

LA VIOLENCIA  
Y LA BÚSQUEDA  
DE NUEVOS VALORES

*Joxe Azurmendi*

Reservados todos los derechos.  
Queda prohibido reproducir  
total o parcialmente esta obra  
por cualquier medio, sin permiso  
previo de esta Editorial.

© Joxe Azurmendi  
© de la traducción: Xabier Makazaga  
© Argitaletxe Hiru, S.L.  
Apartado Correos N° 184  
20280 Hondarribia (Gipuzkoa)  
e-mail: [hiru@euskalnet.net](mailto:hiru@euskalnet.net)  
[www.hiru-ed.com](http://www.hiru-ed.com)

Diseño de la colección:

*Eva Forest*

Maquetación:

*Eva Sastre*

Impresión: *Gráficas Lizarra, S.L.*  
Depósito Legal: NA. 2.479-2001  
ISBN: 84-95786-01-X

Este libro ha recibido una ayuda de la Dirección del Patrimonio  
Cultural del Departamento de Cultura del Gobierno Vasco

LA VIOLENCIA  
Y LA BÚSQUEDA  
DE NUEVOS VALORES

*Joxe Azurmendi*

*Traducción:*

Xabier Makazaga

## Prólogo

Sabemos desde hace mucho que el ser humano proviene del mono. Bajó del árbol y empezó a hablar en euskara – tras una larga historia, después de aprender primero a andar sobre dos piernas y a hacer muchas cosas curiosas. También hoy mismo, el ser humano deja claro que es fruto de esa complicada evolución, en sus costumbres (en la ética), en la política, en el examen del entorno (en la ciencia, etc.), en todo su comportamiento. En el fondo, es un pequeño animal. Producto de la naturaleza. Nuestros niños aprenden así en la escuela la génesis del ser humano, Darwin y esos temas adyacentes.

Por otra parte, todas las personas suficientemente cultas sabemos en la cultura occidental que los primeros antepasados comunes de la humanidad fueron Adán y Eva (¡pensad en cuántos Adán y Eva hay tan sólo en el arte occidental!). Después, Eva le dio una manzana a Adán; ahora, a causa de ese pecado, hombres y mujeres tenemos que trabajar para vivir, tenemos que sudar y sufrir, tenemos que morir; el propio Dios ha tenido que hacerse hombre y morir en la cruz para redimir al ser humano, etc. Y en occidente somos cristianos: productos del cielo.

Esas dos historias de la naturaleza humana son demasiado diferentes, no se llevan bien entre sí. Pero nosotros vivimos con las dos (quiero decir, nuestra cultura), tranquilos, sin sentir ningún conflicto. Sin preocuparnos en absoluto.

Y no quiero decir que tengamos que romper y decidir de una vez, que esa contradicción no tiene otra solución. (Eso lo creían los positivistas del siglo XIX). Ahora bien, para tener la solución hay que buscarla. Y para buscarla al menos hay que tener conciencia de que existe el problema.

Ahora punto y aparte.

Esa cuestión de Adán y Eva no quiere ser más que un ejemplo. Lo he solido emplear con frecuencia para expresar nuestra actual situación intelectual esquizofrénica, cuando en estos parajes se va perdiendo el pensamiento tradicional arcaico, que ha sido dominante durante siglos, y nos invade por todos lados el más nuevo, con las numerosas situaciones contradictorias que eso nos provoca: se desprecia el mundo rural de *Garoa* y se glorifica el de Obaba; no se puede soportar la mitología judeo-cristiana y se admiran/ensalzan con devoción las mitologías de Polinesia o las Prehistóricas; se exigen firmemente el progreso y la racionalidad, y una ecología cuasimística.

A veces me quedo extrañado. Funerales civiles, aborto, homosexualidad, feminismo, pacifismo: mucha gente muestra con la mayor naturalidad actitudes de lo más abiertas. Pero después, empiezan a razonar, ¡y te razonan su postura con el pensamiento de no sé que siglo!

Ya lo sé, son cosas de nuestra historia. Pero nosotros tenemos que trabajar contra la historia, ése es uno de nuestros mayores problemas. Tenemos que conseguir que sea nuestra una historia que no hicimos. A las libertades tradicionales les bastaba con el pensamiento tradicional; la nueva libertad pide nuevos modos de pensar.

De todas maneras –o precisamente por eso–, las hojas que se han reunido en este libro no se han escrito para “enseñar” soluciones a nadie: los que no entienden que estamos en crisis, no entienden que es precisamente ese modo de magisterio “platónico” el que se ha terminado. (La crisis no es nada negativo: un amigo me explica que en la escritura china el mismo signo expresa el concepto de “crisis” y el de “ocasión propicia”). Las soluciones hay que buscarlas; o mejor, hacerlas. Es trabajo de todos. Y si es de todos, no querremos todos las mismas soluciones...

Ahora se menciona mucho el pluralismo. Yo creo que el pluralismo no es bueno cuando no es más que el montón de residuos morales y materiales que ha dejado una destrucción dogmática. Ése es hoy nuestro caso (y muchas apologías del pluralismo no son sino apologías disfrazadas de ello). El pluralismo sólo puede ser positivo cuando es construcción. Rico. Liberador. Y eso es lo que nosotros tenemos que conseguir contra lo que tenemos. Cambiando-superando de raíz toda la historia intelectual dogmática que hemos hecho y que nos oprime.

## La violencia y la búsqueda de nuevos valores\*

¿Dónde se menciona hoy en día más la cuestión de los valores? Creo que no hay apenas duda: en lo referente a la violencia.

Los valores se han vuelto importantes. ¿Para quién? Aparentemente, para todos, ya que todo el mundo no para de mencionarlos. De veras que no sé para quién. O no estoy al menos demasiado seguro. Tengo que confesar, por tanto, para empezar, que yo mismo me siento bastante incómodo en este tema. No sé muy bien lo que son los valores, de dónde vienen, a dónde van, ni para quién ni para qué son importantes. Apenas tengo nada muy claro. Y hoy os hablaré desde esta incomodidad. Esto es, desde todas mis dudas e inseguridades sobre este problema.

Muchas veces tengo la sospecha de que, al ensalzar los valores, nos suelen querer meter de tapadillo la moral –que toda la operación se reduce a eso–, y me siento muy incómodo. Además, no cualquier moral sino una muy concreta. La moral tradicional de siempre con nuevos ropajes. Incluso, tal vez, pura y simplemente el franquismo renovado. En efecto, los jóvenes por lo visto no quieren saber nada de la moral y

\* Este ensayo fue leído por primera vez en los encuentros “Hik Hasi Topaketak”, mayo de 1998, y publicado (una parte) en el monográfico “Hik Hasi/Baloreak irakaskuntzan”. Retocado, fue leído en los Cursos de Verano de Donostia en julio del mismo año.

entonces se habla de los valores: “vivimos una grave crisis de valores” se hace más moderno y escuchable que el dicho de matiz clerical “la moral está en crisis”. Y así, diciendo que “se han perdido los valores” o que “los jóvenes no conocen los valores”, se lamenta la pérdida del viejo orden “de siempre” que ataba rígidamente la sociedad. En el fondo se quiere decir que hace falta disciplinar de nuevo a los jóvenes a la vieja manera genuina; y que ya es hora de volver a imponer firmemente el orden en nuestras calles y escuelas. Eso se ve muy claro observando el uso que se hace de ciertos valores concretos: el de la tolerancia, por ejemplo. (La tolerancia siempre ha sido un principio para defender la diferencia y el “desorden”; ahora se emplea en defensa del orden, como si el orden no tuviera ya suficiente defensa entre nosotros).

Por otra parte, los valores se han vuelto importantes en la sociedad actual; pero según parece la mayor importancia se la da el Poder y sus defensores y abogados. Eso es curioso. La crisis de valores o su reivindicación, más que en el discurso filosófico o religioso, hoy se ve en el político. ¿Sintomático, no? Síntoma de muchas cosas. No voy a negar que sea también un síntoma de la profundidad de la crisis política que sufrimos. Pero también lo es del esfuerzo rabioso del Poder por entrar en el interior profundo de las conciencias, hacerse dueño de ellas y manipularlas. Ese ímpetu del Estado por invadir las conciencias, aunque siempre ha existido en la sociedad moderna, diría que últimamente, en nombre de la imposición agresiva de los valores sanos y democráticos, se ha hecho muchísimo más descarado entre nosotros, valiéndose para ello de la ayuda de los medios de comunicación audiovisuales y de las movilizaciones de masa gigantes.

## El fantasma del relativismo

Ahora hay que mantenerse firme en los principios. Ése es el discurso oficial; el discurso de todos los demócratas y los españoles “bien nacidos”: así te lo dicen los honrados demócratas que, en su inseguridad, para hacer una evaluación segura de sí mismos, tienen la necesidad de considerar a los demás como hijoputas. Ante todo y sobre todo, ¡vivan los valores!, nuestra bandera. Aquí no es posible en estas cuestiones ni ser demasiado entendido, ni preferir quedarse a un lado de las santas cruzadas, ni tener dudas. Sólo se toleran las seguridades cuarteras absolutas. Por ejemplo, Joseba Zulaika hizo un análisis queriendo entender antropológicamente el fenómeno de la violencia vasca: en qué contexto social y cultural se da, qué significado simbólico tiene, etc. Al análisis de Zulaika seguro que se le podían hacer muchos tipos de crítica; pero le han hecho, a mi parecer, justo la más imposible. Que supone un relativismo de los valores, que no condena suficientemente la violencia. Entender antropológicamente, por lo visto no es entender. Y la función de un análisis no es explicar sino condenar. Otro caso: alguien ha escrito que en la historia cada sistema suele tener su propio código de legitimación y deslegitimación de los valores, incluyendo la legitimación y deslegitimación del uso de la violencia; y ese código sólo es válido en el interior del sistema y en coherencia con los presupuestos del mismo, teniendo fuera del sistema todos los códigos el mismo valor relativo<sup>1</sup>. (Por ejemplo, sí en el cristianismo y no en el paganismo, o sí en el código moral de los samuráis del Japón y no en el de un monje budista). De veras que no sé si cabía decir algo más elemental y simple

que eso, o si se quiere también más democrático y “moderno”. Pero algunos guardianes de la democracia que se tienen por superdemócratas no han podido o querido leer ahí —en el libro había cosas más apropiadas a elegir, si andaban buscando eso, pero ésa es la frase que alegan todos— sino una apología del fascismo y “planteamientos totalitarios de un ideólogo abertzale” (J. Juaristi)<sup>2</sup>. Si años ha algún demócrata dijo al parecer que “le fanatisme parle basque”, hoy tendremos que decir que “el fanatismo habla en el lenguaje de la democracia”.

Por tanto, soy bastante escéptico en cuanto espectador de toda esta comedia de los valores. Y, al mismo tiempo, confieso que hoy en día, y más en Euskal Herria, sería importante volver a meditar sobre los valores.

No es sólo la exigencia pública a todo el mundo de la marcialidad de los valores la que te vuelve escéptico en la discusión de los mismos. Uno no puede entender, claro, por qué el profesar el relativismo de los valores *hoy* tiene que ver más con el estar a favor de la violencia de ETA que con el estar en contra. Y tampoco se entiende lo contrario: cómo *ayer*, al menos para alguno de esos autores (porque no hace tanto que ellos eran los más “posmodernos”), el relativismo de los valores quería valer justo contra aquella violencia, según creían ellos. Aparentemente, la práctica y justificación, por principio, de la violencia, si se mira a la historia, se puede hacer prácticamente del mismo modo apoyándose en valores absolutos o en relativos. Y de un modo muy racional además. Parece, en cambio, que algunos intelectuales que viven obsesionados con ETA piensan que, si ellos son relativistas, los de ETA deben ser por fuerza absolutistas; y cuando ellos son apóstoles de seguros valores morales de hierro, entonces entienden que el relativismo de los valores es una apología de ETA. Pero no tienen por qué ir el uno de la mano de la otra; no al menos si no decidimos nosotros a priori que tiene que

ser así. Al contrario, es por lo visto una condición paradójica de los tiempos de gran crisis el que a los espíritus en la acción o en la práctica se les pida tanta fuerza y firmeza como dudas y prudencia en la teoría o intelectualmente. Vemos, sin embargo, que se suelen querer mezclar estas dos esferas sin cesar. Se nos suele querer convencer de que un activista radical necesariamente debe ser un dogmático. Y no tiene por qué serlo. Conocemos a Descartes como maestro de la duda: intelectualmente siempre hay que dudar de cualquier cosa y de todo; en cambio, en la acción o en la vida práctica no admite la mínima vacilación, hasta el punto de condenar el arrepentimiento considerándolo una blandenguería. La acción debe ser absolutamente firme. El segundo principio de su moral provisional prescribe que a la hora de la acción se deje de lado toda duda y se actúe con determinación: lo absoluto no es la razón (en sí misma dudosa) por la que se ha decidido actuar, sino la determinación de seguir firme en el camino decidido<sup>3</sup>. Luego, no veo por qué se debe identificar una acción radical con un pensamiento dogmático. Así mismo, al decir que todos los valores son relativos nadie afirma que cualquier cosa le da lo mismo, que todo es libre en el mundo, allá cuidados todo y viva la violencia<sup>4</sup>. Algo parecido a eso podían pensar, quizás, bien contento Sade y asustado Dostoievski, pero nosotros ya no<sup>5</sup>. Y tampoco: si todo es relativo, es absurdo luchar, vamos todos a bailar. Resumiendo: la discusión y la opinión sobre si los valores son absolutos o relativos no tiene mucho que ver con el problema de la legitimación o deslegitimación racional de la violencia. (¡Sí, tal vez, con el problema de la búsqueda de una solución al problema de la violencia y el del espíritu o disposición para buscarla! Seguramente, quien busca valores absolutos, buscará también soluciones similares). Mientras tanto, estemos en lo que estemos, con tanto filósofo periodista y político par-

lanchín enseñante de moral, que en general no paran de lanzar juramentos, ¡cómo no ser escépticos en cuanto a la cuestión de los valores!

Hay variadas razones para ser escéptico en este problema. Y otra de ellas es la propia experiencia filosófica. Según aprendíamos en nuestra época, a todos aquellos sofistas sin fundamento, que enseñaban en Grecia el relativismo de todos los valores, se impuso antaño el intrépido Platón. Ha sido él quien ha impuesto firmemente en su lugar la Verdad eterna y el Bien final, pilares metafísicos de la racionalidad de la cultura y la ciencia occidental. Después, hemos tenido que aprender a no estar tan seguros de Platón y del platonismo, y hemos dicho calladitos adiós a la metafísica, con todas sus Ideas eternas y su Bien absoluto. Así y todo, a mí siempre me ha quedado muy dentro de mí una profunda desconfianza hacia los sofistas; y no precisamente hacia aquellos grandes y valerosos sofistas de Grecia, sino hacia las copias comerciales de periódico de aquéllos: estos sofistas posmodernos de hoy día. O sea, hacia quienes entienden que todo valor es relativo equivale a todos los valores son iguales. Ya que son más numerosos de lo que se cree. Y muchas veces suelen querernos nivelar la democracia con esa creencia. Del relativismo de todos los valores los sofistas griegos deducían la importancia del discurso y la retórica (del mismo modo que Platón ha deducido de la jerarquía esencial de los valores la importancia de la lógica y la metafísica). Para los sofistas lo decisivo no era quién tenía el mejor valor o la mejor verdad —pues no hay ninguno que sea mejor que otro “de por sí”— sino quién tenía un mejor discurso para convencer lealmente a los demás. Por eso, en la democracia la ciencia más importante era la retórica: la argumentación pública. Lo cual ha combatido Platón enseñando dialéctica en su Academia. Pero hoy en día se argumenta eso mismo de un modo en que nunca lo hubiera hecho un sofista griego<sup>6</sup>. Todas las razones son discutibles (luego, relativas); lo impor-

tante es el discurso; esto es, de facto lo importante es quién domina la prensa, los medios audiovisuales y la propaganda para ganarse a la mayoría. Así, el que los valores sean relativos se convierte en que los valores no sean nada; y no se deduce que dentro de la Ciudad el discurso leal lo sea todo –es decir, que tenga el fundamento–, sino que el discurso tampoco sea nada, y que los medios y tener el control de los medios lo sea todo<sup>7</sup>. ¿No es justo ser también bastante escépticos respecto a esa postura “democrática”?

La democracia moderna, al igual que la ciencia moderna, suele querer resolver las disputas de las leyes sociales, tanto como las de las leyes naturales, por medio de criterios matemáticos. Para resolver en el conflicto entre los valores y la razón se elige una instancia que está fuera de ellos, matemática y –moralmente– neutral en apariencia: la mayoría. Y el principio de la mayoría –¡quién lo va a negar!– es muy importante; pero es importante en su campo: en el campo de la organización social (en manos de quién se deja la administración, las relaciones internacionales, la legislación, el Gobierno; en el de quién se deja su control etc.). Por contra, la mayoría no le puede ni dar ni quitar la razón a nadie; ni fundamentar ninguna verdad, ni legitimar ni deslegitimar valor alguno.

Atrevámonos, pues, aunque sea escépticamente, “a pensar por nosotros mismos” como le suelen hacer decir siempre a Kant quienes conocen poco y mal a Kant; o “atrevámonos a entender”, como se ha empeñado Nietzsche pidiendo una nueva Ilustración<sup>8</sup>. Lo que se viene a llamar crisis de valores es de veras una compleja crisis social, cultural, política, ética. Para empezar es una realidad: la crisis de la tradición; que se suele también denominar, de otra manera, crisis de la “cultura de occidente” o de la modernidad. En Euskal Herria esa crisis tiene una característica muy especial que hace la crisis de valores aún más grave: la violencia política. Porque ahí aparece un conflicto político<sup>9</sup>, para unos entre dos sistemas

diferentes de valores y para otros un conflicto entre la moral y la pura inmoralidad, según las diversas interpretaciones o intereses.

## **Status quaestionis**

Por eso, el problema de los valores se ha vuelto gravísimo en nuestra sociedad; y por eso mismo, se ha vuelto precisamente un problema que el Poder ha tomado en sus manos y que ve una inflación insoporable en la vida pública. Como es sabido, la escuela o la educación son uno de los instrumentos más eficaces del Poder para manipular y controlar la sociedad. Y nosotros somos funcionarios de ese instrumento.

El Poder suele querer estar bien protegido de la violencia, en igual medida que por la policía y la represión, por la muralla de los valores absolutos. Es decir, por el control de las conciencias. Y si no encuentra de facto valores de por sí o tradicionalmente absolutos en la cultura (democrática), absolutiza algunos valores y los garantiza dogmáticamente, como estamos viendo.

¿Qué deben hacer la escuela y los intelectuales en esta situación? ¿Defender los valores absolutos firmes? ¿Enseñar el relativismo de los valores, el cual es considerado causa de la crisis y la violencia? A la escuela le surge un problema: por una parte, cómo tomar parte activamente en la discusión para “superar” la que hoy es verdadera crisis de valores y el relativismo, y por otra, no ser simple lazarillo del Estado que está interesado en el absolutismo de ciertos valores.

He aquí brevemente mi tesis, que por otro lado no es nada original: la función de la educación, como la de la cultura, será en adelante la de

desarrollar nuevos modelos sociales de racionalidad para convivir con valores diferentes: 1) precisamente una nueva reflexión sobre los propios valores 2) pero en el ámbito de una nueva reflexión de la sociedad y las libertades 3) para permitir en la práctica una nueva convivencia en el “politeísmo” de los valores.

## En busca de refugio seguro

La crisis atemoriza a la sociedad. La sociedad atemorizada busca la seguridad; la sociedad absolutamente atemorizada la seguridad absoluta. Hay estrategias diversas para escapar de la granizada del relativismo a un refugio considerado seguro. Mencionaré dos: una es que “toda violencia es perversa” (diríamos que es un principio objetivo); y la otra es el “sentido común moral genuino” (principio subjetivo) que según parece tenemos todos y cada uno en nosotros y que nos permite saber qué está bien y qué mal. A partir de la gran crisis de valores del siglo XIX estos dos recursos se han empleado y discutido bastante no sólo en Euskal Herria sino en toda Europa. Pero estos dos puntos no los considero centrales para mi proposición y, aunque me voy a alargar algo sobre ellos, no me voy a esforzar en discutirlos exhaustivamente. No haré más que plantearlos, a modo de ejemplo.

a) Ha habido un atentado. ¿Está bien, está mal?<sup>10</sup> Es incómodo andar muchas veces sin poder saber seguro si está bien o mal... Es muy difícil poder decir alguna vez que esté bien. Ya que estricta o simplemente bien no lo está nunca – como mucho es una tragedia moral inevitable<sup>11</sup>. ¿Cómo sabemos que está mal? El primer refugio seguro que hemos

mencionado es el del “sentido común moral genuino” que nos lo dice o la razón de lo que nos ordena nuestro “interior”<sup>12</sup>.

Según cómo se entienda, lo que expresa esta tesis podría ser una gran burrada (e incompatible de raíz con el cristianismo, aunque en apariencia precisamente pretenda ser formulada desde el cristianismo). Empecemos a hacer preguntas para aclarar la verdadera naturaleza de ese “sentido común”. ¿De qué amplitud y características es ese sentido común o sentimiento? Si es el don particular de alguien, no nos sirve para nada en sociedad; si es cultural, funcionará en unas culturas y no en otras; si es religioso, estará implantado por una religión, y hay muchísima gente en el mundo que no es de nuestra religión y a la que no podemos sin más descalificar. ¿Será un sentido común natural, biológico o similar, que permanece en nosotros al modo de un instinto animal? Pero si es así, no es moral. Además, si es algo natural o instintivo que ha traído la evolución del ser humano, todos en el mundo lo deberíamos tener igual, y sería parecido en todos los lugares y épocas de la humanidad; por tanto, que algunos no lo tengan se debería considerar como un defecto natural o biológico; no sería un problema político —en el sentido aristotélico— ni moral. (Que el ciego no vea no es un defecto moral). Pero si algunos por naturaleza tienen de veras ese sentido común natural (como afirman ellos) y otros no (como suponen), nos adentramos en la muy resbaladiza tesis del ser —o raza espiritual— “moralmente más elevado” que los demás, a la manera de algunos teóricos del imperialismo europeo del siglo XIX (C. Rhodes), o de los justificadores de la política del apartheid en Sudáfrica. (De veras, temo que este “racismo blanco” está muy extendido entre los demócratas de aquí; más aún, parece que está convirtiéndose en característica o exigencia de la nueva progresía). ¿Cómo entender, entonces, ese sentido común o “interior” sano?... No quiero menospreciar del todo la razón del “sen-

timiento moral” —de tradición venerable en la historia de la ética—, y ya volveré a ello más tarde (como a una función que debe trabajar la educación). Ahora bien, no veo que nos ayude nada en la discusión de los principios, a no ser que sea para huir a algún sitio donde no hay escapatoria. No nos sirve para fundamentar un razonamiento público.

Pero voy a hacer un esfuerzo, para tomar esa tesis, aunque sea de una formulación tal vez torpe, en su sentido más positivo; esto es, como una sacudida de nuestra conciencia o exigencia primaria que todos sentimos ante una muerte violenta, y que nos hace querer alzar a un nivel de principio ese sentimiento de temblor y amargura. Nadie dirá que no es un sentimiento legítimo. ¿Nos vale como criterio? ¿Es lícito querer basarlo —el razonamiento— en un sentimiento?

En la práctica todos actuamos y valoramos desde la “evidencia” de nuestras convicciones; es decir, como nos lo manda el “interior”. En substancia es eso lo que, como ética de la convicción o la intención (“*Gesinnungsethik*”)<sup>13</sup>, ha contrapuesto Max Weber, cuando traza la conocida separación entre los dos tipos básicos diferentes de moral, al modelo de ética “política” de las responsabilidades o la que mide las consecuencias. ¿Es lícito matar o no? Sí o no, punto. No hay opciones intermedias. La ética de las convicciones —eso que nos manda el interior— es absoluta. Si la intención es pura y segura, es siempre pura y segura. No anda calculando si, por ejemplo poner una bomba, en este momento será adecuado o inadecuado políticamente, cuáles serán las consecuencias y las reacciones etc. “El ético de la convicción —dice Max Weber— no soporta el irracionalismo ético del mundo”. De antemano y para todos los casos quiere tener los principios claros. Quizás no vendrá mal recordar que los dos ejemplos que menciona Max Weber como modelos del ético de la convicción no son otros que los sindicalistas

revolucionarios o anarquistas, que espantaron bien espantados los rincones por medio de las bombas y el terror, y el propio Gran Inquisidor.

No estoy yo (como no lo estaba el propio Weber) con quienes piensan que en la sociedad moderna hay que desterrar de la ética la intención o intuición –la convicción–, considerando que es de puro origen religioso, puesto que, afirman, ya no vivimos en el pequeño universo rodeado de la ciudad amurallada o bastida de la Edad Media, en la que para reglamentar las relaciones simples entre las personas era suficiente la consideración de la intención. En el mundo de la técnica, dicen, son las consecuencias de nuestros actos las que hay que considerar, ya que muchas veces cualquier acto banal sin mala intención tiene consecuencias catastróficas: por ejemplo, los perjuicios ecológicos debidos al agrandamiento del agujero en la capa de ozono encima de Australia a consecuencia de un poco de spray para fijar el pelo en el baño. Está bien la ética de las responsabilidades o consecuencialismo<sup>14</sup>. Pero las consecuencias, precisamente en la abierta sociedad moderna, son muchas veces absolutamente incalculables. Y para conocer y controlarme en tanto que sujeto moral (que tiene responsabilidades) –cuando no puedo ni saber ni controlar las consecuencias de mis actos–, no me queda a mano más que el dominio de las intenciones. Luego, repito, no quisiera de ninguna manera menospreciar el valor de la moral de los sentimientos en favor de alguna desnuda racionalidad (de las consecuencias). Con todo, “nadie que haya estudiado la historia de las ideas morales podrá considerar la conciencia [el interior, el sentimiento moral] como invariablemente justa” dice, como podía haberlo dicho cualquier teólogo moral tradicionalista, en este caso B. Russell<sup>15</sup>. Y en otro lugar: “Cuando alguien hace lo que su conciencia aprueba, realiza lo que *creo* que es objetivamente justo, pero no necesariamente lo que *es* objetivamente justo. Necesitamos, por consiguiente, algún criterio diferente del senti-

do moral para juzgar lo que es objetivamente justo”<sup>16</sup>. Y sigue: “Al definir la rectitud objetiva es como se hacen relevantes las consecuencias”, etc. Ya volveremos después a la cuestión de las consecuencias.

Por tanto, colocar el problema al nivel de los sentimientos o del sentido común moral —de lo ordenado por el interior, de las emociones de la conciencia—, no nos ayuda nada a la hora de *marcar los criterios* de acción justa o injusta (sin decir por ello que no nos sirva para nada en la vida). El sentimiento es un criterio que, para saber si nos guía bien o mal, necesita de otro criterio: el análisis de las consecuencias, por ejemplo. Si ha habido un atentado el problema no está en el sentimiento que nos surge del interior. Según dice Russell con traviesa ironía: “si a un hombre le gustan las ostras y a otro no, no podemos decir que uno de los dos se *equivoca*”. El gusto, o sea los sentimientos, no tienen objetividad. No tienen racionalidad correcta ni equivocada.

No quisiera terminar sin añadir que tomar con toda naturalidad nuestro propio sentido común (que en general no suele ser sino nuestra propia conciencia o cultura) tal si fuera el sentido común moral correcto y genuino, me parece una muestra sospechosa de una tradición “ilustrada” que para mí es muy pseudoilustrada. A San Lucas uno de éstos le parece el ejemplo perfecto del fariseo. Tanto un creyente cristiano como un no creyente no tienen por qué tener su propio sentido común por más natural o fiable que el de un caníbal. (Ahora bien, uno no es un caníbal, ni tiene su libertad, porque a veces le gustaría ser un caníbal. Primero hay que serlo; y para serlo, elegir y hacerse uno eso mismo. No hay ni que decir que la elección nos la dan mayormente hecha, a cada uno en su cultura).

b) El segundo refugio para las opiniones seguras era que “la violencia es siempre perversa”<sup>17</sup>. Esa razón la utiliza hoy mucha gente, pero

nadie nos dice cómo ha llegado a saber eso. Que la violencia es siempre perversa, se puede razonar, de nuevo, sea apelando a una convicción, sea apelando a las consecuencias. Apelando a las consecuencias es muy difícil que se pueda *razonar* de veras esta tesis, por no decir que a priori es imposible – por eso, cuando se razona desde las consecuencias, siempre se afirma categóricamente, sin esforzarse en probar nada: ¡porque la prueba de ello nos dejaría sin historia! Entonces, ¡tampoco nosotros vamos a poder discutir esa razón aquí histórica y concretamente! Eso sí, quien manifiesta públicamente su fácil valentía social afirmando rotundamente que la violencia es siempre perversa, tiene la oportunidad de manifestar de veras en público una valentía intelectual más difícil; por ejemplo, haciendo la prueba con otras referencias antes que con la de Euskal Herria: que tome en las manos los textos de historia de España, Francia e Inglaterra y que explique cómo es posible que todas las gloriosas violencias que encuentra positivamente reflejadas en ellas hayan traído sólo consecuencias perversas para España, Francia e Inglaterra. Que retire todas las hojas “perversas”, y a ver qué le queda. Tiene un gran riesgo de quedarse en toda la historia universal sin muchas hojas. Seguramente su conclusión será que la historia humana es en verdad muy perversa y, así mismo, que España, Francia, Inglaterra, todas ellas, son realidades muy perversas. Y que eso, desde una cierta perspectiva, es así, se medita en Aranzazu, con toda la razón. O sea, al menos desde San Antonio y San Pacomino, que se fueron al desierto de Egipto huyendo del perverso mundo, eso lo han sabido siempre muy bien todas las tradiciones monásticas tanto en occidente como en oriente; y yo también, por tanto. Todo el problema es una cuestión de perspectiva. ¿En cuál puede ser toda violencia perversa? En una perspectiva transcendente<sup>18</sup>. O, con otra fórmula, Dios es amor. (Recordemos de paso que esta perspectiva ha sido desarrollada de una manera muy áspe-

ra por Nietzsche). Pero esa perspectiva no es moral sin más, sino de una moral muy concreta (“evangélica”; o, si se quiere, precisamente franciscana) que no se puede unir al “mundo” y a la política.

