los hechos. Poco van a conseguir los políticos si no logramos entre todos

XXIV España 1998

acercar a las gentes de las distintas regiones y nacionalidades. La unidad se impone desde arriba, la solidaridad brota desde abajo. Las medidas adoptadas en orden a la solidaridad parecen darla por supuesta. Dan toda la importancia a la norma única y obligatoria y dejan en segundo plano los procedimientos, mucho más eficaces para la integración. Podríamos haber aprendido la lección de las posguerras europeas. Francia y Alemania se preocuparon no solamente de poner en común sus intereses económicos, sino de iniciar una política de acercamiento cultural y político entre los mismos ciudadanos de ambos pueblos. La reconciliación en la memoria colectiva es, sin duda, mucho más eficaz para lograr la unidad de las gentes que las normas minuciosas generadoras de contenciosos sin fin. Ambas tareas podrían haberse realizado en un contexto más claro de reconocimiento de la alteridad y del hecho diferencial.

Charles Taylor analiza la relación íntima que existe entre conceptos como «identidad», «autenticidad» y «reconocimiento de la diferencia». La integración con los otros es imposible sin el reconocimiento de la identidad. Nadie se confía al otro sin conocerlo verdaderamente. Ahora bien, hay que liberarse de las identidades impuestas y destructivas. El falso reconocimiento es una falta del respeto debido. El reconocimiento no es sólo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana y vital.

Se entiende perfectamente que cada uno aspire a ser fiel a sí mismo, a escuchar su propia «voz interior» que le revela su identidad, dentro de la cual nuestros gustos y deseos, nuestras opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Descubrir la propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he «negociado» por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, en el trato con los otros. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.

Ahora bien, la dependencia de los demás existió siempre y hoy se impone con inédita rotundidad. Cuando se habla con tanta ligereza de la independencia y se la desea como una solución o se la teme como la más grande de las amenazas de disgregación nacional, se pretende ignorar el hecho de la globalidad creciente, no sólo en el mundo económico, sino en todas las esferas de la existencia humana.

Lo que surgió en la modernidad no fue el deseo de desentenderse de lo que pasaba más allá de la región o de la nación. Ahora es tan fuerte la invasión de la globalidad cultural que debemos recurrir a la necesidad de reconocimiento y sobre todo a detectar las condiciones que pueden hacer fracasar el intento de ese reconocimiento. De ahí que Taylor observe con agudeza que «nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación, si la gente o la sociedad que lo rodea

le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformador y reducido»<sup>5</sup>.

La política del reconocimiento de la identidad y de las diferencias o preferencias de los grupos y naciones se sitúa en el núcleo del debate a la altura de nuestro tiempo. ¿Cómo reconocer políticamente el hecho diferencial exigido por las identidades individuales de una colectividad sin establecer diferencias discriminatorias entre los ciudadanos de las diversas regiones y nacionalidades? La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase, como si se tratara de una falta de respeto al principio de igualdad universal, punto clave de la política de la dignidad.

El problema no es comparable a la diferencia de status o de nivel económico intolerable para el que cree en ese otro principio vital de la solidaridad: el derecho o el deber que pesa sobre todos para aproximar e incluso igualar la condiciones socioeconómicas de todas las regiones. Este derecho no puede ser anulado por ese otro no menos vital del impulso identitario, tanto del individuo como del grupo del que depende. La diferenciación exigida por este último se articula perfectamente con la solidaridad que brota de la relación sentida y acuñada en el propio reconocimiento de la diferencia identitaria. Habrá que negociar y articular leyes libremente aceptadas de solidaridad y no impuestas por un sentido falso de la unidad. Al igual que las personas se realizan con el desarrollo de sus propias diferencias espirituales y corporales, los grupos se enriquecen ayudando a ese desarrollo personal y colectivo conociéndose a sí mismos en el diálogo y en la relación con los otros pueblos. En esta identificación juegan un gran papel la cultura lingüística y las redes tradicionales de desarrollo social, político y cultural. Un pueblo ciego a las diferencias de los otros no es sólo inhumano y discriminatorio; impide, además, el desarrollo y la integración en unidades políticas superiores y, lógicamente, disminuve su sentido de la solidaridad.