Que la tesis de que la violencia no trae “nada bueno” nos explique si tiene por perversos, o cómo es que han surgido, todos los Estados e instituciones estatales actuales, entre ellos la institución de la Justicia, y la democracia, la Declaración de los Derechos Humanos, o la abolición de la esclavitud, etc. Y que nos explique cómo es que se han equivocado casi todas las filosofías y teologías y absolutamente todas las tradiciones morales de occidente: no sólo aquel antiguo San Agustín, el africano, sino también el racionalista Kant y el idealista protestante Hegel en el Norte de Europa, y así mismo el escolástico Santo Tomás y el personalista católico Maritain, puesto que tanto en la Edad Media como en la Ilustración y en el siglo XX todos han aceptado, cada uno a su manera, el axioma de que Dios –o la historia– sabe escribir recto en renglones torcidos. Ese dicho chocante y simple que nos conmovió cuando éramos niños, vemos después que es un principio de base en todas las filosofías de la historia: Voltaire, Kant, Hegel, etc. El bien y el mal se dan mezclados en la historia; más aún, son padre e hijo, y viceversa, el uno para el otro<sup>19</sup>.

De actuar racionalmente, ya que aquí siempre se pide eso, en vez de analizar cómo se puede probar empíricamente la tesis ilimitada (luego, difícilmente racional) de que toda violencia trae siempre consecuencias perversas, sería un quehacer más adecuado y limitado para un análisis positivo analizar qué transformaciones han tenido con el tiempo las corrientes que han proclamado eso históricamente. Parece que la convicción de que la violencia no tiene ninguna buena consecuencia está en los orígenes de las religiones que niegan el mundo como el cristianismo y el budismo. Ahí tampoco ha durado después largo tiempo: hasta que

se expandieron mucho en la sociedad y tuvieron que hacer “compromisos” con el mundo. Es decir, sin duda alguna, expresa un magnífico ideal; no expresa la realidad. La historia del cristianismo es muy conocida para nosotros (al principio como fundador un pacífico absoluto que murió en la cruz; algunos siglos más tarde las guerras santas y las matanzas llevadas a cabo por cruzados armados de cruces al grito de “¡lo quiere Dios!”). En *A short History of Buddhism* (1980), de E. Conzen, se lee la misma increíble evolución: después de empezar por la intención de no hacer ningún mal a nada vivo (“ahimsa”)<sup>20</sup>, pronto ha llegado a ser la religión oficial del Poder, para, siguiendo este proceso, algunos siglos más tarde llegar a predicar que “matar a miles” de infieles es una acción bendecible y a que grupos de monjes rezando acompañen a la guerra al guerrero rey de Sri Lanka, Dutthagamani. El propio rey llevaba al parecer una reliquia de Buda en su lanza.

De facto, la negación de toda violencia, al menos en los tiempos modernos, ha solido aparecer sobre todo en forma de una combinación de la consideración de las consecuencias y la convicción por principio. Así es en el caso del pedagogo y militante pacifista F. W. Foerster (1869-1966). Su tesis de base decía: Del bien sólo viene el bien y del mal no viene sino el mal. F. W. Foerster, profesor de pedagogía en la Universidad de Munich de 1914 a 1920, ha sido antimilitarista, teórico del todo crítico de la política y pacifista radical; contrario al nacional-socialismo, para huir de los nazis tuvo que emigrar en 1933 a Suiza, después a Francia y en 1942 a USA. Por tanto, todo el respeto al personaje y al militante: al “profeta”. Pero Max Weber, que era su colega en la Universidad de Munich, desarrolló su mencionada separación entre los dos tipos de ética precisamente contra ese Foerster, más en concreto contra su libro *Ética y pedagogía política* (1918). (Karlos Santamaria ha utilizado más de una vez las ideas y eslóganes de Foerster; pero

Santamaria, como Max Weber, nunca ha sido partidario del pacifismo absoluto). Max Weber es muy perspicaz en su crítica: si aquel principio de Foerster fuera cierto –del bien el bien etc.–, no habría ningún problema moral en la historia. El bien y el mal serían absolutamente puros, nunca se mezclarían. “Es de veras increíble –sigue– que, 2500 años después de las Upanishadas, haya podido ver la luz del día una doctrina como ésta, dado que, no sólo todos los derroteros de la historia universal, sino cualquier análisis sincero de la experiencia de cada día, muestra lo contrario”. La ética del pacifismo absoluto, según piensa Weber, está bien personalmente para un santo que actúa “en todo y con todo” de modo consecuente; es decir, para quien vive en su santidad aislada sin hacer concesiones al mundo y al realismo (menciona a San Francisco de Asís). Que cuando te pegan en una mejilla hay que poner la otra se enseña en la Predica de la Montaña. Ésa es “la ética absoluta del evangelio”. ¿Es posible esa ética en la política? No: para el político, para quien tiene una responsabilidad social, ese modo de actuar es indigno de la naturaleza humana (“Ethik der Würdelosigkeit”). “El que no vea eso es de veras un niño en política”<sup>21</sup>. Diríamos que de alguna manera la política está “por encima de la conciencia” (“For policy sits above conscience” afirma Timón de Atenas en Shakespeare, III, 2); o sea, depende de las consecuencias.

En la discusión de la violencia hay muchos frentes y aspectos. También muchos modos de razonar. Concretamente, el huir al tipo de razones de “toda violencia”, es huir al campo de lo indemostrable. Luego: primero, no es necesario para nada; segundo, no es creíble; pero, tercero, hay que preguntarse qué es lo que provoca verdaderamente una y otra vez esa huida para llevar el problema a un nivel en nada necesario y en el que la discusión real se vuelve imposible. No es creíble: estos días el Ministro de Asuntos Exteriores de España ha anunciado en tele-

visión que es muy posible otra guerra de los Estados occidentales contra Irak; no se ha visto en ninguna parte ni grandes olas de indignación de las multitudes ni protesta de los intelectuales por pequeña que sea. Por tanto: el problema de la violencia en Euskal Herria no es un problema abstracto, absoluto; es un problema que tiene raíces históricas, políticas, sociales y culturales, por ello relativas y condicionadas (y, por consiguiente, que no son imposibles de superar o arreglar si se ponen las condiciones adecuadas). No hay ninguna razón lógica para querer discutir un problema limitado concreto de un modo absoluto. La única razón podría ser el interés en querer embrollar este problema en una discusión (pseudofilosófica) infinita que no tiene solución. O convertirlo en “contundente” razón propagandística. Y la razón política de estas razones, tal vez la podríamos adivinar todos.

### **Todos los valores son relativos**

Creo que hay que empezar por ahí, y en eso no se puede ceder ni un milímetro. Todos los valores son relativos, las razones también lo son<sup>22</sup>. No hay valores absolutos. Ni bien ni mal absolutos.

Quisiera recordar que en la Euskal Herria de la posguerra ha habido una época, o al menos un sector de la población, que, cuando el existencialismo estaba en auge, para hacer frente al asfixiante catolicismo dogmático franquista, ha conocido el relativismo de todos los valores sin ningún problema, y también contento, como una liberación –Krutwing, etc.–; es decir, para el sentimiento de su liberación intelectual y moral, ha tenido por forzosa la negación de cualquier dogma o

valor absoluto inerte, sin por ello abandonar la fe cristiana a veces (“Leturia”), quizás pasando al agnosticismo en otras (J. San Martín), y no pocas veces a posturas antirreligiosas. La formulación muy adecuada de ese relativismo la ha dado Txillardegui al amparo de Unamuno y Kierkegaard: los absolutos existen, pero todos los absolutos son relativos. En primerísimo lugar eso sirve para la religión y la moral (los que nacen en Arabia suelen ser mahometanos, los de Ceilán budistas, los irlandeses católicos: ¿por qué?). Pero no es una simple reacción contra el catolicismo franquista. Es el momento en que va a surgir ETA. Y Txillardegui no oculta que ese relativismo vale igual para el patriotismo (vasco): “Somos como las plantas: amamos sobremanera la parcela de tierra que nos ha correspondido (...) Quien ha nacido aquí, ama y considera bueno lo de aquí; y daría su propia vida por defender lo suyo. Y no a ciegas, sino porque a su parecer tiene toda la razón. Así ha sucedido en las guerras, como nos lo ha mostrado la historia: todos los soldados pensaban luchar por la Verdad y la Justicia, y los que vengan también han de pensar lo mismo (...) Por tanto, los absolutos son muy relativos. Se puede decir en verdad que no hay absolutos”<sup>23</sup>. En el fondo, para quien lo lee con detenimiento, todo el *diario de Leturia* no es más que ese análisis existencialista. Y aunque tal vez algunos han olvidado esa convicción —en favor de cualquier dogma—, o quizás se han quedado gozosamente en un idílico pasado vasco y no lo han asumido nunca, otros muchos desde entonces han seguido ese camino en la nueva Euskal Herria<sup>24</sup>, sin hacer casar la radicalidad política con ningún tipo de absolutismo teórico. No, no hay absolutos. El absoluto no es en absoluto necesario ni para la lucha ni para la paz.

Lo más fácil es lamentarse y escandalizarse por este relativismo universal —así lo vemos—; y, como les gusta a algunos de nuestros neomodernos, ensalzar en comparación con la actual miseria la incomparable

y orgullosa Ilustración racional de antaño (de nuevo: “¡aquél sí que era un hombre!”). Entonces la Razón, escrita con mayúsculas, sin los pusilánimes relativismos de hoy en día, sabía clara y firmemente qué está bien y qué mal (¡lo basaba ella misma!), qué es Verdad —con mayúsculas— y qué Justo (¡eran sus productos!), cómo avanza la historia (¡tenía en sus manos las riendas del progreso!), cómo se fabrican en el Estado de Derecho la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Por eso, “¡dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados!”, siempre... Lo que no nos aclaran nuestros nostálgicos de la Razón de la Ilustración es lo que tendría que ser hoy esa Ilustración; o, después de que la propia Ilustración —las críticas— haya destruido hace tiempo aquella poderosa Razón fundamentadora, qué podría ser hoy una razón ilustrada si no es esta misma razón relativista. En efecto, ¿cómo se puede vivir la razón del siglo XVIII en el siglo XXI si no es negando aquel siglo XVIII? La vieja razón absoluta y metafísica, creadora y fundamentadora, ha pasado de ser sustituta de Dios a ser simple herramienta (instrumental), y —mal que les pese a los nostálgicos— eso no tiene vuelta de hoja.

También la propia razón —o sea, nuestra racionalidad— es un resultado histórico, no una “esencia”.

Ha sido Kant el primero en hablar de los valores. Pero el discurso sobre los valores ha tenido su auge en Centroeuropa al final del siglo XIX y hacia la Primera Guerra Mundial, cuando la crisis total de valores se ha vuelto inocultable. Esto es, cuando ciertas formas “escandalosas” de la lucha social han puesto en total evidencia la “crisis de valores”. Basta con ver qué clase de gente menciona Max Weber al escribir sobre este tema: espartaquistas, sindicalistas revolucionarios, profetas quiliásticos y demás (por ahora sólo gente de izquierdas, los de derechas aparecerán pronto en la escena de Alemania). Alguna gente entre nos-

otros aparece aterrada por el —a su parecer— vandalismo de los valores actuales. La impresión que debió hacer a la gente de Centroeuropa el fracaso público de los valores en el siglo XIX se refleja en la filosofía de la “muerte de Dios” de Nietzsche. “¿Qué ha pasado con Dios? —pregunta el loco en *Le Gay Savoir*—. Yo os lo diré. Lo hemos asesinado nosotros, vosotros y yo. ¡Nosotros somos sus asesinos !”. Pero al morir Dios (el Absoluto) se han roto todos los valores que fundamentaban “desde siempre” nuestra vida. Nos hemos quedado sin punto de referencia, sin estrella polar en el mar de noche. “¿Qué hacemos —sigue Nietzsche—, separando la tierra de su sol? ¿Dónde irá ahora? ¿Dónde iremos nosotros, lejos de todos los soles? ¿No seguimos cayendo, hacia atrás, hacia los lados y hacia adelante? ¿Existe ya el arriba y el abajo? ¿No iremos tal vez errantes hacia adelante en un vacío infinito?”. Junto con Dios se ha fundido la tabla de valores del bien y del mal. El resultado de nuestra historia cultural es el nihilismo: es la consecuencia inevitable del cristianismo, la moral y el concepto de la verdad filosófica. Al caer el disfraz que cubría las ilusiones, se ha caído todo: no ha quedado nada. “Al comprender que no era legítimo interpretar la naturaleza simple de la existencia con la noción «objetivo», la noción «unidad» o la noción «verdad», se tendió al sentimiento de vacío de todos los valores”.

Un testimonio bien impresionante de esta época de crisis nos la da así mismo Dilthey, a finales del siglo XIX, haciendo además una observación interesante: asocia el propio nacimiento y desarrollo de las ciencias modernas, como exigencia de la crisis, con las terribles convulsiones de la sociedad posteriores a la Revolución Francesa. Afirma que la crisis fortaleció las ciencias, en busca de salvación del peligro de ahogo. Entre tanta revolución, guerra, destrucciones y restauraciones (habla del siglo XIX) la sociedad ya no le quiere fiar su suerte a la religión o la

tradición, quiere verla en manos de la ciencia para asegurarla mejor. Espera que sea la ciencia, nadie más, quien le dé la respuesta sobre lo que es y lo que tiene que hacer. “El conocimiento de las fuerzas que son hegemónicas en la sociedad, las causas que han provocado sus convulsiones, el medio que tiene ante sí un sano progreso, todo ello se ha vuelto una cuestión de vida o muerte para nuestra civilización. Por eso está creciendo la importancia de las ciencias sociales respecto de las naturales; en las grandes dimensiones de nuestra vida moderna está sucediendo un cambio en los intereses científicos, el cual es similar al que sucedió en las pequeñas *polis* griegas en los siglos V y VI a. de C.”<sup>25</sup>. Sin embargo, esas mismas ciencias sociales y humanas —la historia, la sociología, la psicología, la antropología, etc.—, que hizo desarrollar y fortalecerse la crisis de valores, y que, en la confusión de la crisis, debían enseñar al ser humano, mejor que la religión, qué es y cómo debe actuar, serán las que pronto lleven a un nivel extremo la destrucción última de los valores. Los hijos de la crisis han rematado la crisis.

El concepto de “relativismo” se recoge por primera vez en los diccionarios en ese paso del siglo XIX al XX<sup>26</sup> ; después aparece enseguida establecido en los textos filosóficos y ha ido extendiéndose también mucho en el lenguaje culto. El relativismo significa la relatividad de todo lo que se nos da a conocer<sup>27</sup>. ¡Pero, cuidado!, muchas veces nuestro lenguaje nos engaña: la relatividad no quiere decir valor escaso o poca importancia; quiere decir que todo lo que conocemos lo conocemos con unas condiciones y en un sistema de relaciones; o sea, lo conocemos según un punto de vista, en el sistema de referencia respecto a otros puntos, en el marco de unos intereses (teóricos o prácticos) prefijados por nosotros, según las condiciones de un momento histórico y un medio cultural, de modo similar a la perspectiva etc.; esto es, no de modo absoluto. Lo relativo no está contrapuesto a lo de “gran valor”

sinó a lo absoluto<sup>28</sup>, a lo que es en sí y por sí. Por consiguiente, para el relativismo toda verdad o todo valor, de ser verdadera o válido, lo es para un punto de vista. Al principio el relativismo ha sido una doctrina cognoscitiva-teórica en la filosofía. De ahí ha pasado a la ética. Ahora ya es un concepto general muy amplio, que reúne en las ciencias varias praxis muy diferentes que enseñan o suponen la relatividad simple de la verdad o de los valores: entonces, el relativismo hoy en día se encuentra de facto en tanto que perspectivismo, historicismo, sociologismo, psicologismo, antropologismo, biologismo, evolucionismo, pragmatismo, ficcionalismo, etc. Luego, hay relativismos de muchos tipos.

Se puede mostrar el inevitable relativismo de los valores atendiendo a su razón o fundamentación (de manera similar a como lo hace la razón de que “timor fecit deos”). En el último siglo y medio la historia, la psicología, la sociología, la antropología han hecho muchos análisis de innumerables formas: en qué condiciones han surgido los valores en una sociedad concreta, en qué razones se suele basar su justificación, etc. Los orígenes de las religiones y demás se han analizado minuciosamente. Incluso las éticas filosóficas más racionales (por ejemplo, Kant) se analizan y desnudan sin piedad en lo que concierne a sus condiciones internas psicológicas, sociales, históricas. Así se descubre, por decirlo en palabras de Alfred J. Ayer, “que una de las principales causas de la conducta moral es el miedo, tanto consciente como inconsciente al enojo de un dios, y el miedo a la hostilidad de la sociedad. Y ésta es, realmente, la razón por la cual los preceptos morales se presentan a ciertas gentes como mandamientos «categóricos». Y descubre también que el código moral de una sociedad está, en parte, determinado por las creencias de la sociedad relativas a las condiciones de su propia felicidad, o, en otras palabras, que una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta, mediante el empleo de sanciones

morales, según parezca que aumente o disminuya la satisfacción de la sociedad como conjunto”<sup>29</sup>. Añado, por si acaso, de nuevo, que no hay ninguna razón para no considerar como muy racional el miedo, etc. (el miedo a la muerte, por ejemplo); es decir, para no tomarlo como positivo<sup>30</sup>. Aunque muchas veces nos lo mencionen en ese tono, el miedo a la animosidad de Dios o de la sociedad no tiene por qué ser negativo. Al contrario. Es evidente, por ejemplo, que en la base de cualquier comportamiento ético hay que suponer la intención de quedar bien con la sociedad; y nadie pondrá en duda que la voluntad de convivencia hay que tomarla como algo bastante racional y positivo. Lo que no se podrá encontrar no es la conveniencia o racionalidad (relativa) de un valor, que lo justifica suficientemente para la vida (para la eternidad no lo sé, pero en la sociedad política no tratamos sobre el camino al cielo); sino la razón absoluta que podría fundamentarlo de modo absoluto.

Las que basaban<sup>31</sup> los valores de modo absoluto eran las religiones. Si Dios ordena esto y lo otro, la base de esa orden es absoluta, claro. Ahora bien, ese carácter absoluto presupone la fe de unos hombres y mujeres determinados, lo cual es una base bastante movediza<sup>32</sup>. (La fe, sociológicamente, es un hábito de los hombres y mujeres, aunque los creyentes lo tengan por algo dado por Dios). Como hay multitud de fes diferentes, y por tanto las órdenes de Dios son también diferentes (en el Corán, en la Biblia; incluso en la propia Biblia: judíos, católicos, mormones, etc., ya que hacen lecturas diferentes del “texto absoluto”); en las sociedades democráticas pluralistas la razón de Dios a lo más se respeta; no se puede tomar, al menos al pie de la letra, como fundamento de la organización social. Pero si se aparta a Dios (del razonamiento público) y en su lugar se reconoce a la razón como única instancia para fundamentar los valores, la razón humana ve, en cuanto se “caen los disfraces”, que no es absoluta para poder sostener algo sobre sí de

modo absoluto. La Ilustración quitó a Dios y endiosó en su lugar a la razón (curiosamente, ¡algunos suelen embellecer como “secularización” esa teologización babosa de la filosofía!). Pero este autoengaño no ha podido durar mucho<sup>33</sup>.

(Se podría discutir si no se puede quizás fundamentar de modo absoluto una meta-ética —una ética formal pura—, pero no podría recoger contenidos materiales o valores concretos, y ése no es el problema de aquí. No obstante, viendo qué uso se está haciendo de los “filósofos” en nuestra sociedad —en los periódicos, en las radios—, el problema sí tiene su interés a mi parecer, y permitidme una cita un poco larga pero interesante de Ayer: “Todas las teorías morales, la intuicionista, la moralista, la objetivista, la emotiva, y todas las demás, en la medida que son teorías filosóficas, son neutras en lo que se refiere a la conducta real. Para hablar técnicamente, pertenecen al terreno de la meta-ética, no a la ética propiamente dicha<sup>34</sup>. Por eso es por lo que, para cualquier tipo de filósofo, resulta necio, lo mismo que presuntuoso, proclamarse paladín de la virtud. Y ésta es también una de las razones por las que muchas personas encuentran la filosofía moral como un tema que les deja descontentos. Porque, equivocadamente, acuden al filósofo moral queriéndolo tomar por guía”. En la filosofía se busca muchas veces el equivalente de la religión; y en el filósofo el sustituto del director espiritual. Pero el profesor de ética no es nadie para enseñarle moral a un ama de casa: ni sabe más ni tiene más. El enseñante de ética no es el enseñante de la ética). ¡La Naturaleza hubiera dispuesto muy mal al género humano —podríamos decir como Kant— si el trabajador o el ama de casa, para saber lo que tienen que hacer, tuvieran que estar esperando al filósofo!<sup>35</sup>.

El relativismo de los valores también se puede mostrar atendiendo a las consecuencias o a la consideración de la práctica. Tomemos, por

ejemplo, la orden bíblica “¡No matarás!”. Se puede analizar en qué contexto histórico y social ha nacido esa orden en la vida del pueblo de Israel; qué sentido antropológico y religioso tenía en el duro pastoreo lleno de peligros del desierto, qué función social cumplía (o sea, qué valor político-social tenía), etc. De todos modos, esa orden, si se quiere, se puede tomar de modo absoluto; entonces, tendremos que discutir en la práctica –no en una situación ideal– en qué caso, a qué nivel (en el individual, en el social), cuál es su racionalidad; y si es esa racionalidad la que le da a la orden una validez absoluta. Pues no hay duda de que la fe se la puede dar; pero la fe también puede ordenar de modo absoluto las guerras. Veremos que en la práctica de facto hay demasiados casos de excepciones, que tal vez tiene que haberlos: la legítima defensa –la propia o la del prójimo–, el tiranicidio, la guerra “justa”<sup>36</sup>, etc. Como afirma Russell: “Cabe admitir que un código como el Decálogo difícilmente puede ser verdadero *sin excepciones*, si es que la bondad o maldad de las consecuencias es lo que determina la rectitud o injusticia de las acciones; en un mundo tan complejo, es difícil que la obediencia al Decálogo produzca *siempre* mejores consecuencias que la desobediencia”<sup>37</sup>.

Algo parecido sucede con otros principios y valores absolutos; por ejemplo, “la vida es sagrada”<sup>38</sup>. E. Conze ofrece curiosos apuntes históricos y sociales sobre el origen y propagación de esa primera formulación en contra “de toda violencia”: el budismo es uno de los muchos movimientos que han surgido contra las terribles matanzas provocadas, con sus ambiciosas operaciones militares y, muchas veces, con sus proyectos técnicos gigantes, por los despotismos tecnológicos que han surgido, e ido después reforzándose, hacia el año 3000 a. de C. El desarrollo orgulloso de la civilización ha avanzado, desde el mismo principio, a la par de la conciencia amarga de la crueldad del poder y de la fuerza.

Hacia el año 600 a. de C. una ola de movimientos de protesta de este tipo ha atravesado Asia de un extremo a otro, desde China hasta las islas griegas del Egeo frente al Asia Menor (de aquí el pitagorismo la extenderá al Mediterráneo). Pero en ese amplio movimiento histórico, el budismo ha surgido socialmente en la región cultivadora de arroz y en dos mil quinientos años se ha extendido casi únicamente en este tipo de tierras; culturalmente se ha impuesto en los pueblos que conocieron antes el culto del dragón y la serpiente, pero no ha podido implantarse en ninguna de las sociedades donde tenían por mérito combatir y matar dragones y serpientes, etc. Ésas son las condiciones culturales, sociales y económicas del nacimiento y extensión del budismo.

Hasta las doctrinas y principios más santos, han nacido en sus condiciones y modos históricos determinados, y tienen su valor en sus condiciones sociales y fronteras culturales. Su sentido depende de ese contexto. Si cambian las circunstancias, puede que sirvan también después, por la fuerza de la tradición, pero cambia su sentido original<sup>39</sup>. La experiencia humana (siempre relativa) va modificándose con el cambio histórico, social, cultural; y se van también modificando los valores (siempre relativos) que guían la experiencia; o sea, la moral. “Algunas tribus de cazadores de cabezas —escribe Russell— creen que ningún hombre debe llegar a casarse hasta que aporta al matrimonio la cabeza de un enemigo muerto por él mismo. Los que ponen en duda esta regla de moral, se considera que alientan el desorden y tienden a rebajar el prototipo de la humana virilidad”<sup>40</sup>.

## ¿Los nazis, entonces, no son malvados?

En la discusión teórica abstracta, quizás te acepten que todos los valores son forzosamente relativos. Pero en la práctica, si nos fijamos en las reacciones, he aquí lo que sucede entre nosotros: dices en unas declaraciones que alguien podría estar a favor de la violencia por razones éticas<sup>41</sup>, y los que están en contra de la violencia se alteran; ¡y cómo además!, como si hubieras dicho que, cuando ellos están en contra de la violencia, no lo están por razones éticas. ¿Por qué sucede eso? Es decir, ¿por qué se entiende lo que nadie ha dicho? Creo que en el seno de muchos demócratas y tolerantes funciona mecánicamente un escondido esquema fanático: dado que ellos están en contra de la violencia por razones éticas, los demás no pueden estar a favor por lo mismo. Esto es, si se pudiera estar a favor de la violencia por razones éticas, no se podría estar también por razones éticas en contra. Una de las dos no es la ética “verdadera”, o al menos una de las dos es una ética “mejor”, “más elevada”, etc. Las dos posturas no pueden ser igual de éticas.

Si dices que “ambas pueden ser igual de éticas o de no-éticas” te golpean fuertemente con un “¡eso es relativismo!” y creen que con ello te han dejado K. O. (¡Ya que, según decían los filósofos clásicos, el relativismo es en sí mismo ilógico y autocontradictorio!)<sup>42</sup>. Esa reacción demuestra que aquí, al igual que antes la religión, ahora se entiende de la misma manera la ética de modo absoluto. Sólo es posible una única ética “verdadera”. Las demás son como mucho depravaciones de la misma. O sea, la de los protestantes no es la religión “verdadera”; Alah

no es el dios “verdadero”... La verdad tiene que ser siempre única (verdadera en sí misma).

I. Berlin ha analizado más de una vez este “punto de vista de la Antigüedad” –así lo considera él– en sus ensayos de investigación, porque no sólo se ve o cuando menos se ha solido ver en Euskal Herria (hasta bien avanzado el siglo XIX al menos). Berlin dice que ése ha sido el pensamiento tradicional europeo durante más de dos mil años. Estaba sostenido sobre tres premisas básicas. Primera: los problemas sobre los valores que nos dicen qué hacer y cómo reglamentar la vida sí que tenían todos una solución objetiva; y esa solución, de ser la verdadera, era la misma para todos los hombres y mujeres. Segunda: la solución podía ser difícil de conseguir, demasiado sutil para que pudieran entenderla todos, etc., pero siempre estaba al alcance del ser humano – sea consiguiéndola él mismo, sea enseñada por la revelación. La solución está ahí y los hombres y mujeres de buena voluntad no tienen más que tomarla. (El que ciertas personas o ciertas épocas no hayan llegado a conocerla, no es una objeción). Tercera: los valores verdaderos y las soluciones verdaderas no pueden contraponerse, o negarse mutuamente; por consiguiente, los diferentes valores forman un sistema armónico. Si vemos que los valores se niegan mutuamente, o que el sistema de valores de una cultura niega la de otra, uno de los dos tiene que estar equivocado. Sólo uno es recto. (La razón no contradice a la razón, o Dios no contradice a Dios)<sup>43</sup>. Así, el politeísmo está equivocado, hay que evangelizar y monoteizar aquellos pueblos, etc. Por tanto, en el universo sí que hay un orden moral objetivo, propio (de la misma forma que hay un orden cósmico objetivo que descubre la ciencia), y el ser humano debe asumirlo para vivir objetivamente en la rectitud. Ese orden racional o natural propio es el que determina la objetividad de una moral. Así se ha pensado en la Edad Media y también en la

Ilustración, hasta que con el romanticismo esas creencias primero se han convulsionado y después hundido del todo en Europa (salvo, claro, en el caso de algunos espíritus que mencionan la Ilustración y siguen viviendo en la Edad Media). El recordatorio histórico que trae aquí Berlín describe bastante bien lo que aún nos sucede muchas veces en Euskal Herria con ETA y no vendrá mal transcribirlo en toda su extensión:

“En el siglo XVI, Calvino y Lutero se plantearon problemas teológicos similares a los que se plantearon, por ejemplo, Loyola o Belarmino; como sus respuestas eran distintas se enzarzaron en guerras encarnizadas. Ninguno de los dos bandos tenía ni podía haber tenido respeto alguno por la posición del otro: por el contrario, cuanto más obstinada y violentamente combatía el enemigo más profundamente se condenaba a juicio del verdadero creyente, que sabía que era él, y no el otro, el que poseía la verdad; en realidad, cuanto más profundamente creyese tu adversario en sus herejías, más odioso había de ser a Dios y al Hombre. Cuando el Papa quemó a Bruno, o Calvino a Servet, consideraban a sus víctimas rebeldes contra la luz de la verdad, luz que todos los hombres podían ver por principio, porque los criterios de verdad eran públicos, de modo que cualquier hombre que no tuviese el corazón y la mente y el alma pervertidos podía utilizarlos y alcanzar la visión de las verdades eternas. El criterio se consideraba tan universal por lo menos como cualquiera de los que utilizan hoy los especialistas en la ciencia física, que creen que pueden basarse en el hecho de que cualquier otro científico competente, enfrentado con los mismos datos, aplicando los mismos métodos comprobados, tiene que llegar a las mismas conclusiones ineludibles.