Dworkin distingue dos tipos de compromiso moral. El primero se refiere al modo de tratarnos de forma equitativa e igualitaria; a este compromiso podemos llamarlo «procesal». Pero existen, además, otros compromisos acerca de las opiniones y fines de la vida, acerca de lo que propiamente constituye una vida buena. La entidad política como tal no puede abrazar ninguna opinión sustantiva sobre esta segunda cuestión. Por ejemplo, no puede reconocer que uno de los objetivos de la legislación deba consistir en hacer virtuoso al pueblo en uno u otro sentido. En esto violaría incluso su

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> AA. VV., El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Ensayo de Charles Taylor, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 43 y 44.

XXVI España 1998

norma procesal. Los derechos subjetivos públicos de los pueblos son anteriores a cualquier norma estatal y deben ser respetados por ésta.

En la sociología actual se halla muy difundida la concepción de que la «nación», como concepto y como realidad, es una invención humana. Bernhard Giesen considera que no es algo dado por la naturaleza, sino una construcción social resultado de diferentes construcciones históricas y bajo referencias diferentes<sup>6</sup>.

La antítesis a este modo de pensar de Giesen la representa Kurt Hübner, según el cual, la identidad de una nación sería una condición necesaria para la convivencia humana, no de manera distinta a como la identidad de una persona es ineludible para que esa persona prospere<sup>7</sup>. Ahora bien, como no existe una prueba empírica de la identidad de la esencia nacional, en contra de lo que soñaban algunos románticos, ¿qué condición de realidad tendrá entonces lo «nacional»?, ¿qué condiciones de validez podrá presentar como derecho subjetivo público ante la ley estatal? Hübner recurre a la verdad del mito. Admite los pseudo-mitos, pero para él la conciencia nacional mítica no podrá encuadrarse en la categoría de los pseudo-mitos; no podemos negarle su «derecho ontológico»<sup>8</sup>.

En todo caso, nos parece mucho más ajustada a la realidad política la afirmación de William Thomas: «si los hombres tienen como reales ciertas situaciones, éstas son reales en sus consecuencias» <sup>9</sup>. Más tajante nos parece la sentencia de H. Seton-Watson: «Una nación existe cuando, en una sociedad, hay un número significativo de personas que se consideran a sí mismas o se comportan como si constituyeran una nación» <sup>10</sup>.

Los nominalistas como Giesen y los mitoontológicos como Hübner deducen sus consecuencias del hecho de que es muy difícil definir algo así como la esencia de una nación. El famoso discurso de E. Renan el 11 de marzo de 1882 en la Sorbona, tan fácilmente citado, pretendió releer la historia de la nación francesa y ofrecer una serie de elementos etnográficos, dinásticos, lingüísticos, religiosos y de comunidad de intereses que no se ajustaban ni siquiera a la realidad francesa. A la famosa definición *Une nation est âme, un principe spirituel* se refirieron todos los nacionalistas de nuestro siglo, incluidos los españolistas como Antonio Cánovas del Castillo en el famoso discurso de la Nación pronunciado en el Ateneo de Madrid con expresiones hoy ya claramente anacrónicas. El «espíritu nacional» fue machaconamente repetido durante el período franquista y explica muchas de las reacciones posteriores.

<sup>9</sup> Thomas, W. The Child in America, Nueva York, 1928, p. 572.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Véase Giesen, B., Nationales und kulturelle Identität, Francfort del Meno, 1991, p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Véase Hübner, K., Das Nationale, Graz, 1991, p. 229 y passim.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibídem*, p. 186.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Seton-Watson, H., Nations and States, Boulder, Colorado, 1977, p. 5.