No hay por tanto nada romántico o trágico, nada que pueda inspirar simpatía, en el destino de un hereje condenado. El hereje es un peligro para sí mismo y para la sociedad a la que pretende pervertir; había que

salvar su alma, pero no había nada digno o que mereciese admiración, desde luego, en la violencia y obstinación con que se resistía a la verdad; todo lo contrario, cuanto más obstinado es, más condenado está y más odioso resulta; y más rápidamente se le olvida. Cuando se mataba a musulmanes en las cruzadas, la idea de que para un musulmán podía ser justo defender sus valores, como lo era para los cruzados defender los suyos, y precisamente por las mismas razones; la idea de que se debería respetar a los hombres por morir por sus ideales y principios, por muy equivocados que pudieran estar, porque cualquier hombre que muere por lo que cree verdadero es *eo ipso* más digno de respeto que el que cede en sus creencias, o pretende salvar la vida a costa de sus principios, no era una postura concebible en la Edad Media. Uno estaba obligado, por supuesto, a sacrificar la propia vida por la verdad, pero no había nada noble en morir por una falsedad, aunque uno la creyese erróneamente verdadera. La idea de que la verdad no es necesariamente única, que hay muchos valores, que pueden chocar, que hay algo sublime en morir por la propia visión de la verdad, aunque el resto del mundo pueda condenarla, eso, habría parecido, creo yo, una postura excéntrica antes del siglo XVIII<sup>44</sup>. No hay nada que pueda llamarse «mi» verdad frente a «tu» verdad, verdades de una época frente a las de otra; sólo existe *la* verdad<sup>45</sup>.

Muchos “demócratas” de boquilla siguen en lo más hondo con esta cultura de la Edad Media y la Ilustración (por otra parte, ésta es una tradición o cultura muy española y vasca). Por eso, las cualidades que se le pueden reconocer al militante de ETA son como mucho, por ejemplo, psicológicas o políticas; jamás se le pueden reconocer cualidades morales positivas. Será audaz, inteligente, lo que se quiera (a decir verdad, difícilmente se le reconocen tampoco nada de eso); pero, a fin de cuentas, moralmente es una pura catástrofe – porque anda engañado, o da

igual por qué otra razón<sup>46</sup>. Y pobre de ti, si opinas, como relativista perdido que eres, que en política la militancia en ETA es una elección moral como cualquier otra. Eres tú el peor de los peores, ¡peor que quienes tienen las armas en la mano! (Atención: donde digo ETA podía haber dicho que las posturas a favor del aborto o del divorcio son elecciones morales, como lo son las contrarias).

Se tiene al relativismo por responsable del caos moral y la violencia<sup>47</sup> – porque está muy claro que durante los largos siglos en que dominaba con su firme moral el pensamiento absolutista dogmático (ése que algunos prefieren llamar eufemísticamente “universal”), nos hemos visto libres de toda violencia en occidente... Lo que hay que admitir, es que hasta hoy el ser humano occidental no ha acertado a hacer ninguna filosofía –historia–, ni relativista ni ninguna otra, que haya logrado superar la violencia. Lo que tal vez sí pueda traer el pensamiento relativista, mejor que otras filosofías, sea al menos el superar los tipos de matanzas (guerras y violencia religiosas e ideológicas) que ha habido hasta ahora debido a la verdad absoluta y las soluciones/revoluciones utópicas definitivas, y no sería poco.

Entonces, ¿no se puede discutir éticamente sobre la violencia? Éticamente, ¿es lo mismo-mismo ser demócrata que nazi?... ¡No, claro! O sea, ¡sí! Es decir, es una curiosa objeción. Se discute de facto, la pregunta hace eso mismo. Y si se puede discutir es porque tanto las razones de los unos como las de los otros son relativas. (Por contra, el bien absoluto y el mal absoluto dejan poco que discutir). Luego, podríamos construir un planteamiento ético, justificando muy racionalmente las bases, objetivos, etc.<sup>48</sup>, más o menos así: sea el principio de base, a modo de axioma, que en la sociedad que deseamos se actuará por principio siempre sin violencia en las relaciones entre la gente; en los casos de conflicto, la más ética será la solución no violenta; si no queda más

remedio, en tales o cuales condiciones —¡sólo porque es inevitable!—, se podrá admitir éticamente la violencia... Se podría hacer y discutir el planteamiento racionalmente, y siempre se ha hecho así, hasta en la ética más tradicional, esforzándose en concretar las condiciones y medidas de la violencia legítima. Lo que sucederá en la práctica, es que el demócrata encontrará muchas buenas razones para no ser nazi, el nazi muchas buenas razones para no ser demócrata; y tanto el uno como el otro muchas razones para emplear la violencia<sup>49</sup>, y lo que harán el uno con el otro no será discutir las razones — como tampoco se hace entre nosotros... Pero seguramente con esa pregunta a modo de objeción no es eso, qué harán en la práctica, lo que se pregunta realmente. La verdadera pregunta es si se puede discutir de un modo racional, para dejar claro de una vez por todas que la democracia es de por sí y siempre ética y racionalmente mejor que el nazismo (o sea —y ahora la palabra nos va a espantar—, ¡esencialmente mejor!). Esto es, ¿se podría demostrar de un modo racional, se podría “convertir” necesariamente al nazi o se le podría obligar a ceder con la evidencia de las razones, y si no cede es por pura ceguera? En nuestro seno, se entiende de nuevo que la sentencia debe ser indiscutible, y la discusión sólo se valora como medio para encontrar la sentencia indiscutible absoluta<sup>50</sup>... Ésa es nuestra vieja cultura.

Es decir, en el fondo tenemos miedo de la existencia y, en vez de arriesgarnos a tomar una decisión libre, quisiéramos que la razón nos diera seguridad, antes de saltar al vacío que es la vida<sup>51</sup>. (Se supone platónicamente que la razón encuentra las “esencias”, trascendiendo la blandengue relatividad de la experiencia). Por eso, en nuestro interior está siempre preguntando “el viejo punto de vista” del pasado, sin poder resignarse.

¿Estamos obligados a resignarnos?

## Relativos sí, pero

Contra Platón, y así mismo contra el racionalismo moderno que suponía a la razón como independiente de la historia, hoy en día el lugar de los valores, más que en la metafísica y la religión (o en la razón universal – que en suma es sólo europea y moderna), lo vemos por un lado en la historia y la sociedad, y por otro en la propia conciencia. Los valores evolucionan a través del tiempo. Hoy nadie admitiría el quemar en la plaza pública a una persona porque tiene una fe distinta de la que es habitual en nuestro pueblo. No sólo personas, tampoco admitiríamos sin protestar que se quemaran gatos: según cuenta Norbert Elias, en el siglo XVI quemaban una docena de gatos en el fuego en la noche de San Juan, para que la felicidad de los ciudadanos en esta fiesta fuera total, y la familia real y todos los grandes de París tomaban parte divertidos en la fiesta popular. (Las corridas de toros aún divierten a mucha gente civilizada).

También socialmente, suelen ser diferentes los valores que prefiere una sociedad y otra, o una clase, un grupo cultural, una edad o un sexo. Hay algunos americanos a los que les gusta mencionar los “valores americanos”. Los franceses hablan de los “valores republicanos” cada vez que van a hacer algo no republicano. En la honorable Inglaterra los “valores victorianos” son honorables. (Mencionar los “valores vascos” es más peligroso –en cuanto mencionas algo “vasco” eres sospechoso–; y, además, yo al menos no sabría decir cuáles son). Para un noreuropeo no suele ser siempre fácil habituarse a los modos del Sur; tampoco para un viejo hacerse a los valores de los jóvenes, o para el joven a los valo-

res de los más viejos; para un civil a los “valores militares”... Valores los tiene todo el mundo, pero cada uno (o cada grupo) los suyos. Los valores están ahí, están en todas partes. Llenan nuestra vida de cada día: valores éticos, estéticos, religiosos, científicos... Se expresan en todos los sucesos históricos y sociales: en un atentado, en la fiesta, en el trabajo, en el semáforo, al examinarse en la escuela. Los organismos públicos son expresión de unos valores; la lucha contra ellos también expresa unos valores.

La conciencia del relativismo, junto con la crisis, ha hecho surgir en el siglo XIX (Lotze, etc.) las “filosofías de los valores”, las cuales han dominado también el primer cuarto del siglo XX. (“El relativismo es la abdicación de la filosofía y su muerte” W. Windelband)<sup>52</sup>. Se tiene por “filosofía de los valores” en general a la que se suele llamar escuela neokantiana de Baden (Windelband, Rickert, etc.), que ha querido implantar una Primera Filosofía o nueva filosofía de base, para hacer frente a la riada del relativismo que lo había inundado todo. Según Kant lo que “hace” el conocimiento, o el código del conocimiento —o sea, aquello que basa qué es la “verdad”—, está en la cabeza del conocedor o en el propio sujeto; no en nada empírico (que no podemos aprehender nunca en sí mismo). Por consiguiente —para seguir ahora en nuestro lenguaje—, nuestra cabeza, o lo que sea, es un juzgado de la conciencia: qué y cómo *debe* ser la verdad, qué *debe* ser lo bueno o lo hermoso de cualquier obra, lo tenemos a priori: de la misma forma que para poder ver el mundo tenemos de antemano los ojos en la cara, también cuando vamos a acercarnos espiritualmente al mundo, tenemos de antemano en nuestra conciencia unas normas para juzgarlo, absolutas (anteriores a la experiencia y que precisamente la hacen posible; esto es, hacen que una experiencia —la experiencia de la verdad, la de la belleza, la de la bondad, etc.— sea así y así). Ese cómo *debe* ser la verdad de la verdad o la belleza de la

belleza, es un deber ideal, normativizado (“sollen”), no un deber físico o mecánico (“müssen”). Así, todo juicio –científico, ético, estético o del tipo que sea– es *valoración*: juzgar es contemplar según el criterio apriorístico del sujeto o del valor (norma); y son los valores, los elementos más internos de toda acción espiritual humana, los que reglamentan toda afirmación o negación (intelectual, sentimental, estética) ante la realidad. La filosofía, por contra, no es más que la ciencia de esos valores universales. (Es decir, la filosofía –la “ciencia de la conciencia normativa”– no analiza nunca el propio mundo empírico, ni tampoco los valores empíricos, sino sus precondiciones o la posibilidad). Todo esto quiere decir que no estamos colocados vis a vis del mundo sino en su interior; que quien se relaciona con el mundo no es el intelecto (“tabla rasa”), sino alguien activo que tiene deseos y sentimientos, etc.; diversos motivos a los que no podemos prestar atención aquí y ahora, y que llevan a los planteamientos de Heidegger para destruir el esquema sujeto/objeto y la metafísica tradicional.

Windelband distingue tres clases de valores y de juicios básicos: el lógico, el ético y el estético. Rickert ya seis; Münsterberger veinticuatro... Se han hecho muchos y muy variados intentos de conseguir un orden o sistema en el complejo universo de los valores: Max Scheler se ha esforzado en encontrar una jerarquía entre ellos, para después desarrollar una ética. Hartmann ha construido su tabla de los seis campos... Son muchísimos los filósofos que han tratado sobre los valores en alemán, inglés, francés. No sé si se han logrado grandes resultados. Se puede decir que la filosofía de los valores nació de alguna manera con el objetivo de salvar la objetividad y fundamentalidad de los valores básicos, y que al final ha conseguido un caos aún mayor del que ya había. Para no alargarnos en vano: por ejemplo, Nicolai Hartmann. En una sociedad creo que son los valores religiosos y los valores morales los que se ven como más

importantes, o al menos como los más influyentes. Pero Hartmann considera los valores religiosos y los morales como incompatibles entre sí: las cinco antinomias que se niegan mutuamente contraponen los unos a los otros. Entonces, el carácter absoluto de los valores morales (esto es indiscutible para Hartmann) le hace postular el ateísmo. Es curioso cómo ha dado aquí la vuelta la historia: en efecto, en Kant<sup>53</sup> (o sea, en el principio de estas filosofías de los valores), ¡la existencia de Dios era postulada justo por la ley moral y no por nada más!<sup>54</sup>

En cierta forma, tenemos una ventaja: podríamos aprender de la experiencia de los demás. La discusión de los valores (en torno a la “crisis”) ha llegado a Euskal Herria unos cien años más tarde. Si no me equivoco, la discusión y evaluación sobre la discusión de los valores –muy crítica– se puede dar por terminada, al menos en Alemania, hacia el 55-65<sup>55</sup>. Ahí se habla, sin grandes apologías de los valores, del riesgo del discurso de los valores y de la “tiranía de los valores”<sup>56</sup>. De la anarquía de los valores, del significado demasiado oscuro de los valores, del uso de los valores para justificar igual cualquier cosa, de la pretensión de los valores de imponerse en el lugar de la conciencia<sup>57</sup>, de la comercialización de los valores<sup>58</sup>, etc.; y, sobre todo desde el punto de vista de la filosofía, se hace una denuncia más dura: se quiere en el fondo seguir con la vieja metafísica del ser platónico disfrazada bajo la metafísica de los valores; es decir, se quiere atrapar desesperadamente con los dedos algún absoluto por miedo a hundirse en el abismo. Heidegger habla de esa filosofía como del “sustituto débil de la metafísica” que ha deshecho el siglo XIX<sup>59</sup>. Por tanto, creo que hoy la “filosofía de los valores” no interesa mucho en la filosofía.

Pero la preocupación de los valores no ha sido, afortunadamente, puramente filosófica, y menos la del apriorismo de los valores o la del sentido racional únicamente. La pedagogía (J. Dewey), la sociología, la

antropología se han preocupado de un modo filosófico pragmático por la relación de los valores con la sociedad. Gracias a los unos y a los otros, hoy ya no sentimos una amenaza en el relativismo, sino una oferta para que asumamos con más valentía nosotros mismos la responsabilidad de nuestras decisiones personales y para el desarrollo de la conciencia. Al menos quienes crecimos en la atmósfera del existencialismo, no vemos de ningún modo posible una fundamentación racional absoluta de los valores, pero tampoco sentimos para nada su necesidad. En eso al menos, quiero decir en lo que respecta a la filosofía, estamos más cómodos que en el siglo XIX.

Así y todo —y ésa es la cuestión—, lo que no me atrevería a pensar es que sea hoy ésa la opinión pública o cultura común en Euskal Herria. En una época aquí mucha gente refugió la política bajo la religión. Algunos integristas rezaban entonces por la conversión del Papa “liberal”. Ahora la política se refugia en el moralismo —no en la moral. (Y un filósofo laicista le da lecciones de moral al Obispo de Donostia, que según él no es lo suficientemente beligerante con el terrorismo). Los nazis condenaron el “psicoanálisis judío” porque no hacía una defensa lo suficientemente enérgica de los valores nacionales; ahora se condena un análisis antropológico por no hacer una defensa lo suficientemente enérgica de los valores democráticos...<sup>60</sup> Hasta ahora lo que estamos viendo no es más que la multiplicación y agrandamiento paulatino de las burlas e insultos a los “relativistas” en los medios de comunicación. Sin embargo, todas las chanzas y teatros contra el relativismo no le ayudan más que a la “comedia del espíritu”: vivir, vivimos todos en la sociedad donde el relativismo de cualquier cosa está de gran moda y es negocio declarado; y para empezar el relativismo de la moral. No obstante, la violencia es un tremendo desafío para cualquiera que piense. Intelectual o racionalmente, estamos todos atrapados por el problema como el pez

en las redes: lo terrible de la violencia no nos deja a nadie tranquilos con eso de que los valores son relativos<sup>61</sup>. Quisiéramos más. Necesitamos más. ¿Pero qué?

Dejemos las polémicas y hagamos un pequeño esfuerzo, observando con más detenimiento cómo es de veras la realidad en el mundo de los valores.

Hemos dicho que no hay razones absolutas (con la razón absoluta no se podría disentir racionalmente). Pero eso no es todo lo que se puede decir sobre la racionalidad de los valores. Hemos dicho que el sentimiento no nos vale como criterio de rectitud. También sobre el sentimiento se puede decir más que eso. Veremos que, en nuestro modo de actuar y de sentir socialmente, quizás sí que haya en la vida diaria valores absolutos —de otro modo—, ¡que son bastante racionales en la práctica!

1) Hay un atentado: yo no creo que el sentimiento de la gente suela ser el mismo sea el muerto un niño, un Guardia Civil, un torturador, un chivato o Carrero Blanco<sup>62</sup>. Quizás el sentimiento condena algunos atentados absolutamente, otros no tanto... ¡Pero la gente es “ignorante”! Por eso, ciertos intelectuales insobornables que suelen andar muy por encima de la gente sencilla, queriendo “racionalizar” u “objetivar” el problema, te van a decir que la vida es la vida y que todas las muertes violentas son iguales e igual de condenables<sup>63</sup>. Sin embargo, aunque para el ojo infinitamente lejano de Dios seguramente sea así, en el sentimiento de los hombres y mujeres cercanos eso no es verdad; lo saben bien los medios de comunicación que dan noticia de los atentados, y esos mismos intelectuales que tienen necesidad de “dirigir” el sentimiento popular espontáneo por eso mismo. Pero como tomar en cuenta la “racionalidad” de los sentimientos trae consigo el reconocer las

diferencias, y entonces algunas muertes violentas tal vez podrían resultar bastante “comprensibles” –y eso es ya entrar en un juego políticamente “arriesgado”–, se acude a las razones absolutas del tipo “la vida es sagrada” (es decir, se huye del tener que razonar), lo cual no nos ayuda nada<sup>64</sup>. Por consiguiente, mientras no tengamos una mejor, nos puede ayudar esta conclusión provisional: hemos dicho que los sentimientos no nos valen como criterio lo suficientemente seguro; pero no son del todo sin criterio. Precisamente al saber distinguir entre las muertes violentas, muestran una cultura –cultura “objetiva”, que sabe valorar los sucesos, que tiene criterios para la diferenciación– y –sin ser absolutos– quizás nos podrían ayudar, para orientarnos en una racionalidad dialogada en la búsqueda de la solución: sea la de una violencia más racional, o mejor, la de una paz más racional. No la paz es igual a la paz, ni toda violencia es igual a violencia. Pues en los sentimientos se expresa una cultura (también en los sentimientos de quien hace el atentado, y no menor, por ejemplo, que en sus ideas), y una cultura sí que tiene su racionalidad, por tanto su “objetividad”, aunque no sea la nuestra. Por eso era punto de partida imprescindible el relativismo. El relativismo puede enseñarnos a hacer diferencias. Haciendo diferencias tal vez no nos resulte todo igual de incomprensible, se apreciarán grados y matices, se pueden percibir cosas más incomprensibles y más comprensibles.

Pero en una cultura –luego, en una cultura relativa–, ¿es todo relativo ?

2) Supongamos que hemos invitado a la vez a cenar a cincuenta mil guipuzcoanos: salvo algunos viejos y enfermos –de alguna forma impedidos–, podemos estar seguros de que ni tan siquiera uno hará ruido de sorber al tomar la sopa. He ahí una regla social de lo más absoluta. Costará encontrar en el Decálogo de Moisés otra que ordene en verdad

de modo tan absoluto. Sin embargo, la propia orden no es de un sentido terrible (¡pero no olvidemos que muchos de los que después han sido valores religiosos o morales han empezado por ser pequeñas prescripciones de higiene o cortesía!). Y si alguien pide la razón por la que no hay que hacer ruido, estoy bastante seguro de que, entre esos cincuenta mil comensales, ninguno sabrá dar más que razones muy simples y relativas. En efecto, cuando estamos entre amigos ya es bastante razonable no hacer ruido porque no queremos molestarnos mutuamente, por respeto de quienes están al lado, etc.; pero en otra cultura —si estuviéramos acostumbrados de otro modo, etc.—, con otros presupuestos, no tendría por qué ser así. Por tanto, a esta pequeña convención la sostiene, muy firmemente, un razonamiento muy débil pero un “sentimiento” muy firme. Dicho de otra manera: una racionalidad simple y admitida que está construida histórica y culturalmente, no otra cosa.

Yo estoy bastante seguro, por ejemplo, de que ahora mismo ninguno de vosotros oyentes, levantándose sonriente de su silla, se va a acercar a mí como para decirme algo y, habiéndole hecho toda la confianza, ¡zas!, me va a sacar un ojo o cortame una oreja — y perdonad el drástico ejemplo. Si *pudiéramos* —no tuviéramos que— sospechar una agresión como ésa en cualquier momento de cualquier amigo, ¡no podríamos vivir en el mundo! Y ésa es la cuestión: la convivencia está basada en innumerables seguridades absolutas como ésa; es decir, en la práctica hay mil valores absolutos sin declarar, cuyo fundamento “racional” no es sino muy relativo sin duda, porque son ellos el verdadero fundamento de la racionalidad: del trato humano<sup>65</sup>. Por consiguiente, no sólo tenemos en todos los tipos de sociedad (luego, son universales) conceptos formales del todo generales que después cada cultura va a llenar de diferentes contenidos como el de la Justicia, etc., sino que en la práctica, supuestos por el mismo hecho de que exista la sociedad, tenemos

muchísimos valores absolutos como ése, sobre todo negativos y que imponen límites: pueden ser sobrentendidos previos de cualquier convivencia, pueden ser simples costumbres de la sociedad, pueden ser órdenes implícitas o explícitas declaradas, y aparecer todos esos valores como suficientemente razonables en la organización de nuestra vida, sin estar sostenidos por grandes razonamientos filosóficos.

3) Y lo contrario es igual de posible: que haya unos valores declarados absolutos, absolutizados (pseudoracionalmente) con grandes razonamientos y reconocidos solemnemente por las leyes, por ejemplo las “Leyes Naturales Humanas”, y que no sean nada absolutos en la práctica, ni en el sentimiento, ni en ninguna parte, salvo en una falsa razón ilustrada de pega: ver la tortura, por ejemplo. Y no lo digo porque haya *casos* de tortura, no (como existen los pecados), sino porque, priorizando otras consideraciones, la organización pública admite de antemano que puedan suceder con la suficiente tranquilidad (por ejemplo, mediante la legislación “antiterrorista” referente al detenido); y porque después la sociedad admite públicamente que los haya, sin hacer más que unas protestas de ritual. Pues no existe una cultura que le dé realidad a un valor sagrado declarado, sino un papel (y un papel es un papel): en la cultura de España la brutalidad está admitida como forma pública simple, empezando por el trato a los animales hasta las polémicas intelectuales, y en esa cultura la tortura parece tolerable si es eficaz... Cada día nos movemos en esa ambigüedad: que los Derechos Humanos estén pública y legalmente reconocidos, es positivo, pues son la expresión y el reconocimiento de un grado de conciencia, y pedagógico, para reforzar e incentivar esa conciencia (el primer pedagogo de un pueblo son sus organismos públicos); que en la práctica el propio poder aplaste esos Derechos, o que él mismo actúe de ocultador de su aplastamiento, es

una burla de esa conciencia y el más pernicioso de los destructores de la conciencia.

En nuestro mundito de lo relativo, entonces, hay valores y valores, absolutos y absolutos. Podríamos decir: en sí los valores nunca son absolutos, pero (en algunas circunstancias) tienen una utilidad absoluta<sup>66</sup>. Se entenderá que no sean los mismos valores los que son absolutos en el código moral de la relación entre banqueros, en la Iglesia y en la sensibilidad herida de una comunidad o pequeña nación que siente su existencia en peligro. Por consiguiente, que el “respeto” también tenga significados diferentes en cada uno de esos casos. Y que lo “absolutamente” injurioso u ofensivo sea también algo diferente para cada uno.

Vemos así, en la práctica, que lo absoluto no quiere decir que el fundamento sea en verdad absoluto; que lo relativo tampoco quiere decir puramente subjetivo (o si se le quiere llamar subjetivo, que ello no quiere decir individual) y caprichoso, al gusto de cada uno<sup>67</sup>. Lo que determina la utilidad de los valores, su verdadera objetividad (la aceptabilidad intersubjetiva), es la humanidad o la experiencia humana que organiza la vida social. Los hombres y mujeres son animales que deben organizar, adaptar, ajustar su comportamiento, porque no tienen de otro modo ningún instinto o mecanismo innato que se lo ajuste por sí mismo. Esos “pobres animales” deben llenar su falta de instinto con la cultura; es decir, inventando el ordenamiento moral que reglamente la convivencia y las instituciones que lo objetiven (A. Gehlen). Las palabras *ethos* en griego y *moralis* en latín no quieren decir más que eso: las costumbres o usos de la gente y lo que respecta a ellos. La moral armoniza los intereses del individuo y del grupo. Y no hay grupo, ni grande ni pequeño, sin reglas u organización –sin moral– del tipo de relación entre los miembros. Cada sociedad tiene sus propios valores, que guían u organizan esas relaciones y el comportamiento mutuo, según su expe-

riencia histórico-social (no pueden tener los mismos valores una sociedad pastoril del desierto y una tribu armada conquistadora de nuevas tierras). Los valores objetivos están reconocidos y admitidos como superiores a las circunstancias cambiantes o intereses (subjetivos) particulares. El niño aprende e interioriza esos valores; con ellos se hace persona en la sociedad, dueño de sí mismo, con sus compañeros y semejantes. Por tanto, tendrá eso como su “sentido común”, como una “segunda naturaleza” (¡pero producto de la cultura!) para guiar y reglamentar su comportamiento entre la gente en cualquier circunstancia. La cuestión es qué hacer, cómo actuar cuando en una sociedad se ha roto por algún motivo ese orden y la validez —el consenso— de esos valores. Esto es, cuando la crisis rompe los propios fundamentos —tanto las instituciones como las reglas— de esa convivencia. Ya que es éste nuestro caso.

Nuestra tragedia es que, en la cultura que vivimos, el no hacer ruido al sorber para nosotros es un absoluto y el no matar o no torturar no lo es.

Eso no quería ser una crítica, quiere expresar un hecho: la realidad es ésa misma. Luego, ¿qué hacer?

### **Si hay crisis**

Los valores están en la tradición; y tradiciones las hay diferentes. Generalmente, lo que está de acuerdo con la tradición, la sociedad lo suele tomar por moral<sup>68</sup>; precisamente lo inmoral, etimológicamente, no es más que “lo inhabitual”<sup>69</sup>. No obstante, las costumbres cambian de

una edad a otra (¿cuántas cosas que los adultos tienen por lícitas tienen los niños prohibidas?), cambian de un sexo a otro (no hace muchos años, el que las mujeres vistieran pantalones era un escándalo), de una época, de un pueblo, de una cultura a otra. Dice Voltaire que “A lo que en una región se le llama virtud justo en otra se le llama vicio”. (P. Bayle se ha divertido más de una vez contando diferencias como ésta). ¿Será inmoral la poligamia? Para un mahometano está admitida por el propio Dios, para un europeo condenada por su religión, penada por la Justicia, mal vista por la sociedad<sup>70</sup>. ¿Y qué decir de la ablación? Aquí *nuestra* conciencia se rebela porque hoy en día nos hemos vuelto más sensibles en lo que respecta a la discriminación de la mujer: ¡es inaceptable –protestamos– que allí esté bien la poligamia porque sea habitual, que las mujeres mahometanas tengan que llevar en la calle el velo para taparse la cara; y lo es aún más que millones de mujeres tengan que sufrir la circuncisión femenina o amputación genital, etc.! Todo eso no está bien porque sea habitual –argumentamos–; es una costumbre bárbara, como lo eran la costumbre azteca de los sacrificios humanos o la Inquisición cristiana<sup>71</sup>, ¡hay que ir contra ello! (“en nombre de la razón” añade alguien. En la Europa ilustrada quizás sigamos pensando que los islamistas son personas sin razón)... ¿Seguisteis en el diario *Egin* la polémica que hubo el año pasado sobre estos temas entre Alizia Stürtze y otras mujeres?<sup>72</sup> Fue de veras muy interesante. Si algo dejó claro aquella polémica es que el problema es complicado: no hacemos nada con la política de principio de la tolerancia (“si allá hay esa costumbre, aceptémosla”). Pero tampoco hacemos nada queriendo intervenir en el Tercer Mundo colonial con nuestra “razón”, salvo continuar feamente el intervencionismo colonial (¡ahora “moral”!). El problema es demasiado complejo para solucionarlo con principios simples.

Dejando el Tercer Mundo y moviéndonos más cerca: en Francia, Inglaterra, Alemania —es decir, en los modernos Estados de Europa—, hay ya muchos mahometanos y otros que son tan “modernos” como nosotros, y ese “multiculturalismo” plantea cada día diferentes problemas: a veces curiosos (¿podría la administración admitir la foto del pasaporte de una mujer con la oreja tapada?); otros, la mayoría, más graves (¿son condenables los progenitores de un niño al que éstos han dejado morir por no permitir una transfusión sanguínea?). Confieso que no me he interesado demasiado (no por falta de interés: ¡no tengo tiempo libre!) y que no he seguido con la suficiente constancia las reflexiones que se hacen en Europa estos últimos años sobre estos problemas. Porque están haciendo grandes trabajos. Europa está aprendiendo a vivir con las diferencias de valores y culturales. Este gran déficit de información es en última instancia un gran déficit de la democracia, si se tiene en cuenta que la mayoría de los que andan entre nosotros en la discusión de los valores no parecen estar mejor informados que yo. Ese déficit democrático se ve, por ejemplo, en no querer plantear jamás el problema de la violencia como diferencia cultural —o sea, como choque entre valores (relativamente) contrarios en una sociedad multicultural—, sino siempre dogmáticamente, en términos criminalísticos puros, ya que eso les simplifica muchísimo toda la discusión, y es muy cómodo. Yo sólo podría hablarlos desde mi incomodidad.

Para mí, vivimos inmersos en un intrincado conflicto de valores: en una confusa sociedad mediotradicional, mediomoderna, conservadora, anarca, religiosa, pagana; ni en un mundo ni en otro, como es habitual en las crisis de transición. Hemos salido de la caverna histórica de Platón a la luz del día de la “razón”, pero a la luz del día no hay calma sino dura tempestad. El mundo vasco<sup>73</sup> hace tiempo que está bajo una tempestad de truenos. Lo que para algunos es un valor para otros

muchos no lo es: o porque para él es un contravalor (yo creo que a mucha gente le está pasando eso con los valores religiosos), o porque para él es indiferente (la ecología es aún para más de uno una idea extraña “de Europa” que se nos quiere imponer), etc. El principal conflicto lo tenemos entre nuestra propia conciencia individual y los valores de esta sociedad que amamos sin duda, a veces desesperadamente, pero que ya no nos “convence”: no nos contenta y convence ni la familia, ni el Estado, ni la Iglesia, ni el trabajo, ni la situación de nuestra lengua; ni nuestra lucha, ni la poesía, ni la canción vasca... ni casi nada de lo que vivimos. Y ya no nos queda ni la estrella polar de la utopía. Queremos otro mundo, y no aparece ningún otro mundo. La nuestra es una resistencia de naufragio. Querer cambiar el mundo y no poder, y tampoco poder resignarse. (¡Pero, cuidado! No se vaya a entender que tengo este trance por negativo: sólo quiero constatar que es así. Además, a mí no me parece una situación triste el estar así: son quizás nuestras primeras posibilidades de libertad en los últimos largos siglos. La crisis sólo es mala si en vez de dominarla nos domina ella a nosotros).

Por otra parte, los valores no se llevan bien con la democracia: de facto el mundo de los valores tiene tendencia al maniqueísmo, ya que los valores aparecen siempre en forma de polaridad (el bien/el mal, la verdad/la mentira, lo recto/lo torcido, lo bello/lo feo, el amor/el odio, la limpieza/la suciedad). Más aún, también carga de valor a polaridades que en sí son sin valor o neutrales: macho/hembra, grande/pequeño, blanco/negro, y volvemos uno de los dos polos negativo. En efecto, el mundo de los valores tiende a invadir toda la vida humana y a marcar todo “éticamente”: el investigador científico busca (de facto) la verdad; después la búsqueda de la verdad deviene un espíritu, el amor a la verdad una obligación ética (deontología), y se vuelve pilar para la relación

entre la comunidad científica... El mundo de los valores es, por tanto, contrario a la indiferencia. Pero a la democracia le gusta que en la sociedad haya espacios de indiferencia: sobre todo indiferencia ideológica y neutralidad religiosa. (El Estado democrático suele tener que estar defendiéndose de las agresiones religiosas e ideológicas: en la ley del divorcio, el aborto, etc.). O sea, el que haya conflictos entre los valores, o entre las distintas esferas de los valores (ética y política, ética y negocios; o familia y Estado, etc.), entre los objetivos de las personas o grupos, y, por consiguiente, dentro de la sociedad o entre las sociedades, no es en sí mismo preocupante, aunque a veces pueda traer consecuencias trágicas<sup>74</sup>. Lo preocupante sería lo contrario.

Cuando le ataca la crisis, la sociedad se pone a la defensiva (igual que lo hace el organismo, y la fiebre no es más que una expresión natural de eso: ¡también en la sociedad!). Es normal. No es malo que la sociedad no admita de golpe cualquier cambio o novedad. Entonces, es inevitable el choque entre los puntos de vista. Lo que hoy nos está sucediendo no es nada anormal. Tal vez lo que se pasa de sano es ver agitada a toda la tropa de calle liberal de los pequeños burgueses, que siempre han sido gente de santo orden, pidiendo más leña para defender bien “su” orden – con los periodistas, filósofos y poetas en vanguardia<sup>75</sup>.

¿Y qué hace el Estado, el Poder? He aquí de nuevo al fino observador británico B. Russell: “Es opinión de toda autoridad que las disputas en las que ella no toma parte no son en modo alguno deseables, pero que, en aquéllas en que la misma toma parte, la virtud estriba en procurar la victoria de dicha autoridad”<sup>76</sup>. Para reforzar esta “virtud”, el Poder tiene miles de modos de maniobrar: impulsar el espíritu nacional o de clase, calentar el patriotismo, demonizar al enemigo interior o exterior, movilizar las masas en la defensa del Bien<sup>77</sup>. Y el Poder encuentra muy fácilmente la ayuda de muchísimos intelectuales.

La crisis, lo vemos bien claro, incentiva la discusión social (algunos periódicos se vuelven órganos de esa guerra). ¿Qué os parece, deberíamos discutir los enseñantes estos temas en la escuela, en la Universidad?<sup>78</sup> No lo sé, pero yo pienso que, en vez de empezar a hacer nosotros experimentos peligrosos, quizás sea mejor fiarnos de las experiencias ya hechas. No creo que haya respuestas absolutas ni que las necesitemos; es decir, podemos hacer que el problema no sea ni inevitable ni tampoco del todo tabú en la enseñanza. La primera virtud pedagógica en estos problemas suele ser siempre el tacto. Después, el condicionamiento en la escuela y en la Universidad no es el mismo. A mi parecer, el niño no debería al menos llevarse en la escuela ningún choque con lo contrario a lo que escucha en casa. Como principio general pienso –si hay un principio absoluto– que el enseñante no está para convertir a nadie. No me parece desadecuado cómo razonó Max Weber, en una grave situación no muy distinta de la nuestra, contra hacer de las aulas de la Universidad un lugar de discusión política. (Lo dicho para la Universidad –mutatis mutandis– vale todavía más para la escuela). Esta reflexión es de cuando, tras haber perdido la Primera Guerra Mundial, en las Universidades de Alemania los alumnos y profesores rojos, blancos, conservadores, revolucionarios, pacifistas, “socialistas de cátedra” (algunos además bien ilustres: G. Schmoller, L. Brentano, W. Sombart), andaban enzarzados, todos con todos, en amargas broncas.

M. Weber es enemigo de todo tipo de enseñante “apostólico”<sup>79</sup>. Lo argumenta desde los tres puntos de vista: en nombre de la ciencia, en nombre del quehacer del enseñante, en nombre de los alumnos. 1) La libertad académica de la ciencia pide que no dependa de las valoraciones éticas o religiosas; también pide, no obstante, en la misma medida, que no esté mezclada con intereses políticos y actúe independientemente de los mismos. La ciencia está para explicar, no para valorar. El

médico enseña cómo curar; pero la medicina no sabe ni poco ni mucho sobre si la vida merece la pena vivirse. 2) El quehacer del enseñante es trabajar la ciencia y adiestrar a los alumnos en el camino de la ciencia; no lo es orientar políticamente a los alumnos en una u otra dirección. La elección política o sistema de valores del enseñante son su asunto personal, no tienen parte en la ciencia. Transmitir entremezcladas la ciencia y sus opiniones ético-políticas también sería engañar: porque él es entendido y autoridad en la ciencia, no en los valores o la ética. (La ética no es una ciencia). Si el enseñante quiere una discusión expresamente política, la honestidad, tanto cívica como intelectual, manda que él también, como cualquier otro ciudadano, vaya a los sitios públicos que están para hacer esa discusión; o si no que se abran las aulas a los Partidos para sus campañas y discusiones, como cuando a él le apetece, cuando los otros quieren y sobre el tema que quieran. Es un abuso de autoridad que el enseñante utilice su posición privilegiada para influenciar a sus subordinados ideológico-políticamente, o también para ponerlos en la situación de que se vean obligados a expresar sus ideas políticas ante la gente. (Por lo visto, a algunos enseñantes les cuesta mucho el separar suficientemente la cátedra y el confesionario). 3) El alumno tiene derecho a que nadie le imponga una discusión que quizás no le interese en absoluto; o tiene el mismo derecho para imponer él discusiones en cualquier otro lugar sobre cualquier otro tema. El alumno no puede ser en verdad contertulio del enseñante: estando por lo demás obligado a callar, ahora el enseñante ha “dado” la libertad/obligación de hablar; de haber una diferencia de opinión con el enseñante, no hay paridad entre los dos (el uno investido de autoridad por la institución; el otro educado a tenerle respeto institucional, con vergüenza para hacer frente al enseñante —tal vez a los otros alumnos, o a su com-

petencia—, con miedo a los exámenes, etc.). Max Weber es absolutamente contrario a mezclar estas disputas en la enseñanza.

No por ello es cierto, sin embargo, que M. Weber niegue toda racionalidad y sentido a la discusión de los valores, como se suele querer deducir de su relativismo siempre voluntariamente remarcado<sup>80</sup>. (Al contrario, la aceptación de ese relativismo es en su opinión precondition imprescindible de la racionalidad para toda discusión sobre los valores)<sup>81</sup>.

Ahora bien, una discusión sobre los valores sólo es sensata si se hace en el lugar sensato y con sensatez. Y para hacerla con sensatez hay que limitarla de antemano: en qué marco y lugar, desde qué planteamientos y posiciones, qué se quiere discutir exactamente. Por ejemplo, en el caso de la violencia. Como punto de partida se puede suponer, como si no me equivoco se supone muchas veces en secreto, que el marco de la discusión es la Mesa de Ajuria Enea; es decir, que sólo caben dos posiciones sobre la violencia (de ETA): en pro y en contra. Es comprensible que a quien presupone eso le parezca que todo aquel que analice y discuta críticamente las razones que se suelen dar contra la violencia “anda en busca de excusas”<sup>82</sup>. Si se supone, por contra, que fuera de la Mesa de Ajuria Enea caben racionalmente en el mundo no una sino un montón de terceras posiciones, quizás se vean las cosas de otro modo. Quizás lo que delata sea precisamente la falta de racionalidad de toda la actual discusión; y lo que quisiera buscar es un poco de racionalidad. En efecto, si se quiere una discusión racional (lo que se está volviendo cada vez más difícil de creer) el presupuesto más elemental es que se debe suponer alguna racionalidad al contrario. Entonces, todos los tipos de argumentos (“los absolutos”) que van a negar eso, no tienen lógica, son irracionales y totalitarios de raíz — ya que se ha supuesto que se quería una discusión racional. Por contra, si le he reconocido la racionalidad

por principio, después me es posible, por ejemplo, separar y discutir los niveles de racionalidad entre Hipercor y tirar una torreta eléctrica; o plantear si *ahora ya*, o concretamente en Euskal Herria (sin tener que andar con planteamientos que tienen que valer para todo el mundo), la lucha violenta es o no racional, etc.; lo cual no tiene sentido en el caso de una racionalidad cero. Si toda utilización de la violencia es absolutamente perversa, lo es siempre igual de absolutamente y ha sido siempre absolutamente perversa: no hay nada que discutir con quien utiliza la violencia, el diálogo no tiene sentido; se podría repetir siempre la misma condena o, a lo más, variarla. Y qué duda cabe que es precisamente la negación de ese diálogo lo que buscan ciertos “demócratas” de la Mesa de Ajuria Enea y quieren justificar de modo absoluto los enseñantes apostólicos.

Luego, descartando las aulas como foros de debate, ¿dónde nos situamos nosotros, y dónde situamos la propia discusión a nivel del contenido, en el espacio que de por sí ya tienen los debates en la sociedad? Si es para la discusión o el diálogo, tendremos que situarnos en las precondiciones de la posibilidad de la discusión/diálogo; esto es, en la suposición de una racionalidad mutuamente compartida (¡ya que eso no es ninguna objeción contra la rectitud de la utilización de la violencia!)<sup>83</sup>, o en la relatividad de todos los valores. Sólo así no tendrá que pedir la propia aceptación la negación del otro.

¿Y dónde ubicar la discusión (en qué objeto)? Se supone que la discusión es de los valores. Pero, de facto, parece que lo es de las personas y las intenciones. Pues vemos que no sólo pasa con la violencia; también cuando se discuten las ideas, la mayor parte de la discusión, y sobre todo la más encendida, se centra en el “análisis” y descalificación personal de los responsables de esas ideas o aquellas acciones. También cuando se condenan unas acciones se hace condenando a los autores.

Por lo que claramente parece, esos críticos ven la historia y la evolución social en claves biográficas; más específicamente, en clave moralista; y esto, muchas veces, se expresa en términos psicoanalíticos. (Con una secreta identificación de enfermo, malvado).

Hay que tener cuidado con la gente que tiene vocación insuperable de cambiar el propio deseo íntimo del prójimo. Es decir, cambiar un poco el mundo, todos lo queremos hacer; y que junto con el mundo cambiara también un poco la gente de alrededor, nos gustaría a todos. Nos esforzamos en cambiar las ideas, las instituciones, el modo de organización social, la cultura; y en consecuencia, esperamos que también la gente irá cambiando ella misma. Pero una gente no quiere por lo visto cambiar las instituciones o las condiciones sociales, sino directamente la propia gente y las almas. Invaden sin piedad su intimidad, la “interpretan” con ahínco, la desollan y condenan, y al final no le dejan otra opción que convertirse del todo o abrasarse. Saulo el apostólico (muchas veces él mismo suele ser un converso) no ve nada, todo lo valora. Las propias palabras e ideas no tienen realidad o significado, sino valor; no son diferentes, originales, discutibles, etc., sino buenas o malas, y se acabó. Si pide diálogo y discusión, es para entrar en tu interior y violarlo. (Y también un poquito porque tiene oído que ha de ser un buen demócrata). En verdad lo último que quiere es ver y entender. Sabe de antemano todo lo que hay que saber; pues para saber lo que hay, le basta con saber qué tiene que haber. En vez de razonarle a alguien, exige que se le reconozca su razón. Y como le parece que el que alguien piense de modo diferente equivale a no admitir su razón, se siente injuriado e injuria. ETA no es un problema político o social, sino moral; o sea, inmoral (es una canallada, una crueldad, etc.).

Aquí, aunque estoy seguro de que pensáis eso, no estoy describiendo lo que sucede entre nosotros, en esta pequeña Euskal Herria. Sólo

estoy expresando lo que Alfred J. Ayer, profesor de lógica en Oxford, afirma que sucede siempre que se suelen querer discutir los valores. Se empieza discutiendo los valores y se discuten las personas... Lo que quiere decir es que aquí hay una crisis. Y que, al igual que en todo el mundo cuando está en crisis, también aquí produce dolor la disputa entre los diferentes valores. Y en este ambiente dolorido, lo que suelen hacer los "honrados" súbditos que se sienten amenazados en su resignado "orden de siempre", o los apurados abogados del firme "orden de siempre", con el "malvado" que viene con valores diferentes al suyo es esto: "Decimos que es imposible discutir con él, porque ha tergiversado o no ha desarrollado el sentido moral; lo cual significa, sencillamente, que utiliza un sistema de valores diferentes del nuestro. Comprendemos que nuestro propio sistema de valores es superior, y por eso hablamos del suyo en términos inapelables. Pero no podemos formular razones para demostrar que nuestro sistema es superior. Porque nuestro juicio de que es así constituye, en sí mismo, un juicio de valor, y, por lo tanto, se halla fuera del alcance del razonamiento. Y porque el razonamiento nos es inútil cuando pasamos a tratar puras cuestiones de valor, como distintas de las cuestiones de hecho, es por lo que acabamos recurriendo al simple desprecio"<sup>84</sup>.

B. Russell tiene parecida apreciación. Cuando se juzga una acción "inmoral", como no la "entendemos", buscamos la explicación: ¿por qué se ha hecho eso, la acción perversa?; y, en vez de la acción visible, se suele condenar el "carácter" que según dicen se ve observando más profundamente. La explicación se desvía de buscar la razón del malvado a suponer la maldad en el autor. Se explica la maldad de la acción con la maldad del carácter. Otras veces se busca la explicación en una razón más lejana que habría pervertido el propio carácter: en la religión, en la ideología. Al parecer no hay que combatir los efectos, sino las cau-

sas. La “razón última” de la violencia es el patriotismo (vasco): jeso es –dirá el conversor– lo que hay que combatir y destruir! ¡Es la religión la que hay que erradicar!, dijo el racionalista ilustrado. Hay que deshacer y rehacer en su interior a ese malvado pagano, turco, protestante, bruja, comunista, masón, abertzale... La discusión se desliza de los valores a las personas, hacia la psicología; de la estrategia (lucha armada) a la ideología que se ve como su fuente; de la valoración de las acciones al interior, moral, psicología, pensamiento, cultura de los grupos y personas. Porque es terrible el ansia que tienen algunos de invadir y apresar conciencias.

El jurista Hans-Martin Pawlowski aprecia ese mismo fenómeno en Alemania. Ya sabéis que existe el problema de la xenofobia de los grupos radicales de jóvenes, con las agresiones a los trabajadores inmigrantes, la quema de casas de asilados, etc.; por no mencionar el problema de las drogas y demás. Entonces, algunos, ya que la culpable es la crisis de valores, quieren situar la solución en la escuela: ésta se tiene que implicar más profundamente en la enseñanza de los valores, etc. Y han aprovechado para pedir que se trabaje de nuevo más en la escuela la enseñanza de la religión, que se enseñe el valor de la persona, el amor al prójimo y la imagen humana cristiana... Pawlowski dice que se quieren solucionar los problemas sociales invadiendo el interior del niño. (Y por lo que respecta a la eficacia podría ser verdad, lo podría: pero no es el camino legítimo del Estado democrático)<sup>85</sup>.

Con esto hemos tocado un curioso problema: ¿cuándo están los valores en discusión y qué se discute concretamente cuando parecen discutirse los valores?

## Sobre la discusión de los valores (de la violencia)

Supongamos que ha habido una muerte violenta: de por sí, puede estar bien o mal. Supongamos que ha sido un asesinato: está mal (sigo con A. J. Ayer)<sup>86</sup>. Lo que hace que esa acción sea perversa no es nada que pueda encontrar en la propia acción, entre los elementos de su descripción (quién a quién, dónde, qué, por qué, etc.). Tampoco los motivos —sentimentales, políticos, o cualesquiera otros— se pueden describir como “buenos” o “perversos”. ¿Qué hace, entonces, la bondad o la perversidad de esa acción? Lo hace la aplicación de un sistema general de valores, independiente de la acción (sea este sistema de valores jurídico o moral), a las condiciones de ese caso concreto. El que esa muerte violenta sea de veras un asesinato, o tal vez una muerte violenta legítima (tiranicidio, etc.), no se decide en los elementos complementarios objetivos de la acción, sino en la aplicación a ésta de un sistema de valores. Los propios valores no se discuten. Entre éstos y su aplicación a este caso hacen falta diversos niveles de intermediación en la escalera.

¿Hay discusión de los valores? ¿Qué es lo que hay de veras en la discusión de los valores? En occidente tenemos una gran tradición de discusión: cuál es la religión verdadera, la teología verdadera, la filosofía verdadera ..., y, si queréis, hasta la poesía verdadera. Los vascos no podemos olvidar al judío navarro Yehuda Ha-Levi, nacido en Tudela hacia el 1070, autor de *El Kuzari* (“Libro de la prueba y el fundamento sobre la defensa de la religión menospreciada”); es decir, el defensor de la “verdadera revelación” (el judaísmo) contra el islam, el cristianismo, la filosofía. Los filósofos y teólogos cristianos (Abelardo, etc.) lo han

imitado después no pocas veces demostrando que la verdadera es la religión cristiana, claro, contra el judaísmo y el islam. Y los apologistas han hecho siempre sufridos trabajos demostrando que la verdadera es el catolicismo contra el protestantismo, o al revés.

¿Estamos acaso en la Edad Media? Salvo algunos polemistas apóstólicos, la mayoría de los demás no.

Lo que en verdad suele haber son proclamaciones de la superioridad de nuestra moral: esto es, ¡la renovada superioridad de “nuestro” dios de Lepanto sobre todos los demás dioses de pacotilla! Pero eso, por gritarlo de modo más sonoro y masivo (“¡la mayoría!”), no se vuelve más racional. Los propios valores, directa y abstractamente, no son para nosotros “más palabra de Dios” o menos (o más o menos racionales), como lo podían ser las religiones para los medievales.

Entonces, si no se pueden discutir los valores desde el punto de vista de su fundamento divino, ¿se podrían quizás discutir más racionalmente desde el punto de vista de las consecuencias (o sea, de la conveniencia)? Así es, sí. Mejor dicho, eso es lo que hacen con los valores las propias culturas poco a poco, durante años y siglos, aprendiendo por observación de las consecuencias; es decir, adquiriendo experiencia, transformándose, evolucionando (moralmente). Así se ve-aprende lo que valen los valores en serio y de veras; esto es, la consistencia que tienen los valores en tanto que valores<sup>87</sup>. En efecto, contra lo que repetimos desde hace tiempo como un dogma —que no es posible inferir valores o reglas de los sucesos—, de facto sí que se infieren.<sup>88</sup> Más aún, la segura separación que hay entre sucesos y valores debajo de ese seguro principio empirista, podría ser, al menos desde Heidegger, también dudosa con relación a cualquier suceso natural, pero sobre todo lo es con relación a los sucesos históricos y sociales que estarían, según ese principio, lim-

pios de cualquier valor<sup>89</sup>. Fuera de las construcciones de algunos filósofos, ¿cuándo han sido o para qué tipo de personas son simples sucesos (de la naturaleza), sin ninguna implicación de valor, el mundo, la mar, el sol, o la guerra, la familia, la muerte? De todas formas, la humanidad suele inferir —muy racionalmente— las reglas y valores de los sucesos, para después aplicárselos de nuevo a los sucesos. La culturas se toman para ello siglos y siglos. Ése es el camino de la humanidad para humanizarse, para “civilizarse”. (Por desgracia, lo que Euskal Herria tiene por lo visto aprendido siglo a siglo es que sin violencia no tiene gran cosa que hacer). Creo que el nudo gordiano de nuestro problema lo tenemos aquí. Y, dejando a los siglos lo suyo, *hoy* es necesario cortar ahora con decisión este nudo, sin tiempo de andar soltándolo poco a poco.

Para discutir la conveniencia (política) de la violencia, primero, yo no me siento capaz. No sé cómo habría que calcular esa cuestión. Tampoco sé en qué términos y en qué marco se podría plantear. (Yo creo que es lo que tendrían que hacer los políticos y no hacen). Lo único que sé es que, desde el punto de vista de los objetivos, habría que presuponer la independencia de Euskal Herria, etc. como objetivos ilimitados legítimos tanto política como moralmente, para que la racionalidad de la discusión no estuviera precondicionada por trampas; pero en el espíritu de la actual ley eso no es del todo así. Más aún, también en la letra de la legislación, en lo que respecta a los medios, esa discusión está hoy ilegalizada (¿en público siempre ha sido ilegal!); y eso quiere decir que si, empezando a meditar del todo neutralmente, te sale en un descuido que la violencia es conveniente, cometes una apología del terrorismo. ¡Algunas posibles conclusiones del razonamiento son de antemano criminales, caramba! Esto es fundamental y tendrían que tenerlo en cuenta los “demócratas” que dicen querer “discutir” en público sobre la violencia: legalmente sólo se podría tener razón en contra de la

violencia. No es verdad que en democracia se pueda discutir sobre todo; sólo se podría razonar claramente contra ETA. A favor de ETA, a lo sumo con disimulo y con rodeos. Si hipotéticamente alguien, reflexionando sobre la historia de Euskal Herria de estos últimos cien o doscientos años, del todo racionalmente, probara la conveniencia de la violencia (estamos en una simple hipótesis), sería un criminal conforme a la ley. Lo democrático hoy es eso. En esas condiciones, la posibilidad racional (la verdad sin error posible) de probar, mediante análisis históricos y sociales, la inconveniencia de la violencia, es racionalmente nula. No se puede ser el objeto de una discusión intersubjetiva libre; luego, tampoco su resultado<sup>90</sup>.

Hemos visto que no podemos dirimir definitivamente la legitimidad (moral) de la violencia por los principios. Para juzgarla también por las consecuencias, no es esa dificultad política o legal la única que existe. Al menos hoy —es decir, a partir de que hay violencia—, tenemos dificultades más elementales. La única razón eficaz para argumentar políticamente contra ETA sería mostrar un proyecto alternativo mejor. Por eso, la debilidad de toda la discusión democrática contra ETA radica en la falta de evidencia de un proyecto mejor. Porque el problema no es tan simple. ¿Qué es “mejor”? Supongamos [1] que soy el director de un pequeño periódico: todo mi espacio para hacer y valorar cálculos son unos compañeros de trabajo, algunos suscriptores o compradores y un tipo de lector, los costos de publicación, publicidad, subvenciones y algún otro elemento. Un pequeño espacio que se podría supervisar fácilmente. En la práctica podría observar directamente el espíritu de los compañeros de trabajo, tal vez el Gobierno me chantajea algo con las subvenciones, etc.; sin ningún análisis más profundo a parte de la experiencia diaria, podría ver más o menos cómo incide la violencia de ETA en este espacio y esta actividad, si es mejor o peor el pequeño

mundo de mi actividad con ETA o sin ella. Quizás todos mis lectores y colaboradores son simpatizantes de ETA y vendo muy bien el producto, o muy mal; quizás el hecho de que el color de mis colaboradores sea conocido me ha hecho perder todas las subvenciones y me han arruinado, o no me provocan más que jaleos, o tengo buena propaganda, etc. Supongamos [2] que soy el responsable de una provincia de las ikastolas o de AEK, o de un gran equipo de fútbol, etc.: el mundo de los alumnos y enseñantes es más amplio y complejo, me es muy difícil de calcular si los trastornos que afectan al entorno social que se relaciona conmigo los tendría que juzgar en general como positivos o negativos para mi empresa; también el acertar en qué términos lo tendría que calcular. [3] La propia repercusión que tiene para la economía, que, como sector bastante limitado y concreto, tal vez tendría que ser más fácil de calcular, no parece que esté nada clara: no se escuchan siempre sino afirmaciones generales (“¡muy perjudicial!”), sin mostrar prueba alguna de esa afirmación<sup>91</sup>. [4] Pero aunque fuera de veras negativa para la economía, eso no implica que para Euskal Herria en general no sea positiva ahora mismo (porque incentiva el patriotismo [vasco], etc.: se podrían mostrar mil modos de razonar). Y en una perspectiva más extensa, ¿cómo decidir que no es muy positiva de cara a la historia? ¿Cómo saber cuántos han descubierto y aman Euskal Herria en todos estos años de lucha de ETA gracias a ella, y le dedican sus esfuerzo, por ejemplo, en la cultura y la pedagogía?, o ¿cuántos’ odian Euskal Herria por ello y la quisieran reducir a cenizas? ¿Cómo saber que quizás fue positiva en una época, después no; o quizás después más todavía, de cara al futuro? Como decía Kant, tendríamos que ver el futuro para saberlo. Pero no tenemos sino una perspectiva muy pequeña, y con eso tenemos que hacer la historia. Siempre es una aventura moral. [5] Y si pensamos, como decía Kant, que el sufrimiento curte y fortalece el espíritu moral

del pueblo, etc., ¿cómo decidir que la lucha de ETA no es espiritual, moral e históricamente muy positiva? ¿Dónde podríamos encontrar marcos y criterios para poder sopesar y valorar algo así? ¿Cómo se sabe (saber, no imaginar) que “si no existiera ETA” estaríamos mejor? Y no: si se le diera definitivamente a ETA democráticamente todo lo que pide, o si ETA venciera, ¿tendría Euskal Herria para siempre un futuro feliz?... Esto es: “¿Debió Bruto haber asesinado a César? ¿Habría asesinado otro a César, si no lo hubiera hecho Bruto? Supongamos que, si no hubiese sido por Bruto, César no habría sido asesinado; ¿qué diferencia habría producido esto sobre la historia del Imperio Romano? Y, mirando más adelante, ¿cuál habría sido la diferencia que habría producido sobre la historia de Europa? ¿Habría existido, aun así, Shakespeare? Si aun así hubiese existido, seguramente no habría escrito *Julio César* como lo escribió. ¿Y cuánta diferencia habría producido eso sobre la felicidad general? Sencillamente, la pregunta cae toda entera en el absurdo...”<sup>392</sup>.

Conclusión: observando la realidad de los años pasados, es más que significativo que el problema de la violencia no haya encontrado en tantos años un planteamiento político-moral serio para la discusión. Tal vez hoy sea el momento de decir más: esa discusión no sólo no se da; al menos en las actuales condiciones culturales y legales, no puede darse.

Debido a esta imposibilidad práctica, se huye siempre al principialismo (a los principios absolutos). Después el propio principialismo se vuelve otra nueva imposibilidad. Pero, como he dicho, en occidente es difícil imponerse en general a la violencia con los principios. También lo es el querer imponerse a la violencia concreta de ETA con los principios absolutos, a no ser que se suponga al Estado como algo sagrado que no se puede cuestionar (porque “por principio” parece difícil, por

ejemplo, que el uso de las armas sea ilegítimo a favor de la libertad de Euskal Herria, si es legítimo usarlas contra su libertad, como lo es según el artículo 8º de la Constitución). Pero el valor tampoco se puede discutir desde el punto de vista del valor, según hemos visto. ¿Entonces?

Entonces, para nosotros —esto es, para quienes no tenemos tesis racionalmente seguras<sup>93</sup>: ni que la violencia es conveniente, ni que la violencia es un absurdo— la conclusión simple es que ya no es la hora para estas discusiones. En este caso la hora —*kairós*— señala un quehacer ético urgente: la búsqueda de una situación que supere ésta de violencia. (De acuerdo: ¡no “a cualquier precio”!). Eso no se hace con la discusión. ¿Con qué, entonces? ¡Mejor nos iría si alguien lo supiera! De todos modos, creo que, para nosotros, más importante que empeñarse en tener una razón imposible de tener, es lograr la solución (en efecto, quizás para nosotros sea más fácil querer eso, dado que no tenemos ni tesis ni razones seguras que debemos salvar); y, por consiguiente, es la solución lo que debemos buscar. Y creo que la solución —*para nosotros*, de nuevo: aquí es decisivo dónde está ubicado cada uno, ya que su perspectiva necesariamente habrá de estar condicionada por ello— no la tendremos que imaginar ni por la senda de la victoria del Estado ni por la de la victoria de ETA. Y con esto, el tema de esta conferencia, y yo también, llegamos a la frontera de lo pragmático. Que depende de la experiencia (en Euskal Herria ya hay movimientos pacifistas que han recogido más información sobre estos quehaceres de otras experiencias); yo por mi parte, puesto que tengo más dudas sobre la pragmática que sobre cualquier otra cuestión, me limitaré a apuntar de un modo simple lo que considero son tres deberes.