Los nacionalismos, como otros movimientos sociales, no han acertado siempre en la explicación que debían a la gente de su tiempo. Pero este hecho tampoco puede convertirse en argumento para tacharlos de anacrónicos. Más aún, creemos en la conveniencia de los nacionalismos sanos y solidarios como elementos vertebradores y defensivos dentro de un mundo mercantil globalizado. Los derechos culturales, todavía subdesarrollados respecto a otros derechos colectivos como los económicos, sociales, civiles y políticos, tendrán que ser reconocidos en su pleno ejercicio. «La primera de las grandes tareas de las constituciones contemporáneas consiste en distinguir claramente entre la ley, como regla establecida por el legislador, y los derechos humanos, como pretensiones subjetivas absolutas, válidas por sí mismas con independencia de la ley»<sup>11</sup>.

Creemos que en España ha llegado el momento de que los políticos responsables aborden de una vez las reivindicaciones de los nacionalismos periféricos, que no fueron suficientemente atendidas en el período constituyente. Entonces prevaleció la idea de que las autonomías servían únicamente para acercar el poder a los ciudadanos. Quizá se pensó que esta generalización ahogaría la voz de los que defendían el reconocimiento de la personalidad de un hecho diferencial allí donde nuestra historia más reciente había demostrado la necesidad de este reconocimiento.

Pensando en el País Vasco, es claro que durante estas dos décadas de democracia se ha agravado notablemente aquella situación. Nunca hemos visto al Gobierno central salir en defensa de los nacionalistas catalanes, vascos o gallegos, no pocas veces tratados injustamente por la opinión pública de tipo españolista. Resulta injusto utilizar el terrorismo para agredir a los nacionalistas. La magnitud criminal de los hechos reclama la aplicación de la justicia, pero no justifica en modo alguno la utilización «política» que hemos tenido que soportar, con el abuso de la imagen dramática en la televisión. No es bueno confundir el capital político con actitudes que llevan a aumentar el odio entre los pueblos.

Ahora se hace mucho más difícil que la solidaridad venza al prejuicio cultivado y que los políticos sean capaces de acercar a amplios sectores sociales de una y otra parte dominados por la indignación. Sin embargo, la integradora se nos presenta como la tarea más necesaria y urgente. Pocas veces en nuestra historia fue tan necesaria la reconciliación. Hemos soportado demasiado tiempo la esterilidad de una sociedad desvertebrada en sus cimientos por el predominio de la relación entre vencedores y vencidos, resultante de nuestros continuos enfrentamientos fratricidas. Los medios de comunicación no han sido ajenos a este enfrentamiento.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Zagrebelsky. G., El derecho dúctil, Trotta, Madrid, 1997, p. 47.

### El perdón necesario

¿Existe algún tipo de perdón que borre definitivamente la maldad de los actos del pasado? Al decir de Hannah Arendt, los «pecados» del pasado cuelgan como la espada de Damocles sobre cada generación. En realidad el perdón no es otra cosa que el restablecimiento de las relaciones y de la franquía del pensamiento; es una vuelta real a la aceptación de lo universal truncado por la imposición de lo particular. El verdadero perdón pretende hacer posible la historia en común, sin olvidar las experiencias y sin dejar de analizar los errores que la pusieron en peligro.

La paz no puede identificarse con la victoria. Una sociedad en la que prevalezcan las relaciones vencedores/vencidos no vive en paz. No podemos volver al error atávico de la imposición, disfrazada de progreso colonizador o de asimilación pseudointegradora. Podemos creer ingenuamente que hemos acabado con un problema cuando excluimos a los adversarios. La guerra civil, el contencioso secular con la Iglesia Católica, el centralismo cultural, económico y político han dejado huellas de sangre en nuestra sociedad y siguen siendo problemas latentes que influyen decisivamente en nuestros comportamientos colectivos, en nuestras estrategias políticas y hasta en las relaciones personales. No es necesario apelar a la historia de los dos últimos siglos, a los continuos exilios de españoles ejemplares. Basta escarbar bajo la epidermis de nuestra estructura societaria para descubrir el mosaico de oligarquías doctrinales y económicas; una tierra poblada de huertanos que no han descubierto aún el espacio de lo público, donde se juegan propiamente las grandes cuestiones comunes. El consenso democrático, que significó un momento de extraordinaria lucidez histórica, optó en general por el camino fácil de la amnesia.

Lo primero que viene al pensamiento de una conciencia influida por lo cristiano es la dualidad individualizada del perdón moral. Sólo se perdona al que reconoce su error; y sólo puede perdonar aquel que realmente ha recibido la ofensa. Nadie se puede perdonar a sí mismo. El perdón exige una reparación. A lo sumo, se puede condonar la deuda contraída y reconocida. Sólo se puede perdonar lo que se puede castigar. Carece de sentido pedir perdón por las ofensas de los otros.

En modo alguno se puede menospreciar este perdón moral elemental que promete no volver a la ofensa. El problema es que sirve de muy poco para encarrilar la historia, que no se hace con sentimientos subjetivos. El perdón sigue ocupando un lugar clave en la historia de los pueblos, pero tiene que ser entendido en la complejidad de lo trágico. En la mayoría de las situaciones históricas reales el perdón moral individual, si pretende extenderse a lo colectivo, se queda en un mero símbolo.

Tratamos de conflictos insuperables, donde apenas es posible definir la ofensa. Un atentado que mutila vitalmente a la víctima o un asesinato no

priva únicamente de la vida a una persona; crea una situación familiar irreparable, oscurece el horizonte de convivencia en una comunidad, enardece a los violentos y deprime a los pusilánimes. El crimen es demasiado grande para ser reparado y demasiado encadenado a otros para que se pueda reducir a una causalidad simple cuando responde propiamente a una locura colectiva.

En esta situación tan confusa, sin menospreciar el perdón personal, es necesario pensar en otro tipo muy distinto de perdón, precisamente porque afecta a identidades enraizadas en conflictos anteriores cuyos daños pertenecen a un pasado irrecuperable. ¿Qué puede hacer el perdón en la historia allá donde la historia se ha sumergido en la tragedia? Ante todo no abrir el paso a otra tragedia más honda. Nadie en su sano juicio puede pensar que la amenaza conduce a una forma estable de convivencia. Tampoco se puede concluir de ahí que quienes han practicado la violencia se hayan incapacitado radicalmente para negociar en democracia. Sería bueno purificar nuestro discurso público de suspicacias innecesarias. Ahora emerge, como tantas veces en nuestra historia, el gesto maniqueo que corrompe entre nosotros el debate político. Hay que condenar la violencia callejera, pero no debemos dejarnos aturdir por su ruido, utilizándola como coartada para bloquear el diálogo. ¿No es una forma de sucumbir ante el mismo chantaje que denunciamos? ¿Podemos permitirnos el juego peligroso de la radicalización? Si han renunciado al crimen por el coste de la impopularidad y el rechazo social que suscitaba, ¿creemos de veras que la tensión facilitará la negociación que buscamos?

Dentro de lo trágico propio de la ofensa colectiva podemos considerar dos aspectos distintos. En primer lugar, su misma conflictividad, la incapacidad de poner de acuerdo a los contendientes. El segundo aspecto de lo trágico es precisamente la irreversibilidad del mal causado. La negociación se sitúa por su propia naturaleza cerca del perdón histórico en estas dos vertientes señaladas. Hay que correr el riesgo de reabrir un pasado muy ligado a enormes posibilidades fallidas.

# La «sabiduría práctica» del compromiso

Sigamos nuestra reflexión por orden en cada una de esas dos líneas. Analicemos en primer lugar la tragedia del litigio en sí mismo. El lenguaje no suele ser común, aunque se hable de la misma realidad; las visiones
del problema son, por principio, opuestas. Los relatos heterogéneos de los
mismo hechos se mezclan, se modifican unos a otros indefinidamente y se
oponen sin llegar a concluir por qué. Se pueden poner en orden las distintas cuestiones o pareceres y tratar de buscar las respuestas a cada una. Lo
más probable es que nos encontremos con dos respuestas diferentes a la
misma cuestión. Cada uno de los actores históricos está preso en su propia lógica y en el objetivo que pretende alcanzar con su argumento.