## ¿Qué hacer? Tres deberes indispensables

Desde mi escasa información, me parece, que si se desea la solución, necesitamos, por un lado: a) el diálogo, b) la reorganización de las instituciones o reforma política; y por otro: c) trabajar una nueva cultura – o elementos nuevos en nuestra cultura.

Primero unas pequeñas notas sobre -a- y -b-, para hablar aparte de la nueva cultura. Oigo protestar, que aceptar, en una negociación con ETA, la reorganización de las instituciones o la reforma política es ceder ante el chantaje de la violencia, es antidemocrático, etc. Y me parece que esas objeciones sólo se pueden entender desde un angelismo o exceso de inocencia sacralizadora de la democracia (que, por tanto, ya no la entiende como política). Es decir, desde la suposición de que la democracia es, como maná caído del cielo, ella misma la solución y la salvación, y no un simple instrumento para encontrar soluciones en la política<sup>94</sup>. ¿Para qué necesitamos a los médicos si no es para curar? ¿Y para qué a los políticos si no es para solucionar los problemas políticos? En efecto, en Euskal Herria desde hace tiempo hay un problema al que la política debe dar algún día una solución: la democracia, por principio, no parece un instrumento peor que cualquier otro para dar la solución, si la quiere dar. B. Russell no pensaba en ETA, y él no era especialmente antidemocrático, cuando puso estas dos reglas sobre cómo actuar cada vez que un conflicto de intereses o valores provoca un choque entre grupos en la sociedad: una, hacer reformas políticas y adaptar la estructura social a las nuevas necesidades; y dos, la reeducación de la sociedad para aprender a vivir en la nueva situación<sup>95</sup>. No es más que

razonamiento del sentido común, aunque choque un poco con la lógica del pensamiento mágico.

No me meteré en quiénes, de qué, etc. tienen que dialogar. Tengo que confesar que mis lecturas sobre los conflictos de valores no han sido propiamente las referidas a la violencia; me he preocupado más por los conflictos que provocan en las sociedades los adelantos científicos modernos (genética, etc.) con las creencias filosóficas o religiosas existentes hasta ahora. Con todo, lo que he aprendido en general en esas lecturas sobre los conflictos de valores, también se puede aplicar en gran medida a nuestro caso. Quisiera recoger aquí sobre todo un pequeño punto que he encontrado una y otra vez respecto al nivel del diálogo: éste no puede ser sin límites ni fondo, recorriendo cielos y tierras; o, diciéndolo de otra manera, una de las partes no puede poner en cuestión las propias bases últimas (religiosas, ideológicas) de la postura de la otra parte y la rectitud de las mismas. Eso puede ser muy del gusto de los misioneros y los conversores; pero una sociedad multicultural sólo se puede sostener en el respeto de las opciones fundamentales del otro. Si se discute sobre el aborto o la eutanasia con un católico contrario a ambos, no se podrá cuestionar su propia fe (que la vida es dada por Dios y sólo está en manos de él), aunque lo que está basando siempre su perspectiva sea esa fe. Si se discute el velo de las mujeres, no se podrá atacar el propio islam, etc. En efecto, lo que está en juego es la resolución sobre un caso; y no lo está el propio valor (del cristianismo, del islam), sino la aplicación de esos diferentes valores a un caso concreto, el cual no es jamás independiente de los valores o de los principios últimos hasta este caso concreto. Por eso dice H. M. Sass que el diálogo debe limitarse a los llamados valores o principios "intermedios", dejando los valores y principios últimos a la conciencia de cada uno. H. Lübbe habla, muy adecuadamente, de la necesidad de fijar las "reglas de

limitación pragmática del discurso”<sup>96</sup>. Pawlowski de la necesidad de encontrar la “segunda mejor solución”, dejando fuera de los intentos de búsqueda la solución “inmejorable”<sup>97</sup>, etc., etc. Creo que absolutamente todos los autores que he visto insistían en la necesidad de “desideologizar” de antemano la discusión, de “limitarla”, de traerla desde el nivel de los lejanos principios últimos al de las reglas cercanas, de plantearla a un “nivel pragmático”. (La necesidad de las reformas sociales y políticas la mencionan también casi todos).

A modo de contraste, mencionaré un par de ejemplos de lo que solemos ver en casa:

– Vemos, por ejemplo, cada día, que al EAJ/PNV se le ataca así: “¡En última instancia, vosotros también *pensáis* como los de ETA!”; “¡Los *objetivos* del PNV son los mismos que los de ETA!” (¿serán objetivos inmorales o antidemocráticos?); o, igualmente, vemos afirmar a algunos profundos críticos filosóficos de ETA: “¡en última instancia, la causa última de la violencia es el patriotismo (vasco)!” (y alguno va hasta declarar al propio Arana Goiri como culpable). En España ayer se quemaba a las brujas, hoy las ideas. (Y esos extraños demócratas, quieren perseguir y abrasar, con el fuego de la punta de su pluma, los propios sentimientos y pensamientos, hasta lo más profundo de cualquiera). Desde su perspectiva, quizás hagan “ciencia”; o sea, no quieren quedarse “en la superficie”, buscan las profundísimas causas últimas... Y las buscan tan profundamente que violan la esfera personal de la conciencia y sobrepasan los límites de la democracia. No tienen sentido de los “límites”, como diría un clásico. (Es verdad que la democracia no se aprende fácilmente, y a un filósofo “profundo” aún le cuesta más). En efecto, hace notar H. Lübbe, en el fondo no saben tolerar al otro/al diferente; es la propia diferencia la que en el fondo les es insoportable; y, en suma, es su identidad la que quisieran borrar de raíz<sup>98</sup>.

(Una pequeña nota entre paréntesis: antes la racionalidad y el laicismo estaban de gran moda para algunos progres, y nos repetían sin cesar que la causa de la violencia era el catolicismo. Ahora es al patriotismo (vasco) o al nacionalismo al que se le quiere hacer la guerra y resulta que la causa de la violencia es el patriotismo (vasco); así se les escucha a los progres; por ejemplo, el cura Rafa Aguirre. Pero patriotismos también los hay en los Països Catalans y Galiza sin violencia y también en Euskal Herria el patriotismo ha existido durante muchos años, y existe hoy mismo –EAJ/PNV, EA–, sin violencia: Arzallus ha repetido muchas veces, y no sin razón, que la violencia sólo ha prendido cuando el patriotismo se ha plegado al pensamiento izquierdista revolucionario. Y, a decir verdad, la historia de la izquierda está muy unida a la violencia en la historia de Europa. ¿Será el izquierdismo la causa perversa, anti-democrática, etc. que hay que arrancar de raíz?... Esto es, ¿dejaremos alguna vez de ser psicoanalistas o teólogos en los análisis políticos?).

– Otro ejemplo común: “¡no hablaremos con éstos que no condenan el atentado! Claro, si *no quieres* hablar, tienes derecho a no hacerlo. Pero eso no tiene más relación con la moral que con un catolicismo español que antaño no quería hablar con los turcos, los protestantes o los racionalistas (cuanto más primitiva es la mentalidad, “más cerrada” es la moral)<sup>99</sup>. ¿Por qué tiene alguien que obligar a otro a decir lo que no quiere decir, o a pensar en cosas en las que quizás no quiere pensar? H. M. Sass nos hace notar, con tanta razón como finura, cómo viola muy fácilmente las reglas elementales de la democracia –es decir, cómo invade la esfera intocable de la intimidad–, aquel razonamiento pseudoprofundo de las bases últimas, o este exigido “consenso mínimo sobre las bases últimas”<sup>100</sup> que se suele querer para poder andar juntos<sup>101</sup>. No es una democracia muy delicada la nuestra, no.

(Pensar, puedo pensar que la violencia es legítima, pero que somos débiles y pocos, que cuesta demasiados sufrimientos, etc.; o puedo pensar que la sensibilidad dominante en este momento en Europa no entendería bien un movimiento de liberación violento; o podría ser un simple seguidor de Mirande, audaz en las ideas y cobarde en las acciones: de todas formas, finalmente decido que la lucha armada no es la *más* adecuada, o que, para lo que yo sé hacer al menos, es *más* adecuado para mí esforzarme en el empeño legal. No condeno la violencia. Mi opción, sin embargo, da lo mismo por qué, es una opción no violenta, y no practico la violencia. ¿Qué Estado y qué San Pedro me puede exigir, y si es demócrata mucho menos, el considerar que esa opción mía es la única legítima también para todos los demás? ¿Quién, el que deba estar contra la violencia por razones éticas o religiosas —o sea, “por principio”— y que encima deba proclamar esas razones íntimas? Mientras no robe, aunque sólo sea por miedo a la policía o la cárcel, cumplo suficientemente todos mis deberes respecto al Estado. Los Estados y los políticos no tienen por qué exigir nada más, y muchísimo menos aún tienen por qué meterse para nada dentro de mi conciencia. Pero también aquí se ve, igual que en mil otras cuestiones, que España es una Iglesia, y su política la religión católica apostólica. ¡Y después se afirma que las ideas en democracia son todas libres! Habrá que preguntar que clase de cultura democrática es ésta de aquí).

Esta encantadora Euskal Herria es en verdad en muchas cosas enloquecedora<sup>102</sup>. ¿Cómo estamos abordando nuestro problema de la violencia? *Talaia* ha sacado hace poco un número muy interesante y —al mismo tiempo— a más no poder significativo, pienso yo, en tanto que expresión de nuestra situación: “Un diálogo sobre la ética”, diálogo entre el obispo J. M. Setien y el filósofo F. Savater<sup>103</sup>. Para empezar, es muy significativo, viniendo de donde viene, que la revista venga con ese

tema y esos personajes precisos en el escaparate de su primer número. Pues, desde que la crisis derribó los viejos “credos” tradicionales, aquí un montón de gente ha andado así largo tiempo, izquierda pretenciosa, indecisos entre un cristianismo progre y el esteticismo amoral, con un poco de ambos, no demasiado de nada, mencionando mucho la racionalidad y definiéndola poco, pero seguros y tranquilos de ser dueños de la razón, sin ningún problema. Savater y Setien son ambos representantes puros de esa nueva cultura en Euskal Herria: los dos podrían ser fieles portavoces de esa ola. Pero, ¡caramba!, sentados frente a frente, no se entienden mutuamente; no coinciden en casi nada, son dos mundos incompatibles, están hablando desde dos mundos, dos lenguajes. En el meollo del diálogo está al final el problema de la violencia, un tema concreto y bien duro. Pues bien, para mí ha sido de lo más interesante ver cómo, para discutir eso, tienen que discutir de algún modo todo el universo transcendental; y, al final, con todo —o por eso mismo—, es imposible discutir nada. Están de acuerdo en ciertas valoraciones concretas, y lo están sin estar nada de acuerdo en las premisas. Es decir, no los une el razonamiento, sino la cultura común que los une para no hacer ruido al sorber. La violencia está mal, claro (en eso los dos están de acuerdo), pero no sabemos si está mal moralmente, o sólo lo está políticamente y moralmente es indiferente, o incluso quizás moralmente es elogiosa. No sabemos ni qué es la moral; los dos exponen tesis distintas, casi contrarias. Al menos ya sabemos lo que ha sido la religión, que por lo visto era una cosa muy mala. Y termina el diálogo, y no hay quien pueda coser las argumentaciones de ambos. Nosotros, en cambio, durante años hemos cosido las dos sin ningún problema... Están vengándose ahora de nuestras pasadas ligerezas. No se podía expresar mejor nuestra situación real.

## Trabajar una nueva cultura

Esquematicemos un poco la historia de este punto: 1) podríamos considerar la Antigüedad como la edad del Derecho (o moral) natural objetivo; 2) La Modernidad, la del Derecho natural subjetivo. 3) Pero a estas alturas, ni objetivo ni subjetivo, estamos sin Naturaleza, o sin metafísica. En los restos de la destrozada Naturaleza o metafísica.

1) La escuela más famosa de la ética antigua es el estoicismo, ya que a partir de San Pablo se ha impuesto en cierta forma en el propio cristianismo, y con el cristianismo en occidente, sobre todo en la Ilustración. Para los estoicos las leyes del Imperio no son convenciones humanas, sino manifestaciones de la Ley eternal—descripción del Logos eternal—, que regula el universo; ellas también inmutables, intemporales. Cada uno adecua su felicidad adecuándola a aquella Ley eternal.

El estoicismo es la filosofía del Imperio. El Imperio es la humanidad. El orden moral del Imperio se identifica con el orden cósmico que proviene de la eternidad. El Derecho cósmico y político, y la moral individual están íntimamente unidos: el orden de los cielos y tierras, el del Imperio y el propio de cada uno es el mismo orden o logos. En el movimiento armónico eternal del cielo estrellado, el alma contemplaba el ideal de su propia armonía; e imaginaba la misma armonía celeste gobernando el Imperio.

Para Aristóteles era la polis o ciudad, no el Imperio, el lugar donde cada uno se identifica con el cuerpo social; o sea, el lugar donde se unen el Derecho público y la moral individual. Aristóteles ha definido al ser

humano como “zoon politikon”; esto es, como animal de la polis o ciudad. “Aquél al que no faltándole nada y siendo autosuficiente, no es un ciudadano, o es una bestia o un dios”. El lugar natural del ser humano ni bestia ni dios es la ciudad: su orden “natural” es el de la ciudad. Ese ni bestia ni dios encuentra su felicidad en la ciudad; y la encuentra en el “punto medio” de la virtud; es decir, participando con la medida que asegure el equilibrio de la ciudad, lejos de los extremismos. Cuidando la ciudad se cuida uno mismo. El Propio bienestar y el de la ciudad son semejantes, afirma Aristóteles.

Platón ha expresado esa idea, muy plásticamente, con la correspondencia entre las tres partes de la ciudad y las del ser humano. La ciudad la forman tres partes o estamentos: trabajadores, guardianes y dirigentes. Y, como la ciudad, el ser humano es un organismo compuesto de tres partes o almas: deseo, ánimo y razón; esto es, una pequeña reproducción en miniatura de la ciudad. La ciudad y el ser humano, en su apariencia, son organismos iguales. Después, actuando bien cada cual en el lugar que le corresponde según su alma, se asegurarán el Derecho de la ciudad y la propia moralidad; ambas a la vez. La persona honrada es el ciudadano honrado.

Aquí, la moral y el Derecho (la ley de la ciudad) tienden a unificarse—como en el Antiguo Testamento, por otra parte<sup>104</sup>— y las dos tienen en la Naturaleza firme sustento y acomodo; el ser humano clásico todavía se sentía en lo más interior (¡no enfrente!) de esa gran Madre Naturaleza. Del mismo modo, el individuo tiende a fundirse en la ciudad, etc. La moralidad y la ley buscan reunir, perfeccionar, la sociedad. La obligación primordial del pensamiento en aquella época parece que era la de estabilizar el orden social y político.

2) Por contra, la Modernidad es la edad de los “derechos humanos naturales” vis a vis de la ciudad y, al mismo tiempo, la edad de la dominación y subordinación por el ser humano de la Naturaleza considerada casi como enemiga. Se ha roto la perfecta unidad clásica que unía al ser humano y la Naturaleza. En la Modernidad es la razón quien ha asumido la naturalidad; es decir, la base para fundamentar la moral y el Derecho ha pasado del lado del mundo objetivo al del sujeto: al del sujeto racional, ya que el Logos universal objetivo que gobernaba tanto la humanidad como el medio natural, que antes era suprahumano (“divino”, cósmico), y que la Edad Media pudo comparar sin grandes problemas con Dios, ahora se identificará con la “razón natural” humana. El antiguo gran huevo de la cosmovisión se ha partido en dos: en un lado el mundo (¡ahora mecánico!), el objeto; en el otro el sujeto, el pensamiento racional. El lugar activo y fundamentador, objetivo, que antes tenía la Naturaleza o Dios, lo ha tomado ahora la razón humana. Desde entonces, prosigue, por una parte, el desarrollo de las modernas ciencias Naturales y, por otra, el desarrollo teórico del Derecho natural, de la moral natural, de la religión natural. Todas obras de la razón.

Pero no podemos olvidar que provenimos de la cultura del orden natural. Las leyes, opina Montesquieu, son manifestaciones de las inevitables relaciones que surgen de la naturaleza de las cosas: luego, el Derecho es objetivo e inmutable, como las matemáticas. Es una imposición de la razón. (Y si no lo es, tiene que serlo, y se hará la revolución para que lo sea). Es la razón quien nos enseña a los hombres y mujeres qué está bien y qué mal en nuestro comportamiento. Según Voltaire, del mismo modo que les dio a las abejas el instinto para trabajar solidariamente, Dios implantó en los seres humanos unos sentimientos imborrables: las reglas básicas y lazos eternos de la humanización. La compilación de esos principios morales, que son comunes a toda la huma-

nidad, es la religión natural. D'Alembert dice que las obligaciones morales, que todos tenemos hacia nuestros semejantes, son única y esencialmente del campo de la razón; como la razón es la misma en todas partes, son iguales en todos los pueblos. No hay pueblo que no conozca esa moral esencial; y no hay moral racional que pueda tener mayor mandato que esa moral esencial. Finalmente, al igual que los principios éticos y jurídicos, también los económicos los enseñará la naturaleza (F. Quesnay, etc., los "Fisiócratas")<sup>105</sup>.

Dejado en la mano de la razón, el ser humano se ha liberado de muchos prejuicios, obediencias ciegas a la autoridad, tradiciones y supersticiones, transformándose en responsable de sí mismo o de su moralidad. Su propio creador. Identificando la naturaleza con la razón, y tomando a la razón como reguladora de la vida social, todos los seres humanos se verán proveídos, al igual que de las mismas obligaciones morales, de los mismos derechos naturales. Se ha logrado así la extraordinaria conquista de los derechos humanos: la conquista del individuo moderno, libre de la dependencia que le imponía el orden cósmico (o sea, el lugar "natural" inmutable que le adjudicaba de antemano la sociedad a causa de su nacimiento, o de lo que fuera)<sup>106</sup>, y dueño de sí mismo. "Tenemos por evidentes las siguientes verdades: que todos los seres humanos fueron creados iguales; que su Creador los proveyó de unos derechos intransferibles; que entre ellos se cuentan el de la vida, el de la libertad y el de lograr la felicidad", aseguraba con toda naturalidad el texto de 1776 de Jefferson, en las primeras líneas de la declaración americana de los Derechos Humanos.

3) Pero, por otra parte, pronto se verá que esos derechos "naturales" son históricos, socialmente limitados, económica e incluso racialmente condicionados. Un negro y un blanco de Virginia no son del todo "naturalmente iguales". Es decir, es la desgraciada desigualdad del

negro el que sean los dos “naturalmente” iguales, pero no lo sean realmente. Ese ser humano natural ilustrado, tan identificado con la naturaleza o la razón, se ha quedado sin contenido propio (si él no es un burgués), sin color de piel, sin historia, dueño de la simple moral kantiana formal, muy abstracta y teórica. De facto, vendido en el fondo al Poder (al menos cuando él no tiene el Poder). Sólo se irá historizando, concretando, individualizando, volviendo un individuo real, poco a poco, entre contradicciones y luchas. Pero, por ejemplo, en las historizaciones del siglo XIX de Hegel y Marx, el individuo, con su moralidad privada, aparece de nuevo suprimido dentro del Estado, encarnación según dicen de la razón natural, o de la mecánica histórica<sup>107</sup>. Reaccionarán los existencialismos. Etc. Resumiendo: si la naturalidad servía al principio para justificar y fortalecer las instituciones “naturales” —esto es, tradicionales—, enseguida ha servido para cuestionarlas y provocar la Revolución. Un poco más tarde, tanto como para provocar la Revolución servirá para evitarla, porque las Constituciones revolucionarias se perciben como del todo “antinaturales” (Gobineau, De Maistre, etc.). Ese paradigma o esquema de pensamiento, tanto aprovechado como incesantemente criticado en los siglos XIX y XX desde la derecha y desde la izquierda, por los contrarrevolucionarios, marxistas, fascistas, ha quedado destruido. Y, al final, ha sido necesario cuestionar los propios conceptos de lo “natural” y lo “racional”. Nosotros somos ya criaturas posteriores a todo el estallido. Hoy está claro que el sostén de los derechos “naturales” —del orden social, de la moral, etc.— no es la naturaleza, sino sólo la conciencia. Ésta ha sido una larga y compleja historia en Europa, bastante conocida a estas alturas.

En toda esa historia, Euskal Herria se ha adherido firmemente al viejo orden desde el primer momento, ya que se ha esforzado con ahínco en defenderlo contra todos los “enemigos”<sup>108</sup>. Así, en nuestras mon-

tañas, ha seguido siempre seguro y firme el sagrado orden eternal (dado que aquí el divino, el natural y el racional, todos, eran uno mismo) hasta mediados del siglo XX. Después, en pocos años, más o menos hacia la guerra civil, nos ha cogido de golpe la riada. Como escribió Koldo Mitxelena en 1951: “aunque han sido pocos años, han sido años terribles, que traían en ellos la fuerza de cambiar y destruir muchas cosas que han permanecido inmutables durante generaciones y generaciones”<sup>109</sup>. Desde entonces, todos nos hemos vuelto aquí extremadamente modernos (justo cuando deseamos ardientemente entrar en la Modernidad, ¡la Modernidad se está rompiendo!). Ahora bien, oyes hablar sorprendido de las formas u objetivos naturales de la sexualidad, o de acuerdos políticos antinaturales, de una ética natural; o sea, la idea de la antigüedad de un orden (sexual, moral, político) *propio* objetivo sigue bien viva en el interior de las cabezas. En nuestra modernidad se ven mezcladas las viejas piedras y las nuevas, las nuevas posturas y las viejas ideas. Por fuera somos bastante modernos; ¿cómo lo somos por dentro?

Hemos dicho que los valores los encontramos en la tradición o cultura que nos rodea —como el idioma, por otra parte (es decir, como el pensamiento)—, y que los interiorizamos. Donde hasta ahora estábamos diciendo la cultura, ahora podríamos decir la fe (no necesariamente la fe religiosa; pero el humus de los grandes valores suele ser la mayoría de las veces la religión)<sup>110</sup>, o quizás mejor, la conciencia: la validez de un valor está en la propia conciencia, en el propio pensamiento. Hamlet decía que era nuestro modo de pensar el que hacía el bien y el mal: “for there is nothing good or bad, but thinking makes it so”. En Euskal Herria siempre mandaba la familia, la iglesia, la tradición; no hemos tenido tradición de la subjetividad o de la conciencia autónoma. Eso es tanto como decir que no tenemos tradición de la Modernidad: tradición

de ese Yo perspicaz independiente que Petrarca en la poesía, Descartes en la filosofía, Lutero en la religión —o sea, los diferentes Renacimientos del comienzo de la cultura moderna—, han fijado como base última de todo ser y fuente de toda acción. No tenemos tradición de la autonomía espiritual individual. Ha sido la Iglesia la que nos ha dicho siempre lo que estaba bien y mal, cómo teníamos que actuar, cómo salvar nuestro Yo o alma. Y cuando ya la Iglesia no nos lo dice, nos lo quiere decir el Estado. Si oímos que los valores están en la conciencia, o que los valores los ha puesto el sujeto, nos ponemos en guardia, pensando que quieren negar o desvalorizar nuestros pequeños principios de siempre, y con ellos a nosotros mismos. Que el arte sea subjetivo pase. Pero no podríamos admitir que lo sean también el Derecho, nuestra libertad, la moral, nuestros ideales, nuestra lucha, el valor de la vida, los propios Derechos Humanos Naturales (¡no se puede torturar!), también los derechos nacionales de Euskal Herria; no podríamos admitir que se “relativice” y se deje todo en el aire. Que el único sostén de las órdenes y prohibiciones morales, de toda política, de la propia ciencia, sea la conciencia humana, nos parece un sostén demasiado débil para cosas tan importantes en este mundo. Nuestra mentalidad, católica durante un milenio, suele necesitar para todos ellos un lugar más seguro. Nuestras reivindicaciones políticas las queremos con unas bases más sólidas; nuestra moral “más racional” y fundada (no, por ejemplo, como la de esos islamistas que obligan a las mujeres a llevar velo: la de éstos sí que es una moral histórico-social). Y en nuestra imaginación una tabla de piedra de Moisés quizás sea más sólida que la fluida conciencia etérea de un conjunto de personas anónimo. Nuestros derechos históricos no pueden ser nuestras simples “opiniones”: están seguramente guardados en algún viejo armario —es verdad que nunca nos pusimos a pen-

sar eso— en la Casa de Juntas de Gernika, o algún lugar similar, en algún pergamino de cuero. Son obligatoriamente cosas objetivas y seguras...

Objetivas y seguras sí, pero precisamente frutos objetivos y seguros de la conciencia. No tienen otra proveniencia ni asiento que nuestra frágil y relativa conciencia. Les basta, no obstante, con estar firmes ahí, para ser lo suficientemente firmes y desarrollar lo suficiente objetivamente su racionalidad. Por tanto, el mundo de los valores está de algún modo en nuestras manos; depende de la postura que tomemos en el mundo, de nuestra elección, de nuestro deseo o conciencia. Entre un camino u otro, tras sopesar las razones —ya que no habrá al final ningún motivo absoluto—, tendremos que arriesgar y elegir. Eso es la “fe”. De ahí en adelante comienza la aventura en la cual hay que actuar, como decía Descartes, con firmeza absoluta<sup>11</sup>: la aventura ética, política, humana que es la vida humana... Este concepto, que ya enseña Descartes a la salida de la Edad Media, es tan clásico como muy actual. Venidos al mundo, el hombre y la mujer son viajeros que están perdidos en el bosque. Tienen que decidir hacia qué lado ir. Tienen que tomar en el mundo una postura, un partido. Y lo toman. Todos lo tomamos. Uno es patriota, o anti, o cristiano, budista, socialista o indiferente. Ésa es la elección existencial. Prerracional. Esa elección o postura de origen, sobre lo que cada uno en lo más profundo es o quiere ser, no suele ser una elección “racional”. Después sí, al dirigir esa elección, dado que somos seres racionales, tendremos que actuar racionalmente (es decir, lo “racional” no suele ser lo que somos, sino cómo somos; y muchos de los que nosotros tenemos por salvajes y bárbaros “emplea la razón tanto o más que nosotros”) y, para empezar, la más racional será la máxima de seguir firmes y animosos en la dirección o postura tomada, “aunque a elegir esa dirección lo haya empujado tal vez el simple destino [las circunstancias sociales, una experiencia particu-

lar]”, afirma Descartes. Lo peor será andar dando vueltas sin rumbo. ¿Que nos parece un fundamento de poco valor? La vida se construye sobre la propia libertad, como sobre la nada – si todavía es lícito hablar empleando la antigua terminología existencialista. Esto es, sobre la fe que colocamos cada uno en el lugar de la nada<sup>112</sup> De ahí en adelante, la racionalidad de los valores será lo que les hagamos hacer. ¡Nada tiene otra racionalidad que la que le hacemos! Todos los demás “objetivismos” son restos dogmáticos de la metafísica. Por eso, los valores tienen historia, y somos nosotros los responsables de su historia.

Y por eso, también la propia conciencia tiene historia<sup>113</sup>. Se va descubriendo a sí misma, descubriendo también los valores. Algunos valores que son absolutos para nosotros eran desconocidos ayer; muchos que eran absolutos en la Edad Media, hoy los tenemos arrinconados. Los que en un momento histórico reivindicaba proféticamente una minoría (“subjetivos”), se han vuelto con el tiempo fundamentales para toda la sociedad (la tolerancia)... No siempre se ha pensado que la esclavitud de unos seres humanos sea contraria a los derechos naturales: para Aristóteles lo natural es que unos sean libres y otros esclavos (él era libre, claro). Hoy –por declaración al menos–, los Derechos Humanos son absolutos e indiscutibles; es decir, los Derechos Humanos (y la aceptación de su naturalidad) corresponden a la forma actual de la conciencia colectiva o a una demanda común de la cultura actual, son objetivamente razonables...

Para que haya una moral, tiene que haber una sociedad. Tenemos que hacer una sociedad: porque la moral se hace haciendo la sociedad. Tenemos necesidad de un diálogo entre los frentes. Tenemos necesidad de la reorganización de las instituciones y del territorio que posibilitará la vida social en paz (el Acuerdo Social básico). De una nueva cultura o actitud para vivir ante el mundo, la historia, los ciudadanos; y ante nos-

otros mismos. Para aprender a vivir con la diferencia. Para sentirnos también (intelectual y moralmente) seguros con el relativismo, sin atterrarnos. Más aún, para sentir hermosa la diferencia, el relativismo de todo, el espacio de toda libertad.

El ser humano —ese sorpresivo producto en el tiempo de mil imprevistos, no del programa de una Providencia omnisciente— lo debemos entender como un animal que actuando se hace a sí mismo en mil intentos. No se puede entender como un ángel que está hecho desde siempre: todas sus cualidades estarían en su interior desde el mismo principio, y sólo falta que se manifiesten pedagógicamente; o, de la totalidad inmanente dada al principio por Dios o la Naturaleza, por no importa qué “pecado original” —por la civilización, por la propiedad privada de los medios de producción o la ruptura de clases, por la pérdida de los Fueros— está caído en la perdición y falta “redimirlo”. No, la historia es la historia de la humanización del ser humano. La naturaleza humana es una obra de la historia y es todavía un cometido de la historia. La conciencia es una creación incesante. Actuando se va haciendo. Se irá siempre aclarando, afinando, sensibilizando. O quizás deteriorando. La conciencia de los hombres y mujeres es una conquista y una obra de arte. Que no hace nadie por sí mismo. Una conquista que hacemos conjuntamente y ayudándonos mutuamente. Una obra de arte que trabajamos en cooperación. Y de esta consideración del inevitable desarrollo histórico y social de la conciencia podríamos obtener también una valoración más positiva del sentimiento o emoción moral; por ejemplo, entendiendo el espanto colectivo que sentimos ante un atentado como el de una señal de alarma de la actual conciencia; y así mismo como la señal de una aspiración o esperanza: tal vez un día a nuestro actual sentimiento subjetivo le corresponda una conciencia objetiva para la que de veras será irracional de antemano el que haya ciertos tipos de violencia. Con

humildad y realismo. Esto es, sin andar engañándonos con falsas utopías evangélicas y excesos de inocencia. “Qui veut faire l’Ange fait la bête”. Viendo la historia de este animal no podríamos decir honradamente que lo propio del ser humano sea la no violencia. Pero quizás podamos decir que lo propio del ser humano es saber superar de vez en cuando las situaciones de violencia.