Otras veces el conflicto no se encuentra solamente entre los deseos y las visiones incompatibles, sino entre las reglas de juego, las normas o «deberes», las «éticas» de los contendientes. Al conflicto de pareceres se añade ahora un nuevo conflicto de justificaciones. El debate clásico sobre la libertad y la igualdad o la mezcla de mundos diferentes como el económico, el cívico y el religioso bloquean el diálogo imprescindible. Nadie quiere traicionar la «causa» a la que ha entregado su vida. La oposición entre Creonte y Antígona obedecía, en cada uno, a dos nobles tradiciones como la razón de Estado en tiempos de guerra y el deber familiar de enterrar a los muertos. Cada uno construye su coherencia bajo un imperativo de universalidad al que pretende someter al otro. La libre determinación del pueblo vasco y el sujeto constituyente de todo el pueblo español pueden ser principios universales incompatibles, de valor universal para cada una de las partes, pero sin franquía entre ellos mismos.

Es innegable la influencia de las memorias incompatibles: no solamente porque la historia ha sido contada en una pluralidad de relatos influenciados por distintos intereses y puntos de vista. Se podría pensar en una articulación de las distintas interpretaciones; se podría incluso llegar a construir una «geografía» de interpretaciones. Pero la cuestión es mucho más complicada: el intercambio de memorias, el canje de deudas retribuibles es imposible porque las razones están enraizadas en zonas inmemoriales inaccesibles al intercambio. Cada una responde a una corporeidad de identidad histórica, como medio de entenderse a sí misma y que al mismo tiempo la hace parecer irresponsable, incapaz de dar razón de sí misma, si cambia el centro de su punto de vista propio. Sería tanto como intentar destruir la propia e irrenunciable identidad. Como si la identidad hubiera sido precedida por una propiedad transcendental o superior a todos los intercambios, que pondrían en peligro esa propia identidad.

Ante estas dificultades, aquí sólo aludidas en esquema y que tocan el núcleo del conflicto sociopolítico, debemos seguir adelante y preguntarnos, ¿qué condiciones mínimas de perdón deben darse en orden a proseguir la historia pacífica entre los pueblos? Una espantosa impotencia invade nuestra mejor voluntad; las afirmaciones consideradas por nosotros como más primordiales no pueden dejarnos encerrados en la oscura caverna de lo trágico. Tal sucedería si nuestros deseos enfrentados, sintiéndolos cada parte como rectos, tuvieran que hacerse insensibles al conflicto; parece difícil que cada uno renuncie a lo que considera parte de su deber e incluso parte de su identidad. A través de este desistimiento recíproco, ¿es posible ser distinto de sí mismo?

La «sabiduría práctica», recomendada por P. Ricoeur, sería aquella en la que los protagonistas que no están de acuerdo sobre determinados puntos del conflicto, que no se valen de las mismas interpretaciones y del mismo lenguaje, que no habitan en el mismo «mundo» ni actúan en la misma

«historia», comprendieran y respetaran sus propias diferencias. Esto sería lo más duro de aceptar: la continuación del conflicto. No existe perdón propiamente dicho. Se buscan modos de convivencia en los que ninguna de las partes se sienta desalojada de su propio terreno.

El perdón interviene en cuanto intenta seguir indagando para llegar a la formulación del error. Pero, ¿se podrá llegar a formular el error de manera que sea comprendido por aquellos que lo han cometido?; ¿cómo evitar que se condene el conflicto a la coexistencia de opiniones discrepantes y opuestas? El perdón moral de la conciencia salta en pedazos. Permanece un perdón quizá más sabio, pero difícil de considerar como moral, que podría designarse como la virtud del compromiso. El compromiso sería la obligación contraída de que dos posiciones aceptan prescindir del valor universal de sus pretensiones y puntos de vista, para reconstruir un mundo neutral donde puedan cohabitar juntos dentro de lo posible.

¿Podemos concebir el perdón como la virtud del compromiso? Se puede decir que el perdón mediatiza la antinomia del disparate y la discordancia de visiones humanas singulares, proporcionando reglas de conducta que hacen posible la convivencia de tales posiciones enfrentadas. El perdón no aboliría las reglas según las cuales estas visiones humanas permanecen en su primera condición; solamente trataría de reajustarlas o cumplimentarlas en la medida en que fuera exigido por la situación y los puntos de vista de cada una de las partes.

El perdón es lo que viene a animar una especie de imaginación práctica que está suficientemente anclada en la convicción para resistir la vehemencia de otras visiones éticas y suficientemente abierta para respetar los otros puntos de vista posibles dentro de un mismo espacio donde reine la reciprocidad. El perdón sigue buscando lo que a cada uno le parece justo sin dejar de atender a la estructura de intercambio.

Hay que reconocer, sin embargo, las graves carencias de este perdón. No se puede llevar a cabo la evaluación general y comparativa de los hechos, ni se llegan a aproximar en realidad las personas que mantienen sus posiciones irreductibles. Éstas son las situaciones confusas y trágicas donde el derecho topa con el derecho, el deber con el deber y la norma con la norma en un insuperable conflicto de justificaciones.

El perdón es aquí la virtud del compromiso porque acepta lo diferente; permite abandonar la disputa, sin haber llegado a zanjar nada sobre el fondo. Se perdona sin saber quién fue propiamente el ofensor y el ofendido. No se hace cuestión de esto. El perdón construye así un compromiso en el sentido de que se acepta la convivencia de varias versiones, de varios universos de justificación y se les obliga a cohabitarlo. La sabiduría de este tipo de perdón consiste en aceptar que no se ha dicho la última palabra, que no se llega a un tipo de lenguaje común, que no se puede imponer al

XXXII España 1998

otro la propia sentencia, porque no ha sido reconocido el valor universal de la misma.

Esta paz convencional, sin verdadero perdón, ha dominado en nuestra historia moderna y ha venido rigiendo las relaciones problemáticas de la política central con las comunidades históricas. En este dilema entre el perdón y la amnesia se ha realizado el proceso democrático y en este clima se fraguó el llamado consenso, cuyos resultados positivos son más que evidentes. Los aspectos más trágicos y profundos de nuestros conflictos sociales se han sobrellevado con este tipo de perdón, que ha permitido rehacer nuestra historia, pero que no ha llegado a curar las heridas profundas como lo hubiera logrado el verdadero perdón moral.

Llegaríamos así a una meta no desdeñable y muy parecida a la de nuestro consenso constitucional. Al fin y al cabo, se trataría de aplicar los mismos procedimientos de entonces, de provocar una situación que recordara la necesidad de un nuevo modo de convivencia, ante la amenaza de males mayores. La cultura política actual puede estar mucho más madura, pero el recelo y las visceralidades, tal como se reflejan en la opinión pública, parecen mucho más enconadas.

### El perdón de lo irreparable

Esta segunda cara es menos comentada que la primera, a pesar de ocultar una realidad mucho más trágica. El perdón tiene que enfrentarse necesariamente con el hecho de la irreversibilidad. Tiene que renunciar propiamente a la «reparación», no puede volver a recrear la situación primera. Lo irreversible es propiamente irreparable. Por otra parte, no puede pretender el olvido. Ya no se trata de intercambiar las versiones de los hechos, ni de verificar la verdad objetiva de los mismos. Tenemos que preguntarnos si es posible romper con lo que ya es irreparable. Para olvidarse de la reparación debida hay que entrar en los mecanismos de la memoria.