Creo que a estas alturas el planteamiento sobre la violencia debe ser ése: no si es lícita o no la violencia de ETA (discusión especulativa inútil, puesto que, sea cual sea la respuesta, parece que no nos vale de mucho); sino, ¿qué hacer, para que, lo más rápidamente posible, nadie pueda ver entre nosotros como legítima y racional esa violencia? No “la vida es sagrada”, lo cual no vemos que sea así en parte alguna, sino: hagamos al menos que la vida de la persona sea sagrada entre nosotros (como imperativo admitido por todos). Pues lo que está en juego no es un problema teórico sino práctico, en el sentido de Kant. Querer discutir como disputa teórica abstracta —para después ni siquiera (poder) hacer eso— lo que es una exigencia de la razón práctica que compromete nuestra conducta, a parte de absolutamente inútil, es andar engañándonos a nosotros mismos.

## Notas

\* Todas las citas en euskara y francés del ensayo original han sido traducidas al castellano.

1. Azurmendi, J., *Demokratak eta biolentoak*, Donostia 1997, 27.
2. MARTINEZ GORRIARAN, C., “Los moralistas, los estúpidos y los asesinos”, *Diario Vasco* 31.01.1998. MINA, J., “Horóscopo vasco”, *El País* 08.02.1998. UNZUETA, P., “Ámbito de decisión”, *El País* 12.02.1998. JUARISTI, J., “La sublimación de la desdicha”, *Archipiélago* 32, 1998, 94.
3. “Mi segunda máxima era la de ser lo más firme y resuelto que pudiera en mis acciones, y de no seguir, una vez que me hubiera decidido, menos constantemente las más dudosas de las opiniones, que si ellas hubieran sido de lo más seguras” (DM, IIIa Parte). “(...) En las costumbres, es necesario a veces seguir opiniones que se saben muy inciertas, del mismo modo que si fueran indudables” (IVa Parte).
4. Así entendido, sí que es razonable (¡lo que no es razonable es querer entender siempre así el relativismo!) la vieja objeción de que el relativismo se contradice a sí mismo, al suponer del mismo valor, y ambos verdaderos, que “el relativismo es una teoría verdadera” y que “el relativismo no es una teoría verdadera”.
5. Es decir, para nosotros, el “fracaso de la Razón” sí tiene sustitutos (la “ética del discurso”, etc.); la consecuencia no es el vacuum moral.
6. Para un griego, aun siendo sofista, la primacía de la Naturaleza es indiscutible. Efectivamente, la aportación revolucionaria de los sofistas es la distinción Naturaleza/Ley, que es la base principal de sus reflexiones. Para nosotros, en cambio, ese principio ha perdido toda su importancia.
7. Si todas las razones [a,b,c,d] son por igual simples opiniones, todas tienen el mismo valor. Entonces, ¿cómo tomar las decisiones? Habrá que hacerlo según algo que no sea la razón [a,b,c,d]; basándose en la “libre decisión” o en la fuerza. En Atenas se ha decidido que esa fuerza sea la de la mayoría. En

aquella época, eran los aristócratas y antidemócratas como Platón los que estaban en contra de la opinión y a favor de la razón: la razón como disfraz del autoritarismo. Es remarcable cómo se invierten históricamente las situaciones. La doctrina sofista de que todo es opinión ha sido una revolución contra el Poder (contra el linaje griego noble y los señores tradicionales que tenían el Poder en sus manos). Mientras tanto, ahora quienes tienen el mayor interés en remarcar y repetir que las razones no son sino opiniones, y que, en última instancia, todas las opiniones tienen el mismo valor, son quienes más bien que la razón tienen en sus manos los medios y la fuerza (el Poder). El disfraz del autoritarismo ha pasado a ser el democratismo.

8. “Esforcémonos en pensar bien: he ahí la base de la moral”, afirma Pascal.
9. “Nada más leer su libro, me ha dado la impresión de que se acerca demasiado al relativismo moral absoluto”, opina J. SUDUPE de mi libro *Oraingo gazte eroak*, ver “Oraingo gazte eroak”, Diario Vasco, 05.07.1998. En lugar del relativismo él propone la “discusión racional”, “para llegar a unos acuerdos mínimos que puedan aceptar todos”. Pondría como fundamento de esa discusión el siguiente principio: “El ser humano es en sí mismo un objetivo. No tiene precio sino dignidad, como decía Kant. Por eso, todas las “locuras” no son razonables”. Por principio estoy de acuerdo con ese principio. Son grandes palabras. Así todo perfecto, no hay problema. Ahora bien, las frases redondas son peligrosas. Dar soluciones con ese tipo de grandes principios muy simples y formales (el capitalismo, por ejemplo, dado que en él todos tenemos ciertamente más asegurado el precio que la dignidad, ¿es “legítimo”?, etc., etc.), lo hace diariamente el párroco de cualquier iglesia o el Ministro del Interior del PP, arreglando cada día el mundo con abstracciones; no lo hace el kantismo actual. (En el capitalismo todos tenemos precio. La persona que verdaderamente no tiene precio, en el sentido real empírico —no en el sentido formal—, no debería aceptar un sueldo: su trabajo no es algo que no sea de su persona sin precio. Es diferente si esa persona puro objetivo o “sin precio” es formal o “metafísica”, una Idea). El quehacer del pensamiento crítico o kantiano hoy en día no puede ser, como no lo fue en su tiempo el de Kant, creer dogmáticamente (en el sentido kantiano de la palabra “dogmático”) que tiene un fundamento seguro, sino buscar un fundamento posible. Pero las condiciones racionales para la búsqueda en el caso de aquel Kant y en el nuestro son absolutamente distintas. Por ejemplo, actualmente nadie tiene el concepto

que él tenía sobre la racionalidad. Luego, no hacemos nada con unas cuantas citas brillantes de Kant.

10. La violencia se suele justificar con dos razones, en el fondo ambas muy similares y que en suma se entrelazan: éticamente, porque es imprescindible; políticamente, porque de lo contrario Euskal Herria no tiene nada que hacer. (Y en mi opinión esta democracia –es decir, los Partidos, el Gobierno, la prensa, etc.: todo– se está esforzando de veras para dar, como el franquismo, todas las facilidades a las dos justificaciones. Esto, antes que un juicio de valor, quisiera ser una simple constatación).
11. Puesto que para eso, incluso en la hipótesis de que la violencia esté políticamente bien, al activista se le exige la suficiente moralidad profunda como para sacrificar su inocencia y volverse moralmente “culpable”, para decirlo en los términos de M. Weber. “(...) Andere Wertsphären bestehen, deren Werte unter Umnständen nur der realisieren kann, welcher ethische ‘Schuld’ auf sich nimmt. Dahin gehört speziell die Sphäre politischen Handelns”. Ver Weber M., “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften” [1917], in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 489 y post.
12. Ver ZUBIZARRETA, I., “Demokratak eta biolentoak”, *Egunkaria* 05.12.1997. “Yo pondría entre los dos o tres principios que nos pide nuestro interior el de estar en contra de la violencia, y en consecuencia para mí está por encima y antes que los objetivos”.
13. “Gesinnung” se traduce igual de bien como convicción que como sentimiento; por tanto, podríamos hablar así mismo de una ética del sentimiento. En la tradición se han empleado muchos nombres diferentes: “moral del (de los) sentimiento(s)”, “intención moral”, “moral de la intuición”, “moral de la convicción”, etc.
14. Por ejemplo, una acción armada (la invasión de Panamá por los americanos) está según dicen éticamente bien, si trae como consecuencia la democracia. Entonces, dado que la violencia tiene muchas formas, de la misma manera: el darle un sopapo a un niño éticamente está bien si vale para que se eche atrás en su sinvergüencería. Pero si después no viene la democracia, esa acción queda como éticamente injustificable. Si el pedagogo nos dice que el sopapo no le aporta nada bueno al niño, éticamente hemos hecho mal. Esto es, la

ética de las consecuencias ha sacado la moral del yugo de la religión o del Dios de la Edad Media, y/pero, dándole en apariencia autonomía (la Ilustración), al final la ha dejado a merced de los análisis o cálculos políticos, de los análisis pedagógicos. Es decir, a merced de la Ciudad. Quizás esté bien así, ¡quizás no demasiado bien con la Ciudad que realmente existe!

15. RUSSELL, B., *Fundamentos de filosofía*, Barcelona 1975, 487 [FF].
16. RUSSELL, B., *Ensayos filosóficos*, Madrid 1982, 32.
17. Esta razón encuentra hoy en día diversas formulaciones (“venga de donde venga...”), en la boca tanto de obispos y fieles como de políticos de todos los colores. Ver, por ejemplo, AULESTIA, K., “Demokratik eta biolentoak”, *Argia*, 01.02.1998, n° 1657. “¿Cuándo es perversa la violencia, y cuándo no lo es? Con el paso de los años he llegado a darme cuenta de que perversa lo es siempre. Y esto no es sólo una consideración moral. Si he llegado a esa consideración moral ha sido porque de antemano me apercibí de otra cosa: precisamente la seguridad de que la violencia no trae nada bueno”.
18. Pero en una perspectiva trascendente, también puede ser igualmente un instrumento del todo positivo de la Naturaleza (o sea, de la evolución, etc.).
19. J. Maritain, a mi parecer con un fino sentimiento, considera la doctrina de los teólogos y moralistas de la violencia justa como una “obra de compasión”, porque de lo contrario la historia humana sería un lugar invivible: “Los teólogos y los moralistas nos explican en qué condiciones son justas, y hacen con ello una obra de misericordia, nos permiten vivir aquí abajo (...). La fuerza, es también la violencia, y también el terror, y el empleo de todos los medios de destrucción. Esas cosas pueden ser justas en ciertas condiciones definidas”, cfr. *Humanisme intégral*, París 1968, 250. Por otra parte, quien dice condenar “toda violencia”, debería pensar cuántas y cuántas realidades está condenando no sólo en la historia sino en la vida social actual (huelgas, etc.).
20. Por consiguiente, en lo que a la comida respecta, no se podrá comer no sólo carne, sino nada viviente: tampoco verduras, ni hierbas, ni frutas; por eso Buda ha ordenado a sus seguidores alimentarse de raíces secas, de frutas y hojas caídas de los árboles, de excrementos (esto es, de lo que ha perdido la vida). Quien predique que la vida es sagrada, que empiece a vivir de “lo que no tiene vida” (según el concepto moderno de la vida), y verá que no puede vivir.

21. Ver Weber, M., "Politik als Beruf" [1919], in: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, 493 y post.
22. El problema de la violencia no toca sólo el problema de la fundamentación y la argumentación; pero, ya que aquí lo relacionamos con la discutibilidad de ciertos valores o posturas, vamos a resaltar eso.
23. TXILLARDEGI, *Leturiaren egunkari ezkutua*, Bilbo 1957, 126.
24. Esta contraposición entre la nueva y la vieja Euskal Herria no es de mi cosecha: la hizo K. Mitxelena en el prólogo a *Leturia*, cotejando a Txillardegi y Lizardi.
25. DILTHEY, W., *Izpiritu-zientzitarako sarrera*, Bilbo 1995, 38.
26. Ver "Relativismus", in: RITTER, J.-GRUNDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VIII, Darmstad 1992.
27. Ver LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París 1983: "RELATIVISMO. A) Doctrina que admite que todo conocimiento (o todo conocimiento humano) es relativo. B) Relativismo moral. Doctrina según la cual la idea del bien y del mal varía con el tiempo y las sociedades (sin que haya en esa variación un progreso determinado)".
28. Ib: "RELATIVO (...) D) Lo que depende de otro término, en ausencia del cual lo tratado sería ininteligible, imposible o incorrecto... En consecuencia, lo que no es suficiente por sí mismo, lo que no es absoluto (...). E) Lo que no puede ser afirmado sin restricciones ni reservas; lo que no es absoluto. Lo que no puede ser calificado (de bueno, de exacto, de cierto, etc.), si no es comparándolo con la media de las cosas o seres de la misma especie".
29. AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona 1984, 137.
30. A un destartalado positivismo (y muchas veces el marxismo no solía ser más que eso) le solía bastar, como vimos muchas veces, con afirmar que "la religión la creó el miedo a los rayos y truenos" para creer que con ello quedaba refutada la religión. Si el miedo es la fuente de la religión, también lo es de la ciencia y la cultura. De la sociedad humana, de las relaciones, de la propia humanidad en suma. El miedo no es algo vergonzoso como creía el orgulloso siglo XIX.

31. Digo “basaban” no porque hoy ya no lo hagan, sino porque en la discusión pública hoy día ya no se admite (en la “democracia”) la justificación religiosa de los valores.
32. El creyente no tiene estrictamente necesidad de los valores absolutos (Dios es el absoluto y no hay otro “dios”); según parece, los valores absolutos los necesita quien no tiene fe, pero quiere tener las seguridades que da la fe.
33. La idea de la “razón absoluta” no es algo que corresponda a la humanidad histórica, sino a una humanidad metafísica “divina”. Así lo afirma H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 260: “La idea de una razón absoluta en absoluto es una posibilidad de la humanidad histórica. La razón se da para nosotros sólo como una tal real e histórica; es decir, como una que no es dueña de sí misma, sino que depende siempre de lo ya dado, sobre lo que precisamente actúa”. (Traducción de J. HERNANDEZ-PACHECO, *Los límites de la razón*, Madrid 1992, 173).
34. Moral/ética o ética/metaética, los autores suelen hacer estas distinciones de manera diferente. B. Russell (FF 482) la hace de esta otra manera: “No corresponde a la ética establecer las reglas efectivas de conducta, tales como, por ejemplo: ‘No hurtarás’”. Esto es asunto de la moral. A la ética le incumbe proporcionar una base de la que estas reglas puedan deducirse”.
35. AYER, A. J., *Ensayos filosóficos*, Barcelona 1979, 223-224.
36. No hay que olvidar que en todas las tradiciones teológicas, filosóficas, jurídicas y morales de occidente se contempla el caso de la guerra justa; en consecuencia, lo que hacía extrañarse a Pascal, el asesinato legítimo del prójimo “en el otro lado del río”. Así decía Don Quijote (II, 27): “Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro causas han de tomar las armas y desenvainar las espadas, y poner a riesgo sus personas, vidas y haciendas: la primera, para defender la fe católica; la segunda, por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta, en servicio de su rey, en la guerra justa; y si le quisiéramos añadir la quinta (que se puede contar por segunda), es en defensa de su patria”.
37. RUSSELL, B., *Ensayos filosóficos*, loc. cit., 32-33. B. Russell cuenta este curioso problema con ese conocido mandamiento de Dios: “Tomemos, por ejemplo, el precepto «No matarás»”. Todas las personas respetables creen, sin embar-

go, que esto no se refiere al caso en que el Estado ordene a una persona matar; por ésta, entre otras razones, el Consejo de Educación de Nueva York rehusó hacer poco sancionar la enseñanza del Decálogo en las escuelas”, cfr. *Fundamentos de Filosofía*, loc. cit., 486.

38. Ver unas notas, AZURMENDI, J., “Santamariaren pentsamendu atarikoa”, in: *Uztaro* 20 (1997) 61-76. En H. M. PAWLOWSKI, “Weisen Werte den wahren Weg?” in: PUSTER, R. W. (edit.), *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte*, Berlín-New York 1995, 284, encuentro esta información: en los años de la guerra fría, cuando se planteó la legitimidad moral de un ataque nuclear, un teólogo católico alemán lo defendía con el argumento de que la libertad es un valor más sagrado que la vida. Y, de todas formas, con este argumento o sin él, todo occidente, tanto Gobiernos como sociedades, admitían que, en caso de necesidad, ¡habría que efectuar un ataque atómico contra los “comunistas” (que era moralmente legítimo)! Cuando escribí el artículo sobre Santamaria, aún no conocía este bonito ejemplo. Más tarde también le he leído a H. M. Sass este otro razonamiento: si la vida es de veras tan sagrada, no debería costar nada imponer la tasa cero de alcohol tolerado en la sangre de los conductores, y la edad mínima para obtener el permiso de conducir en los 28 años; sólo con ello se reduciría en un 80% la tasa de mortalidad entre los jóvenes de USA, cfr. SASS, H. M., “Methoden der Güterabwägung in der Postmoderne”, in: BAUMGARTNER, H. M.-BECKER, W. (edit.), *Grenzen der Ethik*, Paderborn 1994, 65.
39. Aunque el punto de vista de que “la vida es sagrada” hoy en día vuelve a encontrar quizás admiradores, en la Europa moderna no ha tenido mucho predicamento. En la obra de Shakespeare *As you like it* (II, 1) hay un personaje pitagórico que rehúsa la vida civilizada, el cual, aun cuando huyendo de las ciudades vive en el bosque, rechaza la caza que hacen sus amigos por considerarla una crueldad: “we are mere usurpers, tyrants, and what’s worse,/ To fright the animals and to kill then up/ In their assign’d and native dwelling-place”. Si ese personaje tiene un papel bastante risible en esa obra, aún es más risible el personaje pitagórico de *What you will* (IV, 2): “—What is the opinion of Pythagoras concerning wild fowl? — That the soul of our grandam might haply inhabit a bird”. O sea, diría que aunque hoy en día alguien considere razonable la sacralidad pitagórica de la vida, seguramente ya no tendrá por

muy razonable que comiendo la paloma cazada por un cazador corre el riesgo de comer el alma de su abuela.

40. FF 483.

41. Ver “ETA, abentura etiko eta politikoa da”, *Elkarri* 34 (1997) 17-25.

42. ¡Platón andaba ya en esa discusión con los sofistas!... Pero el propio relativismo ya no es el de los tiempos de Platón o Sixto Empírico (aunque siempre hay alguien que no se entera). La contradicción lógica interna es indiscutible, sí, ¿y qué?, pregunta Gadamer. Si algo pone eso en duda, es el valor como verdad de la verdad obtenida por medio de argumentaciones formales. “Nicht die Realität der Skepsis oder des alle Wahrheit auflösenden Relativismus wird dadurch getroffen, sondern der Wahrheitsanspruch des formalen Argumentierens überhaupt”, ver GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 327.

43. Así explica I. Berlin el ideal platónico inconsciente que subyace ahí: “en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra”. Ver BERLIN, I., *El justo torcido de la humanidad*, Barcelona 1992, 25. Esta concepción que precisa de un sistema jerárquico despótico para ordenar y entender el mundo es necesariamente enemiga de la diferencia y la diversidad: “Ninguna doctrina que tenga como núcleo central una concepción monista de la verdad y lo bueno y lo bello, o una teología según la cual todo conspira hacia una solución final armónica (un orden final en el que se resolverán todas las aparentes confusiones e imperfecciones de la vida del mundo), ninguna doctrina de este género puede aceptar la variedad como un valor independiente en sí a alcanzar; pues la variedad entraña la posibilidad de conflictos de valores, de alguna incompatibilidad insalvable entre los ideales o, en realidad, los objetivos inmediatos, de hombres plenamente realizados e igual de virtuosos” (Ib., 72).

44. Es precisamente Herder quien ha roto ese dogmatismo en el siglo XVIII.

45. BERLIN, I., lib. cit., 176-177.

46. La razón pedagógica de fulano afirma que, para que los niños y los jóvenes reciban una educación moral sólida y pura, hay que hacerlo así. ¿No se querrá enmascarar el dogmatismo de los más viejos bajo la excusa de la educación de los jóvenes?
47. No sólo entre nosotros. Ése es un argumento muy mencionado en la discusión filosófica del relativismo (si todo es simple opinión, que no se puede resolver por medio de la razón, habrá que hacerlo con la fuerza), que se ha copiado de inmediato aquí, aunque para poder adaptarlo a nuestro caso se le haya dado algún pequeño rodeo. Ver LOPEZ ALVAREZ, P. "Apuntes sobre racionalidad, relativismo y libertad", in: ARENAS, L., etc., *El desafío del relativismo*, Madrid 1997, 241-243.
48. Si la justificación busca la coherencia racional, contrastará si el derribo es correcto con principios reconocidos; si busca la funcionalidad pragmática, lo contrastará con los objetivos, juzgando aquel modo de actuar como medio eficaz; si busca la corrección moral, lo medirá con las reglas o valores reconocidos. En consecuencia, una justificación adecuada sólo se podría conseguir en una comunidad que coincide en los principios, los objetivos y los valores!
49. Primero, porque la racionalidad de la vida moral de una sociedad y la racionalidad de una argumentación teórica tienen muy poco que ver entre sí. Pero, después, porque jamás construiremos una construcción razonada que sirva para todas las culturas, tiempos y tendencias. Ni encontraremos en ninguna parte las bases o principios universalmente admitidos y racionalmente indiscutibles para empezar ese trabajo. La hipótesis que hemos supuesto como punto de partida —que las relaciones entre la gente por principio es mejor que sean de paz y no de guerra—, es desde luego bastante racional (para nosotros). Sin embargo, no es irracional el pensar, al menos lo ha pensado gente extremadamente racional, que son las grandes razas conquistadoras las que más han hecho por el avance de la civilización, y que hace falta asegurar que haya guerras por el bien de la civilización. Quizás es precisamente eso lo que se piensa también hoy, si miramos lo que se hace y no lo que se dice, el tipo de películas que tienen éxito, el tipo de héroe que se glorifica en la escuela y la calle. Y si el supremo principio para regular las relaciones sociales en el mercado es la competencia, quizás no sea irracional pensar que, como las nubes traen en sus entrañas la lluvia, el capitalismo trae la guerra por su propia natu-

- raleza. Quién va a negar, no obstante, que ese irracional capitalismo es muy racional.
50. También nuestra tolerancia parece muchas veces más que tolerancia un modo de compasión con los “primitivos”: “los pobrecitos piensan así y así”..., y se lo admitimos, “¡hasta que se avengan a pensar como nosotros!” (se piensa en secreto que no hay duda de que con el tiempo tendrán que avenirse a pensar como pensamos nosotros).
  51. No hay oscuridad más terrible que la ética: la falta de certitud moral. Parecería que la sociedad en que vivimos no tiene un orden moral “propio”, que es un simple caos moral, que es lo mismo actuar bien o mal, y, ¡ese caos hay que superarlo con algún tipo de orden! (Por eso, según C. Geertz, uno de los tres pilares fundamentales e imprescindibles que sostienen a la religión es éste. Ver *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1992, 101-102).
  52. WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1980, 580 [orig.: 1892].
  53. Al menos en sus textos publicados.
  54. STEGMÜLLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1969, 227-228.
  55. Ver FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, México 1968.
  56. Ver la compilación de textos de esa discusión, SCHELZ, H. (edit.), *Die Tyrannei der Werte*, 1979.
  57. H. M. PAWLOWSKI (art. cit. 285-287) remarca sobremanera este aspecto recordando el “politeísmo” de Max Weber y poniéndolo en relación con la prohibición de hacer imágenes de Dios (ídolos) que hizo Moisés (2 Mos., 32; y así mismo en el Corán 2a Sura, versets 52 y post.). “Geht es aber um Gemeinde und Gemeinschaft –also um den Raum, in dem sich Verpflichtungen auswirken–, dann führt die Orientierung an verdinglichten Werten von dem wirklichen Leben ab. Die unpersönlichen Mächte, von denen Max Weber sprach, gewinnen Gewalt über unser Leben und zwingen uns in ihre ewigen Kämpfe”. La libertad de conciencia tiene necesidad de un “Dios libre”.

58. Por ejemplo, la comercialización del honor personal, ratificada por la propia práctica jurídica: en las legislaciones de los Estados modernos de Europa, actualmente –¡lo que antes sería incomprensible!– se admite como plenamente justificada la condena a una compensación económica por haber injuriado el honor de alguien.
59. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, 1950, 209 y post. ID., *Einführung in die Metaphysik*, 1953, 131 y post.
60. No es nuevo entre nosotros. Ya en el siglo XIX Unamuno habla así del trato que le reservaron los críticos, por no haber descrito lo suficiente negativamente a los carlistas en su novela *Paz en la guerra*: (él también, a la manera del antropólogo) “llevaba yo unos años estudiando la vida íntima de mi pueblo vasco y el alma de la aldea vascongada y la guerra carlista. Y dos años después, en 1897, publiqué mi primera novela, *Paz en la guerra*, en la que... intenté mostrar algo de la intra-historia de mi pueblo (...). Quise expresar lo que había visto de la vida íntima del pueblo que en aquellos sucesos se manifestó. Y no faltó quien me llamara carlista porque en vez de estrupear en imprecaciones y maldiciones contra los partidarios de Carlos VII y hablar de los crímenes del carlismo y otras majaderías de la misma frasca, me propuse ver y hacer ver serenamente lo que el carlismo encierra en sus redaños y la útil y poderosa fuerza que es”, cfr. *En torno al casticismo*, Madrid 1986, 16.
61. Por lo visto, son sobre todo los que alguna vez admitieron la violencia –y no olvidemos que la violencia racionalmente sólo se admite como medio “inevitable”– los más empeñados ahora en considerarla como del todo imposible racionalmente. Para nosotros el problema no es que alguien sienta eso (los problemas biográficos de cada cual lo son de él). El problema es explicar intelectualmente ese recorrido paso a paso: del *moralmente es inevitable* al *moralmente es imposible*. Las fórmulas absolutas (es igual: “la violencia es inevitable” o “la violencia es injustificable”), puesto que no admiten ni grados ni excepciones en esos trabajos del ser humano, siempre tienen una difícil discusión y, por tanto, una muy difícil prueba (pero, ¿por qué siente nadie la necesidad de ese absoluto para sentirse, aun sin sentirse un pequeño dios, suficientemente seguro en ésta que es nuestra vida contingente y en el modo de actuar?) – y, por eso mismo, en general la transición racional de un modo de pensar a otro (gradual, en un espacio en el que al parecer no hay grados) también tiene que ser extremadamente difícil. ¿Cuáles han sido los pasos de uno

a otro modo de pensar en un recorrido lógico? ¿O es que quizás hay que considerar esas “evoluciones”, de un absoluto al absoluto contrario, que no han podido ser evoluciones intelectuales de un extremo a otro, no como sin justificación pero sí como irracionales?

62. Si se quiere: tampoco reaccionamos igual si muere un anciano en el hospital, si muere un niño atropellado por un auto, si muere un pescador en la mar, un montañero en el monte... La muerte nunca está fuera de la “cultura” que condiciona el sentimiento humano.
63. Repito: eso sí que tiene una corrección evangélica que no niego. Pero precisamente evangélica; no política ni tampoco, sin más, moral.
64. Para expresar el valor de la vida, de veras objetivo e incomparable, de pura base (sin necesidad de que sea el supremo), no hay por qué acudir a las fórmulas metafísicas ni seudoreligiosas. Basta con reparar sencillamente, como lo ha hecho Kant, en que sin él todos los demás valores no son nada —para que los demás sean verdaderos la base es él—, o en que “la única condición subjetiva de todas nuestras experiencias es la vida” (ver KANT, I., *Prolegomena*, Bilbo 1995, 135). Sin vida no hay ni parte de los valores supremos de los hombres y mujeres: la muerte pone punto final para nosotros a todo el sistema de relación de los valores, a la importancia de los valores. Por eso, para el Estado la defensa de la vida de los ciudadanos es el valor supremo; para los propios ciudadanos no. Pero el objetivo último del Estado es el bienestar de los ciudadanos; el de los ciudadanos no (o no obligatoriamente).
65. El lector podría ensayar un ejercicio por su cuenta, pensando precondiciones diferentes para una convivencia racional apriorística de este tipo, abstractamente, en un juego de la imaginación: las formas de exigencia de mutuo respeto (ser sinceros el uno con el otro, no tener intención de violentarse mutuamente, etc.), la necesidad de la reglamentación de las relaciones y las exigencias (autoridad, etc.), las exigencias de la justicia (“leyes” justas, “tribunales” neutrales) y otras muchas cosas.
66. ¿Qué les sostiene? La “cultura”: es decir, la fe, etc.; la tradición. En último-último término: la libertad, nuestra frágil pequeña libertad. (No nada “más absoluto” que se quiera buscar en Dios, en la razón o en cualquier otra parte).
67. En cierta forma, es similar al caso de la interpretación. Toda interpretación de un verso, un texto o una obra de arte es relativa, pero no arbitraria: final-

mente, cada intérprete hará su interpretación, pero hay unas reglas objetivas para la interpretación literaria, jurídica, estética, que hacen así y todo objetiva –cada cual según las exigencias de su comunidad científica– la utilidad relativa (no absoluta y para siempre) del comentario. Un ejemplo simple podría ser éste mismo: si decimos que -a- es más largo que -b-, lo entendemos “absolutamente”; sin embargo, el concepto mismo de lo más largo y de lo largo es relativo: sólo tiene significado en el campo de lo limitado y por comparación.