Podríamos comenzar con la consideración de que la memoria y el olvido no se enfrentan en forma de dilema. Como los monumentos públicos tienen la función de recordar a un pueblo determinados personajes o algunos hechos históricos transcendentales, la memoria colectiva, como la individual, selecciona los hechos: prefiere liberarse del dolor con el silencio o, lo que es peor, ahondar en su propio resentimiento.

Existe una clara distinción entre la recuperación de la memoria personal y colectiva y la utilización que hacemos de ese recuerdo. Ningún automatismo se produce entre estos dos momentos. Cada una de estas dos operaciones tiene sus propias características y paradojas.

Vayamos en primer lugar a la recuperación de la memoria. Podrá proponerse llegar a sus objetivos naturales, que son la verdad y la fidelidad.

Pero no pensemos que el olvido es la corrupción de la memoria. Por el contrario, forma parte de ella. Porque la memoria no es, no puede ser, una restitución íntegra del pasado. Es solamente una selección. Ciertos rasgos del acontecimiento hirieron más que otros la sensibilidad del ofendido. Algunos quizá más positivos quedaron sumergidos en el olvido más profundo. No irrita tanto el olvido como el deseo partidario de recordar. La memoria recuerda según determinados criterios; y estas preferencias, sean o no conscientes, son impuestas por la conciencia a la misma memoria a fin de obtener alguna ventaja en su utilización. Todo este fenómeno se puede producir en una memoria sana, sin tener que recurrir a ningún tipo de patología psíquica.

En el trasfondo de estas reflexiones no podemos olvidar el problema del nacionalismo terrorista. Esto nos obliga a tener presente alguna consideración más sobre la función del pasado en la sociedad moderna. Si antes la legitimidad se fundaba en la tradición, hoy vivimos una sociedad regida por el modelo del contrato. La nación se construye más por la voluntad coincidente de los ciudadanos sobre su propio futuro que por el recuerdo del pasado. Los nacionalismos tienen ante sí la gran tarea de pensar más en el futuro que en los hechos fundantes de su «esencia» nacional. Asistimos, pues, a un destronamiento de la memoria en la vida social.

También este hecho es importante y debemos anotarlo, porque en realidad la memoria está rompiendo la estructura temporal de la historia. Nuestra pasión por la historiografía coincide con un desvanecimiento del sentido histórico. Vivimos en un mundo desbordante de memoria y deficitario de acción histórica. Asistimos a una nueva organización de la temporalidad. «La nación de Renan ha muerto y no resucitará ya más», escribe Pierre Nora<sup>12</sup>. El mito nacional amarraba con fuerza el futuro al pasado. Ahora, por el contrario, lo que vaya a suceder en el futuro resulta cada vez más imprevisible. El pasado ha dejado de ser la garantía del futuro. La consecuencia es que la memoria se convierte en un factor de promoción dinámica y no es fiel a su promesa de continuidad. Vivimos en el hervor de la actualidad. La ideologización del presente es inseparable de un doble giro: un giro mediático, que tiende a reducir el espacio y el tiempo del presente, a comprimirlo para dominarlo; y un giro «memorial», que hincha el presente de memorias sin relación con la imagen del futuro.

¿Cómo lograr la revisión del pasado sin reavivar las posibilidades perdidas, los sufrimientos entonces experimentados y la misma situación presente que, hinchada de testimonios, nos arrastra inevitablemente a reproducir aquellas antiguas situaciones? El perdón ordinario lleno de buenos sentimientos se siente por necesidad bloqueado. Existen vencidos que atri-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Nora, P., Les lieus de mémoire, III, 3, p. 1.009.

buyen un carácter mesiánico a la memoria. Revolucionarios y redentores pretenden levantarse en vano contra la irrepetibilidad de la historia. La experiencia histórica demuestra que los pueblos que más han sufrido se vuelven implacables.

La tragedia misma del atentado terrorista enciende la piedad de familiares y solidarios en torno a las víctimas. Logra excitar la indignación en la totalidad de la población civilizada. Dicho de otra manera, lo trágico designa aquí la imposibilidad de compartir en lo humano la memoria del agente y del paciente, del culpable y de la víctima. Se tiene la impresión de que la experiencia de la irreversibilidad sufrida duplica la criminalización y convierte la irreversibilidad sufrida en una irreversibilidad propugnada.

El perdón no se logra con un simple ejercicio de olvido o de amnesia práctica. Entre estos dos grandes escollos, el de la reparación debida y el del olvido real rara vez posible, se abre la vía angosta casi impracticable del perdón. La reparación a las víctimas tendría que entenderse en su pleno sentido, la irreversibilidad del daño y las privaciones de futuro. De hecho, sólo pueden remediarse las necesidades de futuro que sean cuantificables.

¿Cómo transformar la amnesia dolorosa en memoria vivificante y conseguir eliminar la memoria enfermiza y obsesiva del resentimiento? ¿Cómo conseguir que esa metástasis personal y social de una parte de nuestro pasado, de repente, empezara a sentirse animada por la circulación y el intercambio normal humano? Tenemos que volver a insistir en la necesidad de la doble ruptura, con la lógica de la reparación y la del olvido. Se abre un abismo social infranqueable entre los que están construyendo una historia fundada sobre la amnesia y los que prefieren saciar su memoria voraz del pasado aunque la bloqueen de hecho ante el futuro. Unos y otros aturden su propio recuerdo y lo desfiguran. Pero, en el fondo, están sintiendo la necesidad de dar preferencia al futuro. En el mismo escenario donde se debate el olvido irrealizable y la interminable deuda puede surgir una ilusión de futuro que da sentido también al pasado.

Esta manera de entender el perdón acabaría con el dilema insoluble. Rompe con el mundo que reproduce y agrava la situación pasada y abre la posibilidad de otro mundo que se impone como necesario sin traicionar a las víctimas. Tampoco se confundiría con el mundo ordinario donde todo se olvida o todo se repite, siguiendo la inercia ciega del tiempo. Por eso, como indicábamos al comenzar nuestra reflexión sobre el perdón, éste, lejos de ser un pequeño asunto de la moral individual religiosa, se extiende a todo el pasado histórico de un pueblo o de una colectividad, a una historia que ha quedado truncada, malherida en su conjunto, porque sus actores determinantes se enclaustraron con las seducciones de su propia conciencia. El perdón es la bisagra entre el pasado frustrado y el futuro que todavía puede ser ilusionante.

Incluso podríamos afirmar que no existe verdadera memoria histórica, y menos un proyecto histórico, sin este modo de perdón. Es la facultad de contemplar la historia como esencialmente regeneradora. Es, en palabras de Hannah Arendt, el Milagro que salva al mundo. El único modo de liberarnos de la tragedia de la irreversibilidad. Ese milagro que «salva la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural", es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de comprender los humanos por el hecho de haber nacido» 13.

Llegamos así a la cima de la paradoja intrínseca al perdón histórico. Porque la procreación es al mismo tiempo el duelo y la reparación hacia los muertos; el nacimiento y el sitio dejado a los niños que van a crecer. La deuda con las víctimas no podría justificarse con una historia que no dejara sitio a los vivos. El nacimiento de los niños no tendría el mismo significado en una historia fundada sobre la amnesia.

Existe un tipo de acción que hace posible la esperanza. Para ello hay que mirar al futuro, sentirse solidario no sólo con las víctimas del pasado, sino también, y con el mismo sentimiento, con las posibles víctimas del futuro. Para lograrlo no podemos quedarnos en la nutrición del recuerdo doloroso, avivando el sentimiento de la deuda. La solidaridad con las víctimas tiene sus procedimientos, pero no por eso debe aumentar el rigor de la ley. Necesitamos un mundo que viva con esperanza un presente que no esté condenado de antemano. El perdón puede llegar a ser así el acto histórico por excelencia.

<sup>13</sup> Arendt, H., La Condición Humana, Paidós, Barcelona, 1993, p. 266.