68. RUSSELL, B., FF 484: “Históricamente, la virtud consiste en un principio en la obediencia a la autoridad, ya sea a los dioses, a la del Gobierno o a la de la costumbre”. Precisamente el primer precepto de la moral provisional de Descartes es obedecer las leyes y costumbres del país; pero no porque sean más morales o racionales que las de cualquier otra parte, sino únicamente por la razón de que nosotros debemos vivir allí. De lo contrario, parece que Descartes está dispuesto a aceptar que las costumbres de los caníbales son tan racionales como las de los europeos. Pero está completamente en contra de los enredadores –“esos espíritus enredadores e inquietos”– que quisieran hacer cambiar las costumbres e instituciones del país. Del mismo modo, Diderot, en su *Supplément au voyage de Bouganville*, dice que las malas costumbres y leyes hay que criticarlas, sí, pero obedecerlas: “Hablaaremos de las leyes insensatas hasta que se reformen; y, mientras tanto, nos someteremos a ellas”. En efecto, afirma que quien desobedece las malas leyes da excusas para desobedecer las buenas. Y “hay menos inconvenientes en ser un loco entre los locos que en ser cuerdo en soledad”. Esto vale en cualquier sitio; o sea, a donde fueres, haz lo que vieres. “Imitemos al buen capellán, monje en Francia, salvaje en Tahiti”. Es decir, “tomar el hábito del país a donde se va, y conservar el del país de origen”. (También hay un relativismo –I. Berlin prefiere llamarlo pluralismo– cartesiano ilustrado, ¡aunque Finkielkraut y sus devotos de aquí no lo saben, o nos lo quieren esconder!).
69. En la obra de Mirande el tema principal es esa inhabitualidad o desobediencia.
70. Ib., 487-488: “Un prócónsul romano o angloindio definiría la virtud como obediencia al código moral de la comunidad a la que un hombre pertenece. Un hombre debiera siempre obedecer al código moral de su tiempo, lugar y credo, sin tener en cuenta hasta qué punto difieran los códigos morales. Un mahometano, por ejemplo, no sería considerado como un malvado porque

practicase la poligamia, pero un inglés lo sería aun cuando viviese en un país mahometano. Esta doctrina hace de la conformidad social la esencia de la virtud; o, como Hegel, considera la virtud como obediencia al Gobierno”.

71. Según Montaigne: “Cada uno designa como barbarie lo que no es de su uso”.
72. STÜRTZE, A., “Acerca de la mutilación femenina”, *Egin* 15.01.1997. ID., “Feminismo de clase”, *Egin* 22.02.1997. CARBONELL, A.-MUÑOZ, I., “Etnozentrismoa feminismoan”, *Egin* 17.03.1997. CAMPOS, A., “Feminismo radical”, *Egin* 11.04.1997. CAMPOS, A., “Feminismo ¿occidental?”, *Egin* 17.04.1997.
73. No sólo en el mundo vasco (no es sano el querer tomar siempre como perverso problema de Euskal Herria algo que es de todo el mundo). Al menos la sociedad occidental ya no tiene una sola moral, no tiene un consenso moral común de base. Todos vivimos en el “interior” de alguna moral pero ésa no es la misma para todos, ni tampoco –seguramente– una misma para las distintas esferas de la propia vida, ver MACYNTIRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona 1998, 255-258. ID., *Tras la virtud*, Barcelona 1987.
74. Ver BERLIN, I., lib.cit., 30-31: “Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles (...). Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos. La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados”.
75. No hace tanto, cuando democracia aparentemente quería decir “disturbios callejeros de la gentuza”, al fino poeta Baudelaire no le gustaban nada “esa aberración llamada democracia” y los “vulgares demócratas” a los que no les gustan los gatos (los gatos representan la elegancia, revelan la idea del lujo, la de la limpieza y la obscenidad). Son como para aterrarse las palabras que le han merecido a Baudelaire las manifestaciones que golpeaba la policía en París: “¿Han experimentado ustedes, cuando su curiosidad de paseante les ha

metido en una algarada, la misma alegría que yo al ver a un guardián del sueño público —policía o municipal, el verdadero ejército—, maltratar a un republicano? Y como yo, ustedes se habrán dicho en su corazón: Maltrata, golpea un poco más fuerte, aporrea, aporrea, municipal de mi corazón; porque en ese aporreamiento supremo, yo te adoro, y te juzgo semejante a Júpiter, el gran justiciero. El hombre a quien tú golpeas es un enemigo de las rosas y de los perfumes, un fanático de los utensilios; es un enemigo de Watteau, un enemigo de Raffael, un enemigo encarnizado del lujo y de las bellas artes, iconoclasta jurado, verdugo de Venus y de Apolo! Él no quiere trabajar, humilde y anónimo obrero, en las rosas y en los perfumes públicos; quiere ser libre, el ignorante, y es incapaz de fundar un taller de flores y de perfumes nuevos. ¡Aporrea religiosamente los omoplatos del anarquista!” [ahora, como tampoco los poetas son ya tan poetas, se dice, más breve y prosaicamente, “fascista” sin añadidos, y ya no se necesita más], cfr. BAUDELAIRE, *Obra poética completa*, Barcelona 1977, 17. El intelectual poeta ama el orden, la limpieza, la belleza de las ideas. Los perfumes y las flores. O sea, las conquistas de la historia, no sus luchas.

76. Russell, B., FF, 492-493.

77. Ib., 494.

78. AZURMENDI, M., *La berida patriótica*, Madrid 1998, 131-145.

79. WEBER, M., “Politik als Beruf” [1919], in: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, 493 y post.

80. CORTINA, A., *La ética de la sociedad civil*, Madrid 1995, 47. “Consiste el politeísmo axiológico en creer que las cuestiones de valores, y por supuesto las cuestiones de valores morales son ‘muy subjetivas’, que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe o corazonada (...). De ahí que cada quién opine como quiera y resulte imposible llegar racionalmente a un acuerdo intersubjetivo”.

81. Ver las declaraciones inconfundibles de M. Weber, in: “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen wissenschaften”, loc. cit., 503-511. “Weit entfernt also, dass vom Standpunkt der Forderung der «Wertfreiheit» empirischer Erörterungen aus Diskussionen von Wertungen steril oder gar sinnlos wären, ist gerade die Erkenntnis dieses ihres Sinnes Voraussetzung aller nützlichen Erörterungen dieser Art” (pag. 504), Ver así

mismo LÜBBE, H., "Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Weber", in: OELMÜLLER, R. W. (edit.), *Materialien zur Normendiskussion*, vol. I, Paderborn 1978.

82. Ver los textos mencionados de I. Zubizarreta y K. Aulestia. ("Parece que el violento esté diciendo, en la mejor de las hipótesis, '¡dadme una razón para que deje las armas!' ": K. Aulestia). Para mí el único punto de partida hoy en día es éste: ahora, no estamos discutiendo si empezar o no el camino de la violencia. Esa discusión se hizo, correcta o incorrectamente (la discusión moral, la de la eficacia, etc.), y una gente decidió (ha decidido) a favor de la violencia. Ahora, la violencia está ahí; es decir, hay una gente y una opción política que tiene la violencia por inevitable y legítima, y la única pregunta –para todos– es cómo superar esta situación. Y seguramente algunas argumentaciones absolutistas (que tal vez antes de empezar la violencia –al menos a modo de freno social– podrían haber valido algo y tener sentido) ahora no valen para nada, si no es para hacer más difícil de superar la ruptura social que sufrimos. Las argumentaciones actuales deben buscar superar la situación de violencia, no evitar su nacimiento. Por eso, a mí parecer es tan cómodo como inútil situarse hoy "fuera" de la situación de violencia, en una posición absoluta inatacable ("en el Bien" y no ya en nuestra historia). Ahora hay que buscar desde el interior del drama y hay que razonar, y el drama tiene al menos dos términos antagónicos. Ya no es posible discutir la violencia diciendo "toda violencia es perversa", y quedarse tan tranquilo delante de la existencia del Estado.
83. La justificación de la violencia no se da ni puede darse nunca porque uno tiene la razón absoluta y el otro absolutamente ninguna razón. Pero el no tener la razón absoluta no quiere decir no tener la suficiente razón (para un lado como para el otro).
84. AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, loc. cit. 135-136. En la doctrina clásica se suponía (se supone), que hay un orden objetivo prefijado de antemano a la acción humana, con sus reglas divinas y naturales por una parte, y positivas por otra; y que de romperse ese orden, era legítima la violencia para reimplantarlo (tiranicidio, etc.); no "cualquier violencia" (o medio), sino dentro de unas condiciones decididas por la ética que limitaba el uso de la violencia. Ahora, por contra, lo que no tenemos, como base última para valorar las acciones y los actores subjetivos, es aquel orden objetivo divino y/o natural;

y el orden positivo no puede ser el fundamento de la valoración, ya que es precisamente hacer cambiar ese orden lo que se busca (¡en el caso en que se busca eso, vaya! – no en el caso de la violencia de un simple ladrón o asesino). Si la base del Derecho recae en el ordenamiento positivo –y así es en la democracia–, hay que reconocer que el Derecho, o el bien y el mal, sólo podría valer dentro del sistema.

85. PAWLOWSKI, H. M., art. cit., 287-288. Pawlowski, citando a Lutero, alega que la función del Estado es el bienestar de los ciudadanos, no su salvación; es decir, la reglamentación legal justa de las condiciones sociales, no la guía de las almas o el control de las conciencias.
86. AYER, A. J., *Ensayos filosóficos*, loc. cit., 213 y post.
87. No quisiera que esto se entendiera en su sentido utilitarista. Pero ahora no podemos alargarnos en mayores aclaraciones, sin irnos por las ramas.
88. Como ironiza C. Geertz: “Lo mismo que las abejas vuelan a pesar de teorías aeronáuticas que les niegan el derecho de volar como lo hacen, probablemente la gran mayoría de la humanidad está extrayendo conclusiones normativas de premisas de hecho (y conclusiones de hecho de premisas normativas, pues la relación entre ethos y cosmovisión es circular) a pesar de las refinadas y, desde su propio punto de vista, impecables reflexiones que hacen los filósofos profesionales sobre la ‘falacia naturalista’”, ver *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1992, 129-130.
89. En última instancia, lo dudoso es el propio concepto de lo empírico y lo racional (el de la razón) que se supone ahí implícitamente.
90. Por otra parte, la “criminalización” de las opiniones no se hace sólo legalmente: también se logra con las campañas de los políticos y la prensa fanatizada. Unamuno habla del “inmenso clamóreo de odio” que se levantó en España entera, de un extremo a otro, en los días de la última carlistada: “pedían muchos que se arrasara a sangre y fuego el País Vasco, que se acabase de una vez con aquella casta levantisca” cfr. *Paz en la guerra*, Madrid 1988, 258. Ver la nota n° 60 sobre las críticas que ha sufrido esa novela porque no ha atacado suficientemente a los carlistas. Un poco más tarde, Unamuno tuvo que denunciar el ambiente excitado por “la prensa de la mentira” y “la patriotería hipócrita” durante la guerra de Cuba, puesto que, afirma, el no decir nada que no esté de acuerdo con la opinión de la prensa y la masa fanatizada es “hasta

- criminal”, cfr. “La crisis del patriotismo” in: *Obras Completas*, Madrid 1966, vol. I, 978. (El ambiente se fanatizó a tal punto, ¡que el Nuncio tuvo que hacer una advertencia a los Obispos de Oviedo y Valladolid por su excesivo ímpetu guerrero!). Claro, ahora se ensalza a Unamuno por su valentía de entonces, pero no se tolera la valentía de aquel Unamuno de entonces.
91. Ver J. M. CABO AIRAS, “Distensiones o distorsiones en el actual conflicto vasco: Dudas en torno al análisis de las repercusiones económicas del fenómeno de la violencia” (por publicar).
92. AYER, A. J., loc. cit., 241-242.
93. Con esto no se excluye que alguien tenga personalmente una postura muy firme contra toda violencia o algunas violencias: por su educación, religión, etc.; por su elección personal, en último término. No se cuestiona tampoco la racionalidad de principio de esta postura. Lo que se cuestiona es en qué modo y medida esta postura —del todo aceptable en tanto que postura personal— la consideramos universal, y si, en tanto que la más racional de las actitudes, la consideramos exigible a cualquiera en cualquier situación; esto es, si consideramos racional y posible un universalismo absoluto (“toda violencia”) tanto en la vida personal como en la política y en el mundo entero y también en todos los casos. Si no es así, será necesaria la discusión del caso. Y ya hemos visto lo que nos sucede con la discusión.
94. Hay una sola cosa que podría legitimar toda la estructura y modo de vida político —el Estado o el Poder en su sentido más amplio; también la democracia, por consiguiente—, y es, en términos clásicos, el “Acuerdo Social”. Pero eso no es algo que podríamos cosificar (en la Constitución, por ejemplo), como vemos que quieren hacer algunos fetichistas de la democracia, sino la “idea regularizadora” a priori de la praxis política (y, por tanto, también de la Constitución), para decirlo en palabras de Kant (en un punto en el que, en el fondo, Rawls razona de modo parecido). (Ver “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, etc.”, *Kants Werke*, AA, VIII 297). Y ese a priori de toda política impone la obligación de esforzarse en conseguir el total consenso de la mayoría más amplia posible —[en teoría de absolutamente todos!—, de toda ley, y sobre todo de las bases fundamentales de la sociedad política entera. Aunque para la teología del Estado no sea así, para la filosofía del Estado su única justificación es la solución de los problemas de la sociedad. No hay ninguna otra legitimación racional del Estado o del Poder.

(Las demás son teológico-metafísicas o autoritarias). Por eso, el Estado que tiene estructuras de base rechazadas de modo obstinado y apasionado por una parte de la sociedad, tiene un déficit substancial de legitimidad. Entonces, una de dos: o se adaptan esas estructuras a las exigencias de la mayoría más amplia posible, teniendo en cuenta las exigencias de los disidentes (eso es lo democrático), o “se hace adaptar” a los disidentes, forzados a ser ciudadanos, a esas estructuras (y eso es violencia autoritaria, aunque sea con el consenso de la mayoría).

95. RUSSELL, B., FF, 498: “Existen dos métodos conducentes a este fin: primero, producir instituciones sociales bajo las cuales los intereses de los diferentes individuos o grupos choquen lo menos posible; segundo, educar a los individuos de forma tal que sus deseos armonicen entre sí y con los deseos de los demás”.
96. LÜBBE, H., “Pragmatismus ode die Kunst der Diskursbegrenzung”, in: OELMÜLLER, W.-DÖLLE-OELMÜLLER, R. (edit.), *Diskurs: Sittliche Lebensformen*, Paderborn 1995, 344-352. En el razonamiento de Lübbe, el tener que limitar pragmáticamente el campo del discurso no se da sólo por realismo (falta de tiempo, eficacia), sino sobre todo –de algún modo, precisamente en defensa de la democracia– “por el imperativo de minimalizar las exigencias universalizadoras” contra la actual presión uniformizadora sobre toda la cultura [“Imperativ der Minimalisierung von Universalisierbarkeitsanforderungen”] (pag. 351).
97. PAWLOWSKI, H. M., art. cit., 289-290, 292.
98. Por eso: “Der Pragmatismus des Imperativs der Minimalisierung dessen, worüber man zu reden gezwungen werden kann, sorgt für Freiheit von Subjekten in ihrer historisch kontingenten Identität”, cfr. LÜBBE, H., art. cit., pag. 352.
99. J. Maritain, percibió y rechazó hace ya tiempo, en su famosísimo *Humanisme intégral* (loc. cit., 227), el muchas veces beato y siempre sectario moralismo, ya que no la moralidad, con estas no muy dulces palabras: “Como si fuera volverse cómplice de la falta que ha cometido un hombre el no tratar a ese hombre como culpable y no manifestar así, por medio de un signo social, la pureza de nuestra conciencia. Esa especie de ingenuo fariseísmo destaca en la

‘moral cerrada’ del grupo social; tanto más desarrollado cuanto que la sociedad en cuestión es más primitiva”.

100. Ver una crítica a quienes precisamente en tiempos de crisis suelen pedir aterrados un “consenso sobre las bases” in PAWLOWSKI, H. M., art. cit., 289-290. En cualquier sociedad, los “consensos mínimos” son del todo necesarios, para la convivencia y la aceptación mutua, claro; ¡pero el consenso no tiene que ser precisamente de las “bases últimas”!
101. SASS, H. M., art. cit., 73. Ver ejemplos concretos sobre quienes deben guiar, en caso de conflicto, la búsqueda de soluciones por medio de valores o principios “intermedios” en las pp. 67, 71-73, 83. (Por poner un ejemplo fácil, que el capitán abandone el último el buque en un naufragio, es uno de esos “principios intermedios” – sin ser racionalmente un principio “último”, es bien recto y firme como para guiar la conciencia práctica). Sobre la diferencia de esta postura con el utilitarismo, ver pp. 73-74. (Lo substancial en esta postura no es la conveniencia de una regla o valor, sino la aceptación que tiene de facto en un grupo social: si tiene aceptación la tiene, y no se discute su legitimidad. Entonces, ¿la poligamia, etc. son “indiscutibles”? No. Pero eso nos obligaría a la discusión sobre el concepto de tolerancia, y el de sus límites y condiciones.
102. En el original, juego de palabras entre: zora-garria = enloquecedora y zoragarria = encantadora
103. “Un diálogo sobre la ética”, *Talaia* 1, urria/octubre 1997, 8-50.
104. El propio San Pablo, introductor en el cristianismo del estoicismo, que identifica la moralidad con la Ley universal, ha escrito (esta paradoja es decisiva para entender la historia del cristianismo; es decir, la historia moral de occidente) en la Carta a los Romanos (7, 6): “pero ahora estamos libres de la ley; así podemos servir al Señor según la nueva vida del Espíritu [o sea, ¡según la libertad!], y no según el viejo código de la ley escrita”. En la Grecia clásica no se ha conocido propiamente ninguna moralidad individual. Cuando el cristianismo crea para el ser humano, al lado del concepto de ciudadano del mundo, el de ciudadano del reino de los cielos, así se expresa Châtelet, “un actor ingresa en la escena ideológica: el sujeto moral libre y su interioridad consciente”, ver CHÂTELET, F-MAIRET, G. (edit.), *Historia de las ideologías*, Madrid 1989, 480.

105. Dentro de la incommensurable bibliografía sobre este tema, recomendaría al lector un texto fácil y claro: CASSIRER, E., *El mito del Estado*, México 1982; sobre todo el capítulo “El renacimiento del estoicismo y las teorías «jnsnaturalistas» del Estado” (pp. 193-208).
106. En el Viejo Régimen, que identificaba la naturalidad con el orden innato (no con la razón), tenían diferente estatus jurídico “natural” nobles y plebe, clérigos y laicos, campesinos y mercaderes, los de la “recta” religión y los de la secta (y diferente, aún, los judíos), hombres y mujeres, el mayorazgo y los otros hijos, etc. El identificar la naturalidad con la razón —el Derecho natural subjetivo—, ponía patas arriba todo el viejo régimen jurídico, declarando como básica la igualdad natural de todos los seres racionales en la organización de la sociedad.
107. Ver en el lib. cit. de E. Cassirer el capítulo “Hegel” (pp. 293-297).
108. Ya sabemos que la historia vasca no es tan simple: ¡pero estamos precisamente esquematizando la historia! Por otra parte, estas cosas no suceden sólo en Euskal Herria. Le leo reflexiones parecidas respecto a Italia a E. SEVERINO, *El destino della tecnica*, Milán 1998. Durante siglos en Italia la verdad, la moral, la religión y la cultura han vivido bajo el manto del catolicismo. Ahora descubre aterrada la relatividad de toda verdad y todo valor: ya no hay ninguna estrella fija en el cielo, todas han empezado a balancearse. Es terrible descubrir que todos los valores son mitos (“i valori sono miti”), que no puede haber verdades irrompibles (“no puó esistere alcuna verità assoluta e alcun valore inmutabile” (pag. 153). Si hasta ahora en Italia sólo habían reparado en ello las minorías de la filosofía y la cultura, dice Severino, pronto lo harán las masas, “e proveranno l’angoscia, sinora riservata alle élites, che sale dalla convinzione dell’inesistenza di ogni verità, valore, fundamento, centro, senso del mondo” (156).
109. La cita original es en euskara.
110. Séanos lícito mencionar de nuevo la novela de Txillardegui, *Leturiaren egunkari ezketua*, loc. cit., 127, para recordar a algunos olvidadizos que todas estas cosas fueron planteadas y meditadas entre nosotros hace ya tiempo: “No se puede afirmar nada hasta los orígenes últimos; necesariamente nos topamos en alguna parte con los postulados. No se puede certificar nada (...) Sin fe no se pueden dar pasos en el conocimiento. ¿Qué otra acción puede ser, enton-

ces, más justa y leal que la de la fe? Todos los hombres hacemos esta confesión de ceguera; y en todas y cada una de las situaciones, porque no podemos ver nunca del todo clara y fríamente”.

111. I. BERLIN cita esta expresión de J. Schumpeter in *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, 172: “Lo que diferencia al ser humano civilizado del bárbaro es que se da cuenta del valor relativo de sus convicciones y, así y todo, las defiende firmemente”.
112. Ya que es eso lo que le da a la racionalidad una dirección, un sentido, un límite, un método (¡como Nietzsche!); en suma un derecho a ser. Pues tenemos bien aprendido desde hace tiempo que la racionalidad no la debemos entender como “pura razón” o “puro conocimiento”, o a semejanza de un gran ojo inimaginable que mira a ninguna parte y a todas, un ojo que no tiene orientación, en el cual deberían estar ausentes las fuerzas activas interpretativas, interesadas, porque son ellas las que hacen que el ver sea ver algo; es decir, ver la realidad. No hay racionalidad distinta de la razón limitada – que no puede pensar salvo que  $S > P$ . La racionalidad la hacemos desde la vida; o sea, desde la humanidad que somos, desde la elección.
113. REE, P., *Entstebung des Gewissens*, Berlin 1883. KITTSTEINER, H. D., *Die Entstebung des modernen Gewissens*, Frankfurt 1991.

## La presencia de Nietzsche en los pensadores vascos del siglo XX: Maeztu, Mirande<sup>1</sup>

Antes de entrar en el tema, voy a empezar por unas cuestiones muy simples, o que parecen simples a primera vista, para hacernos una idea del pensamiento de Nietzsche.

¿Cómo sabemos que eso (el techo, por ejemplo) es arriba, y eso es abajo (el suelo)? Sencillamente, eso no lo sabemos: lo decidimos. Y lo decidimos tomando como referencia nuestro punto de vista. Sin esta referencia no hay arriba y abajo. El punto de vista es constructor de la realidad.

Vamos a dar un paso más. Lo mismo que en el físico, en el espacio moral nos orientamos partiendo de nuestro punto de vista: es el punto de vista el que decide qué está bien, qué está mal. Hay un punto de vista moral que dice: “Bienaventurados los pobres”. Según otro punto de vista habría que decir más bien: “Malaventurados los pobres”.

Un paso más, para terminar: el punto de vista, que es constructor, es a su vez construido, un constructo de la experiencia. ¿Cómo se ha construido –poco a poco, a lo largo de la historia, de las guerras, la

1. Conferencia pronunciada el 22-11-2000 en Vitoria-Gasteiz en el Ciclo F. Nietzsche en el centenario de su muerte, organizado por la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País/Comisión de Alava.

esclavitud, las deportaciones— el punto de vista que dice “bienaventurados los pobres”? ¿O que dice: no robarás, no matarás? ¿Cómo podemos y debemos valorar hoy, en una sociedad que se dice poscristiana —al menos a nivel de argumentación pública—, ese punto de vista?

Con esta pregunta nos encontramos ya plenamente en el pensamiento de Nietzsche. Un dicho nietzscheano bien conocido de todos Uds. es que Dios ha muerto (que no es original de Nietzsche). Tradicionalmente hemos aprendido “haz esto”, “deja lo otro”, Dios así lo quiere; e. d., tradicionalmente ha sido el punto de vista de Dios el que decidía qué está bien o mal. Pero si Dios ha muerto, ya no nos dice, y en realidad nunca nos ha dicho, qué está bien o mal. Y ahora la pregunta es: ¿en la larga historia del hombre, desde los pueblos prehistóricos salvajes (donde se decidía el derecho a porrazos, suponemos que sin muchos escrúpulos ni consideraciones morales), a los grandes imperios, cuándo y cómo hemos venido a decir que era Dios quien decidía el bien y el mal, y precisamente este bien y mal?

Con su permiso voy a resumir brevísimamente la respuesta de Nietzsche en tres puntos:

1) No han sido los vencedores, han sido los débiles, derrotados, enfermos, los que han expuesto la tabla de valores que dice: amarás al prójimo, ayudarás al pobre, no tomarás venganza. Es la “moral de los esclavos”, que ha invertido la tabla original de valores de la “moral de los señores”, e. d., de la no-moral de las razas fuertes y aristocráticas, dominadoras.

2) En dos mil años de cristianismo, esta moral decadente, propia de esclavos y sacerdotes, no de guerreros, moral de las mayorías dominadas, ha pasado a ser la moral dominante; ha logrado cubrir de descrédito la fuerza, el poder, el placer, e. d., todo lo que originaria-

mente era positivo, lo que caracteriza la individualidad superior sana, corrompiendo así las fuentes mismas del ser de Occidente (igualitarismo, democracia, socialismo, etc. son sus frutos modernos).

3) Con Dios ha muerto este hombre viejo, decadente, cristiano. El futuro se abre ahora a un hombre nuevo, sin Dios ni amo, responsable y dueño único de su destino. El débil llora la muerte de Dios y se hunde en el nihilismo. El fuerte, el Superhombre, vuelve a estar otra vez más allá del bien y del mal. Este es el mensaje de Zaratustra. Libre de toda moral, el Superhombre no conocerá consideraciones pías o morales que limiten su fuerza, su voluntad. No conocerá más ley que la naturaleza. Ya la cuestión no es, ¿qué está bien?, sino: ¿qué es positivo? Positivo será todo lo que favorece la vida; negativo, todo lo que debilita la vida, el poder, la lucha, la victoria.

De la influencia, muy amplia y diversa, que estas ideas han tenido entre los pensadores vascos del s. XX (Unamuno, Baroja, Salaverria, etc.), en esta conferencia recordaremos sólo dos: Ramiro de Maeztu, escritor en castellano, y Jon Mirande, en euskara. Será justo que aquí en Vitoria-Gasteiz nos detengamos más en Maeztu. Pero me limitaré al Maeztu joven, simpatizante socialista o anarquista; sin entrar para nada en el apóstol o mártir de la Hispanidad o como Uds. quieran, de sus últimos años, más que para subrayar que en el fondo también entonces sigue siendo nietzscheano.

## MAEZTU

Como otros muchos de su generación, Maeztu nace y se desarrolla “en contra”. Su hermana María recuerda al joven Ramiro como “la conciencia de un pueblo escarmentado que se revuelve contra todos los hombres y todas las cosas en que había creído: políticos y escritores, historia e instituciones, costumbres e ideales. Lo mismo combate los toros que los periódicos, la leyenda de la riqueza española que la de nuestros clásicos, que la de nuestra infantería. Sus artículos son ataques a todos y a todo. Su vida en Madrid es constante polémica en la calle, en las redacciones, en los saloncillos de teatro”.

Lleno de energía y vitalidad, de fuerza física, de arrogancia, Maeztu ha encontrado en Nietzsche un pensamiento adecuado a su temperamento. Hay muchos testimonios de los amigos que le conocieron en Madrid en la bohemia literaria de finales del siglo XIX y principios del XX. Y todos coinciden en describirlo como un hombre alto y fuerte, poseído por una furia iconoclasta, excéntrico, agitando los brazos y gesticulando, discutiendo en los cafés acaloradamente con todos y de todo, o irrumpiendo en una redacción brincando sobre las sillas, exagerado y provocador, haciendo alarde de radicalismo feroz. Pio Baroja lo recuerda así en sus Memorias: “Con su conversación impulsiva, Maeztu estaba siempre a punto de provocar conflictos, porque hacía afirmaciones tan exageradas que nadie podía oír las con calma”. Salaverria nos ha dejado esta descripción: “Maeztu era todo gesto. Se derramaba en gestos, que, conviene advertirlo, carecían de la afectación y belleza académica del gesto italiano, pero que hacían de su persona lo que se llama

un espectáculo magnífico. Sobre todo cuando se sentía inspirado”. En estos momentos de inspiración, Maeztu se exaltaba, moviendo los brazos como aspas de molino. “Todo Nietzsche absorbido a grandes sorbos con una incontinente glotonería brotaba entonces en atrevida hileras de aforismos demoledores. Hasta que el “crescendo” llegaba al máximo de exaltación, y Maeztu, no pudiendo más, quedaba como abatido, desfalleciendo arrepentido, mientras sus dedos arrancaban un pedacito de papel de un periódico y lo llevaba a la boca. El hombre lo masticaba silencioso, ante la jocosa interpretación de los circunstantes, que sonreían encantados”.

Ahora no nos interesa la persona —su psicología—, sino sus ideas. Y, más concretamente, la presencia de Nietzsche en su pensamiento.

Azorín, muy próximo a Maeztu en los primeros años, lo considera “el más exaltado de los nietzscheanos”. Los testimonios del nietzscheísmo de Maeztu, cuando el nietzscheísmo fue una moda arrolladora, son numerosos. El mismo Maeztu lo recuerda así: “Yo había leído a Nietzsche por patriotismo. La flojedad que sentí en mí, en torno mío, durante los años de las guerras coloniales terminadas en 1898 con la agresión de los Estados Unidos, que a su prestigio de potencia invencible unió la aureola de nación libertadora de pueblos oprimidos, me hizo sentir la necesidad de hombres superiores a los que teníamos. ¡Hombres superiores! Lo que España necesitaba es lo mismo que Nietzsche había predicado: “Os enseñó el superhombre. El hombre es algo que debe superarse. ¿Qué habéis hecho para superarlo?”...” Está claro: los Estados Unidos no sólo son los vencedores, son además los liberadores, los buenos. La experiencia enseña que en la historia el más fuerte tiene siempre razón. Los buenos son siempre los vencedores. España debe dejarse, pues, de reparos de conciencia y hacerse fuerte. (Después de la guerra civil vuelve a encontrarse el mismo tipo de reflexiones en

varios escritores vascos). Un estudio de Maeztu del Prof. José Luis Abellán, de la Complutense, lleva el título “Ramiro de Maeztu como expresión de la Voluntad de Poder” suficientemente significativo. El mejor conocedor del tema Nietzsche en España, Gonzalo Sobejano, escribe: “Ramiro de Maeztu (1874-1936) es, con Pío Baroja, el miembro de la generación de 1898 más declaradamente influido por Nietzsche. El fue el primer escritor del área castellana que tomó una actitud no sólo positiva sino entusiasta ante el pensamiento del filósofo alemán, y ello públicamente y sin reservas. Este nietzscheísmo juvenil de Ramiro de Maeztu, tan paladino, tan aparatoso, ha permitido que se hablara de él como de un “Nietzsche español” por los años de transición de un siglo a otro”. Sobejano nos dejó (1967) un estudio muy fino y muy documentado de los distintos aspectos del nietzscheísmo de Maeztu, y los que han tratado después el tema generalmente no han hecho más que repetirlo. Para no hacer otro tanto, me voy a referir a tres aspectos, que, aunque no sean los más destacados, me parecen todavía bastante interesantes: la visión de la historia y sociedad españolas, el elogio de la guerra, la crítica de la prensa.

## 1. Visión de la historia y sociedad españolas

*El desastre.* Sorprende un poco que historiadores españoles rigurosos, como el mismo J. P. Fusi, sigan hablando con toda naturalidad del desastre del 98 (a veces oímos también hablar de la “pérdida” de Portugal). La independencia de Cuba, ¿será un desastre?... Sólo si partimos de la visión imperial de España. Soterráneamente este punto de vista domina toda la literatura que hemos heredado del “98”, hasta hoy:

“una forma de meditación esencialista sobre la realidad española —observa muy bien J. P. Fusi— que iba, además, a impregnar decisivamente la vida intelectual del país (y, en parte, la vida política) a lo largo del siglo XX”. La visión de una España, que alcanza la cumbre allá por el s. XVI, vive un Siglo de Oro glorioso, luego va decayendo, hasta la “pérdida” de las últimas colonias, “el desastre”. A este respecto Maeztu tiene una teoría original sobre el Quijote. Según él, esta obra, reconocida universalmente como el exponente máximo de la literatura española y del espíritu español, es en realidad “un libro de viejos”, expresión de una España decadente, cansada de la vida, sin energías. El humor superficial que rezuma el Quijote es en el fondo amargo desencanto, un nihilismo vulgar, que ha acabado convirtiéndose en la filosofía universal del alma española: no seas Quijote, déjate de sueños y grandes ideales, no son más que molinos de viento; el mundo está mal, pero tú y yo no podremos arreglarlo, déjalo estar; sobre todo no te metas donde no te llaman, que si te metes a Redentor acabarás crucificado. Cervantes, que ha sido soldado y aventurero, que ha creído en los grandes ideales, se encuentra ya, cuando escribe esta obra, “cansado, añorando el descanso con el que soñaba, y en esta necesidad de descansar hemos de ver el sentido íntimo de su obra. El estado de Cervantes era el de toda la España de su tiempo”. Cervantes, demasiado orgulloso para confesar su cansancio, no quiso llorar, y sonrió. Una sonrisa de viejo desengañado, de ironía y de tristeza. Esta interpretación escandalizó a los colegas y provocó toda clase de críticas, entre ellas la acusación de que no hacía sino copiar a Unamuno. De hecho Unamuno mostraba por estos años, aunque más tarde cambiará de concepto, una percepción compaginable con la derrotista de Maeztu. Este ha defendido vehementemente su originalidad toda la vida. Pero todavía el mismo Sobejano parece inclinado a aceptar aquella acusación. A mí me parece que en este punto

Maeztu tiene razón (dejando de lado que en otros muchos temas Maeztu es efectivamente un plagario). En esta lectura suya del Quijote Maeztu es independiente y anterior a Unamuno. Y hoy podemos decir también cómo ha llegado Maeztu a esta apreciación suya: partiendo de Nietzsche, cuyo esquema de lectura de la decadencia de Occidente por cansancio, aplica él a la historia España.

Los escritores del 98 han desarrollado una visión apocalíptica de España. Ésta se encuentra en la ruina total, en el punto más bajo de su decadencia, que se supone empieza allá por los Borbones o últimos Austrias. Desde entonces España no ha hecho más que decaer, hasta llegar a la repugnante mediocridad actual. El “desastre”. Maeztu ya no ve por todas partes más que corrupción administrativa, gobernantes ineptos, políticos degenerados y vendidos, terratenientes vagos que dejan el campo y van a la ciudad de señoritos, dejando el trabajo a gente que lo hace desde cientos y como hace cientos de años, sin reflexión ni progreso. Una España degenerada, soñolienta y perezosa. Este tono no es exclusivo de Maeztu. Uds. conocen los versos de Antonio Machado: “La madre en otro tiempo fecunda en capitanes/ madrastra es hoy apenas de humildes ganapanes”. O también aquellos otros: “Castilla miserable, ayer dominadora/ envuelta en sus andrajos, desprecia cuanto ignora”. Hay un texto muy conocido de Maeztu —en otros tiempos muy citado— describiendo la miseria española, que voy a permitirme leerlo entero:

“Arrastra España su existencia deleznable, cerrando los ojos al caminar del tiempo, evocando en obsesión perenne glorias añejas, figurándose siempre ser aquella patria que describe la Historia. Este país de obispos gordos, de generales tontos, de políticos usureros, enredadores

y analfabetos, no quiere verse en esas yermas llanuras sin árboles, de suelo arenoso, en el que apenas si se destacan cabañas de barro, donde viven vida animal doce millones de gusanos, que doblan el cuerpo, al surcar la tierra con aquel arado, que importaron los árabes al conquistar Iberia; no se ve en esas provincias anchurosas, tan despobladas como estepas rusas; no se ve en esas fábricas catalanas, edificadas en el aire, sin materia prima, sin máquinas inventadas por nosotros, sostenida merced al artificio de protectores aranceles; no se ve en esas minas de Vizcaya, de donde salen toneladas de hierro, que pagan los ingleses a cuatro o cinco duros, para devolvérnoslas en máquinas, cuyas toneladas pagamos nosotros en millares de pesetas; no se ve en esos vinos, que para que encuentren compradores han de filtrarse por los alambiques de Burdeos; no se ve en esas ciudades agonizantes, donde la necesidad ambiente aplasta a los contados espíritus que pretenden sustraerse a su influjo; no se ve en esas Universidades de profesores interinos; en ese Madrid hambriento; en esa prensa de palabras huecas; mírase siempre en la leyenda, donde se encuentra grande, y aprieta los párpados para no verse tan pequeña”.

Este texto se podría analizar en detalle a diversos niveles. Me voy a contentar con una sola observación. Llama la atención que, de toda la geografía y sociología española rememorada, sólo tres puntos merezcan nombre propio: Madrid, Cataluña y el País Vasco. El resto es desierto (¡provincial!), no tiene nombre. Se tiene la impresión de que desde la generación del 98 –y quizá todavía– cierta visión obsesiva y angustiada acaba en el fondo reduciendo España a tres puntos cardinales, de los que luego dos parecen jugar el papel de un peligro y una amenaza (una Antiespaña: Maeztu hablará de Antipatria), y uno la misión de Salvaespañas. Del resto, silencio.

De todos modos hoy no nos interesa la visión de Maeztu como tal, sino cómo esta visión crítica ha estado determinada por la influencia nietzscheana. Si para Nietzsche Europa está enferma porque la moral de esclavos ha paralizado las voluntades, el mal de España tiene para Maeztu la misma causa, pues “ha prevalecido, erigiéndose en directora y dominadora, la raza de los inútiles, de los ociosos, de los hombres de engaño y de discurso, sobre la de los hombres de acción, de pensamiento y de trabajo”. Se ha dado así —dice Maeztu valiéndose siempre de expresiones nietzscheanas— “una inversión de las tablas de valores sociales” que ha conducido a la “Parálisis progresiva” de la vida nacional (título de un artículo que diagnostica en esos términos “la enfermedad que padece España”). No hay voluntad. Ni siquiera voluntad para querer curarse. Indiferente y abúlica, España prefiere dormitar eternamente tendida en el carrito de paralíticos. ¡Ay de quien quiera despertarla! (“¡Felices los que duermen, desgraciados los que tratan de despertarlos!”), dirá Mirande lleno de sarcasmo refiriéndose al pueblo vasco. Ambos repiten a Nietzsche).

¿Qué hacer? “En nuestra España despoblada, atrasada e ignorante, en nuestra nación envilecida por el sistema de la recomendación y del compadrazgo, que ha disuelto las más justas ambiciones y anulado los estímulos más nobles, así en la política como en la ciencia y en las artes, así en el comercio como en la producción industrial y agrícola, ¿cómo ha de brotar espontáneamente gente nueva, capaz de llevar a feliz término la obra magna de nuestra regeneración?”

*La nueva moral.* España no tiene más solución que la de una conversión radical, e. d., el abandono de todo lo que ha sido hasta ahora anteriormente —sus principios, ideales— y la regeneración a base de una nueva filosofía de la vida. Maeztu no deja lugar a dudas. Esta nueva filosofía regeneradora es la de Nietzsche. Vicente Marrero, discípulo y bió-

grafo de Maeztu, escribe: “El ambiente español estaba propicio para hablar de la inversión de los valores, de la moral de señores, de la moral de esclavos, del ideal de superhombre”. Así es. “Soy partidario de la moral de los fuertes”, declara Maeztu sin tapujos. “Estamos hartos de oír las letanías de los tullidos cuando van por la calle con su eterno: “(...) todos somos hermanos”. Basta, basta con la moral de los tullidos”. — “Si en los pueblos sanos surge de propio impulso la moral de los fuertes, ésta a su vez conserva y agranda la salud de los pueblos”. El último capítulo, capítulo clave, de *Hacia otra España*, el primer libro de Maeztu, se titula emblemáticamente “Contra la noción de la justicia”, y podría titularse: “Contra todas las virtudes cristianas”. Creo que todos nosotros desearíamos un mundo hecho de paz, de respeto mutuo, de armonía, de justicia, entre individuos como entre Estados, ¿no? No. Estos deseos nuestros se deben, según Maeztu, a “filosofías infantiles” y a un modo abstracto de ver las cosas. Ilusiones de almas doloridas y enfermedades. Seamos fuertes. Atengámonos a la realidad. No debemos tratar de obedecer a la justicia, sino a la vida, al imperio de los hechos, único principio verdadero. La noción de la justicia no hace más que intoxicar la inteligencia. Es además contraria a la naturaleza; y, en cuanto tal, estéril. De hecho es impotente para dominar las fuerzas reales que dominan el mundo. Lo que efectivamente muestra la realidad, la vida, los hechos, no tiene nada que ver con la justicia. Es el instinto de la vida el verdadero árbitro de nuestras acciones, encaminadas todas ellas a la satisfacción de nuestras necesidades. Quien se atiene a él, vence; quien se opone, acaba vencido. “¡Buena está esa armonía —escribe Maeztu—, cuando, conforme al pensamiento del gran Nietzsche, cada minuto devora al precedente, cada vida es el resultado de infinitas muertes!, y si de esa brutalidad suprema, de esa danza macabra de los seres pudiera inferirse alguna ley fundamental, ¡sería la del asesinato!”. Es la ley de la

vida, de la supervivencia. (No vamos a hablar de la influencia de Darwin en Maeztu, que se mezcla con la de Nietzsche). “En las naciones jóvenes (...) la razón histórica apenas influye en sus resoluciones. En las naciones viejas ese espectro de los recuerdos suele ahogar los impulsos del instinto. Obran en nombre de su razón histórica y de su noción de la justicia”.

España es una nación vieja. Si quiere vivir, tiene que liberarse del pensamiento tradicional, que encadena nuestra conducta, de “las viejas fórmulas de nuestro saber especulativo”, que anulan la fuerza y el dinamismo de la vida. “Para pensar sobre las cosas hemos de remover incessantemente nuestro depósito de ideas recibidas”. Ver las cosas como son, sin azucararlas con altas ideas. Dejar el pensamiento abstracto y dejarnos llevar por la fuerza del instinto y de la vida. Es el único modo de hacer grandes cosas. “Lejos de efectuarse nuestra labor en frío requiere un estado de exaltación intensa, de convulsión frenética, de verdadera epilepsia”. Nuestros nuevos maestros deben ser pensadores como Max Stirner, Schopenhauer y, sobre todo, Nietzsche, quien “compara la pequeñez de nuestros raciocinios con la grandeza del instinto, “ese Señor omnipotente y escondido que vive en nuestro cuerpo, que es nuestro cuerpo” (...). Gracias a la labor de esos atletas del pensamiento el hombre vuelve a encontrarse solo frente a la bruta y ciega sucesión de hechos. Los valores sociales se invierten”. La grandeza humana ya no reside en la resignación, en la resistencia contra la fatalidad, la humildad, el amor al débil y al enfermo. “Esa grandeza es un espejismo; es negativa. Sólo produce el dolor y la muerte. El hombre, al contrario, ha de pesarse por el esfuerzo que coadyuva al dinamismo de las cosas”.

El mundo es para los fuertes, no hay en él lugar para los débiles. Hasta qué extremo Maeztu tomaba en serio estas ideas nietzscheanas, lo muestra una anécdota que cuenta Baroja. Paseando por la calle se

encuentran con un mendigo que les pide limosna. Pero, en lugar de dársela, Maeztu le contesta sin piedad “¡Cumple tu destino [el destino de los débiles] y muérete!”, disparándole dos o tres aforismos sobre la moral de los señores y de los esclavos. Maeztu —nietzscheano armado de Malthus y Darwin— llegó a pensar que “gracias a la supresión de los débiles vamos a mejorar la raza”. Hay que hacer una raza española fuerte. Estaba convencido de que en sí, a pesar de la presente decadencia, “la española es una raza sobria, fuerte, fecunda y sana”, a diferencia de “las muchedumbres sajonas, ebrias y brutales, sosteniendo en fuerza de alcohol una vida de animalidad, dóciles al látigo del policía, pero desenfrenadas en cuanto se les sueltan los grilletos”. Los españoles, por el contrario, son un pueblo de caballeros. No hay mujer en el mundo, por supuesto, como la española. Las nórdicas son —escribe Maeztu, que tenía madre y tendrá esposa inglesas— “de cuerpo seco y alma enjuta”.

Maeztu cree que en este sentido “el desastre del 98” es una ocasión estupenda para la renovación moral de España, porque ya no puede sentirse atada a los viejos valores, que la han llevado al fracaso. “Con la ruina de la España histórica, con el puntapié dado al derecho, con el naufragio de nuestras ilusiones nacionales, han desaparecido muchos de los tropiezos en los que hubiérase encallado nuestro pensamiento”. —“Y ahora veamos cómo ha de hacerse la otra España, la España de la producción y del trabajo”.

*Bilbao, el Superhombre económico.* Hemos visto más arriba que, según confesión del propio Maeztu, fueron la flojedad propia y la impresión causada por la potencia norteamericana frente a España, lo que le llevó hasta Nietzsche, en busca de hombres superiores. Su hermana María lo recuerda de un modo un poco distinto. “La sensación —escribe ésta— de la propia debilidad y de la debilidad española, en contraste con la riqueza y energía bilbaínas, orientan su espíritu hacia la lectura de escritores

del norte: Ibsen, Sudermann, y luego Nietzsche, predicadores de la fuerza". Aquí, en los orígenes nietzscheanos del joven Maeztu, en el lugar de la potencia norteamericana se encuentra Bilbao, donde aquel estaba empezando su labor de periodista, y la impresión que esa ciudad industrial le produjo. Seguramente es la hermana quien mejor lo recuerda, porque la presencia de Nietzsche se detecta ya en los escritos bilbaínos de Maeztu. Y ésta va de la mano con su entusiasmo declarado "por la heroica nobleza con que los hijos de esta férrea tierra han aceptado la ley ineludible del trabajo. Si Bilbao nos obliga a admirarlo, no incurramos en la vulgaridad superficial de hacerlo meramente por el poderío material que nos muestra. Admirémosle aún más por la fuerza moral que nos oculta". El primer Maeztu espera la regeneración nacional a través de la ciencia y el progreso económico. "Mueve mi pluma el dolor de que mi patria sea chica y esté muerta, y el furioso anhelo de que viva y se agrande haciendo más intensa su actividad en las faenas materiales y en las labores de la inteligencia". El joven Maeztu —como Unamuno— espera que Vasconia y Cataluña, e. d., las economías vasca y catalana invadan la meseta ("un páramo horrible poblado por gentes cuya cualidad característica es el odio al agua y al árbol"), la despierten, la conquisten y colonicen, la regeneren con su espíritu laborioso ("La meseta castellana"). Más tarde Unamuno seguirá repitiendo estas ideas, aún cuando ya no tengan mucho sentido en él, porque la regeneración unamuniana se habrá espiritualizado y mistificado. Maeztu, siempre europeizador, será más coherente y realista (no hace falta decir que coherencia y realismo nunca han sido el fuerte de Unamuno). La proposición de Maeztu del Japón como modelo resultará inaceptable para Unamuno, lo que llevará a los dos a una seria polémica sobre el papel de los intelectuales, del individualismo y de la organización social, del trabajo.

Sorprendentemente el nuevo hombre, el superhombre de Maeztu, es el capitán empresarial. La nueva moral, la capacidad emprendedora sin temores ni escrúpulos. La fuerza que nos salvará, el dinero. “Cuando sobre la espada del militar, sobre la cruz del religioso y sobre la balanza del juez [España]<sup>2</sup>, ha triunfado el dinero [EE.UU.] es porque entraña una fuerza superior, una grandeza más intensa que ninguno de esos otros artefactos. ¡Torpe quien no lo vea! Cantemos al oro; el oro *vil* transformará la amarillenta y seca faz de nuestro suelo en juvenil semblante: ¡el oro *vil* irá haciendo la otra España!”, se lee al final del libro de ese título. En la nueva moral el dinero es bueno —“oro santo”, dice Maeztu—; y es bueno porque es poder. “Sin dinero, mejor dicho, sin poder, no hay bondad efectiva, sino meramente buena voluntad o buenas intenciones”. Lógicamente Buda, Sócrates, Jesús de Nazaret —concluiremos nosotros—, no son buenos, sino, a lo sumo, buenas intenciones; otro tanto se diga de Ibsen o de Nietzsche mismo.

De ser rigurosos habría que reconocer que todo esto supone una metamorfosis o, francamente, un malentendido completo del superhombre de Nietzsche. Pero ese no es nuestro tema ahora. El caso es que Nietzsche, entendido a su manera, es el pilar fundamental del pensamiento de Maeztu. Como escribe Javier Varela: “El “gran Nietzsche” era nada menos que El Redentor, puesto a menudo en lugar del religioso. La modernidad social aparecerá a menudo traducida a términos nietzscheanos como “inversión de las tablas de valores”. El empresario capitalista será el superhombre del futuro, y él, Maeztu, el Zaratustra que lo anuncia. Es un Nietzsche, qué duda cabe, muy mezclado con las ideas del darwinismo social. La admiración por la fuerza, la tendencia a

2. España fue durante los siglos XVI y XVII un pueblo de soldados, misioneros y juristas, cfr. *Defensa de la Hispanidad*, Valladolid 1938 [orig. 1934], 268.

ver el conflicto y la guerra como la prueba definitiva de las sociedades, la categoría un tanto equívoca de “vida”, todo eso lo deberá Maeztu a Nietzsche”.

## 2. Elogio de la violencia y de la guerra

“Se ha renunciado a la vida *grande* cuando se ha renunciado a la guerra”, escribe Nietzsche en *El Crepúsculo de los ídolos*. Los espíritus apocados, pusilánimes, aman la “paz del alma”; e. d., temen la guerra. Temen la fuerza, la violencia. Temen el riesgo y la grandeza. Pero con esos espíritus nada grande se puede hacer. Son animales degenerados. “Somos animales —escribe Maeztu siguiendo a Nietzsche— y necesitamos seguir siendo animales, y buenos animales, magníficos animales a ser posible, para ser hombres de cultura. Perdida la animalidad por afe-minamiento, o por ascetismo religioso, o por exceso de intelectualismo o por pacifismo [Maeztu se ha manifestado repetidas veces contra los pacifistas], que de todo hay ejemplos en la historia, se pierde también la cultura. La cultura no puede, por tanto, prescindir del espíritu animal, de defensa y de presa, como no puede prescindir del comer y del coito. Lo que ha hecho con el comer y con el coito es ponerles manteles al primero y sacramentos, sentimientos y literatura al segundo. Eso mismo ha de hacerse, y se hace, con el espíritu militar; pero olvidarse de su carácter básico es suicidar la cultura, como la han suicidado las razas antimilitaristas, como los bengaleses y los fallahs egipcios, razas también inep-tas para la cultura mientras sigan siendo pacifistas”. Desde el punto de vista del débil la guerra es horrible. Desde el punto de vista del fuerte la guerra es una prueba.

En primer lugar la guerra fortalece a los fuertes. “La guerra es un tónico para los nervios debilitados de las razas sedentarias. Es el aprendizaje más fuerte para hacerse hombre de voluntad”. Por otro lado, la guerra prueba a los pueblos, condenando a los débiles a desaparecer y dejando sobrevivir solamente a los más fuertes ante el tribunal de la historia. “La guerra es hambre, frío, marchas forzadas, casas incendiadas, mujeres en llanto, miembros mutilados, vidas, tal vez fecundas, segadas en la flor. Pero la guerra es también el tribunal donde se juzga el valor de las civilizaciones y de los pueblos de un modo más completo. No se contenta, como la Historia, con escribir la sustancia, sino que la escribe y la ejecuta. No examina a los pueblos sólo desde un aspecto, como tiende a hacerlo el historiador, tanto más unilateral generalmente cuanto más sistemático, sino que los escruta en forma omnímoda y descubre como virtud o vicio sus rasgos dominantes. Sólo ante los ojos de la guerra se desnudan los pueblos”.

Para Maeztu la guerra es también el medio y el camino para ascender a las esferas superiores de cultura, de espiritualidad. La madre de todas las grandes civilizaciones ha sido la guerra. Escuchen: “La guerra de Troya fue un rodeo que se tomó la caprichosa Naturaleza para producir la *Ilíada*”. (Diez años de guerras y muertes, justificados con un poema). La guerra ha sido también la madre de la grandeza de España. Ya el joven Maeztu siente admiración por la España de los conquistadores, “guerrera y heroica”; aunque, por otro lado, le atrae el espíritu moderno, positivista, que prefiere el desarrollo comercial pacífico. En este titubeo entre las dos tendencias, parece haber acabado entendiendo el espíritu empresarial –violento, sin escrúpulos– como una variante moderna del viejo espíritu guerrero, conquistador. Ambas realizan “la obra de la vida”. Y lo mismo que antaño Aquiles, hoy Bilbao producirá su Homero. “Así –dice refiriéndose al desarrollo industrial de Bilbao–

podemos considerar la red ferroviaria y el hormiguo de fábricas como un pedestal sobre el que se yerga una generación de artistas. Sobre las cimas de las chimeneas vibrará la lira del poeta y vibrará desde lo alto... Ayuden a la obra de la vida los que la hubieren comprendido. Así se acercará el advenimiento del apogeo artístico, fase última y suprema de toda civilización”. Pero es que, además, esta frase hay que tomarla junto con aquella otra, también muy suya: “El Ejército... es la civilización”. Porque el Ejército es —explica Maeztu— jerarquía, disciplina, poder. Como la empresa moderna, bien jerarquizada y disciplinada, con el capitán al frente, dispuesta a la conquista.

Jerarquía y poder. Las razas dominadoras establecen en el mundo la jerarquía y el orden. La visión de un universo bien jerarquizado, no sólo en el orden moral, parece ser tan fundamental en Maeztu que llegará hasta el mismo concepto de la nación (*Defensa de la Hispanidad*, 1934). Nación o patria “es un concepto gradual”. No todas las patrias son iguales: como en la metafísica Gran Cadena del ser, el mundo está hecho de patrias, pero “unas patrias son más patrias que las otras”. Así como el ser humano se compone de cuerpo y alma, y al alma corresponde más realidad que al cuerpo, las naciones —dice Maeztu— constan de elementos materiales (“ónticos”, en su lenguaje), la tierra y la raza, y de elementos espirituales o valores. Es un error del hombre común pensar que “todas las patrias son iguales” y que “todos los hombres han de querer o pueden querer con el mismo cariño su tierra o su raza o su tradición”. Hay amores más altos y más bajos a la patria; y hay patrias que son —en sí mismas— más merecedoras de amor y estima que otras. Nacionalismos como el vasco o el catalán son de condición baja, en opinión de Maeztu, porque en ellos prima el amor a lo material (la tierra, la raza); en cambio en el nacionalismo español prevalece el amor a los altos valores del espíritu. Pero aún entre los nacionalismos referidos a

los valores espirituales, no se puede aceptar que el nacionalismo de un bosquimano sea considerado del mismo nivel y tan respetable como el de un francés o un alemán. “Todos sabemos que las naciones son desiguales (...) en su mismo ser”. Como unos hombres son superiores a otros por naturaleza, y unos pocos son los óptimos, unas patrias son más excelsas que otras y unas pocas las escogidas. El cabileño o el turquestánico que aman su patria aman unos valores inferiores (una patria inferior), si los comparamos con el inglés o el italiano que aman la suya, porque la patria de éstos encarna —a los ojos de Maeztu— valores muy superiores. El patriotismo espiritual es superior al material; y lo es tanto más, cuanto más excelsa la patria; y tanto más excelsa la patria, cuanto más altos valores encarna. ¿Cómo vendrán unas patrias a encarnar tan altos valores y otras no? Aquí Maeztu hace intervenir a la Historia al modo de un Dios-Providencia. Cualquier cantón puede tener voluntad de constituirse como nación y Vitigudino puede proclamar su independencia, dice Maeztu. Pero la Historia sabe realizar la selección natural conveniente (al estilo de la sentencia “la Historia Universal es el Juicio Universal”) y “sólo se mantienen las nacionalidades que pueden defenderse contra la ambición de sus vecinos, que también suelen ser las que encarnan algún valor de Historia Universal, cuya conservación interesa al conjunto de la humanidad”. Es decir, son las naciones fuertes y victoriosas las que representan los más altos valores de la humanidad...

No debemos olvidar que en toda esta filosofía de la fuerza Maeztu no está solo. Salaverría, Baroja, Basterra, etc., han elogiado igualmente la guerra, la fuerza, la ruptura de todos los diques de contención de la conciencia para devenir individuos fuertes. Para todos ellos la violencia es virtud que despierta y levanta a la sociedad, donde el hombre aprende a superarse a sí mismo. Recuerden el elogio de la guerra en *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno; o en *César o nada*, novela barojiana

que medita precisamente la decadencia española. “Destruir es crear”, dice Baroja. Maeztu no consideraba negativa una guerra civil, e incluso desdeñará a quienes se conducían con prudencia tratando de evitarla durante la República. “Yo mantengo que el espíritu militar o guerrero será siempre, eternamente, una virtud”, ha escrito. (No estará mal que de vez en cuando recordemos un poco de qué culto de la fuerza y de la violencia venimos).

La grandeza de la guerra está naturalmente en la victoria, en la conquista, el dominio. Pero cuando en Cuba ya el fin es inminente —“sumido en un anonadamiento sombrío y desesperado”, según nos confiesa él mismo— Maeztu no puede dejar de cantar la grandeza de la derrota numantina: “Si las fuerzas ignoradas que rigen los destinos de los pueblos han condenado al nuestro a perder una tras otra sus colonias en el siglo que expira, si la Historia expansiva y conquistadora de nuestra patria ha de acabarse con la centuria; si los cañones yanquis han de borrar el plus ultra de nuestra raza, quiero, al menos, como español y como artista, que nuestra caída sea bella; quiero al menos que si no hemos sabido decir “sí” a la vida, sepamos decírselo a la muerte, haciéndola gloriosa, digna de España”.

[*Nota sobre la raza.* Estamos oyendo aquí una y otra vez hablar de raza y quizá nos escandalice un poco. La verdad es que en los últimos tiempos sólo encontramos este vocablo en contextos polémicos, y ello regularmente. No he investigado espécialmente el tema, pero cualquier lector descubre que la expresión es muy común —no siempre de buen gusto— en los escritores de finales del s. XIX y primera mitad del XX. Pereda no canta menos las alabanzas de la raza cántabra que Arana de la raza vasca. Rubén Darío ensalzaba las “íclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda”, que tuvimos que aprender de memoria en la escuela. Antes y bastante más radicalmente que Arana Goiri, ha sido

Unamuno quien ha definido lo vasco esencialmente en términos de raza (no de lengua o cultura: lo cual, por una vez, era coherente con su teoría de la lengua). Vemos que Salaverría, Baroja, Machado, Basterra, etc., escriben con toda naturalidad de raza vasca y raza española (o latina); por no citar, por ej., Castelar, Cánovas y compañía, que también lo hacen sin remilgos. Nada se diga del Card. Gomá, Arzobispo de Toledo y Primado de España. Ortega y Gasset –pensarán– es más estricto, más “moderno”: el lector se sorprenderá con qué facilidad fluye de su pluma este concepto. Los elementos constituyentes de la nación son, según Maeztu, “territorio, raza y valores culturales”. “La que engendra es la raza; la que nutre, la tierra; la que educa, la patria como espíritu”. Maeztu vivía angustiado por la decadencia de la raza española. Su biógrafo Vicente Marrero, todavía a mediados de los años 50, creía deber desvanecer los temores de su lector: “una raza como la española es siempre una raza, por mucho que sufra el azote de la decadencia”. No hace falta decir que en los escritos de Nietzsche, apóstol de la “limpieza racial”, es un concepto básico. O sea: quizá nuestros antecesores no fueron los pensadores que hoy nos gustaría, pero ello no es motivo para que nosotros juguemos a escandalizados –sobre todo si queremos escandalizarnos con unos sí, con otros no.]. Sigamos.

Al fin este espíritu militar acabará adueñándose del todo de la conciencia política de Maeztu. El siempre ha tendido –muy nietzscheanamente– al aristocratismo (los Maeztu tenían una leyenda familiar de sus orígenes aristocráticos –también lo tenía Nietzsche). El tema de su preocupación han sido las élites, los que han de ser los salvadores. Ha mostrado el desprecio más olímpico del pueblo llano. A sus ojos el pueblo es siempre niño, demasiado estúpido para saber lo que quiere, no sólo lo que le conviene. Pero aristocratismo no es militarismo. En 1923 Maeztu apoyará con toda fe la Dictadura del General Primo de Rivera.

Su pensamiento tiende cada vez más a soluciones de fuerza, a fórmulas autoritarias. Maeztu nunca ha creído que la regeneración de España tan deseada pudiera ser obra de los políticos. A través de los años, ha esperado la regeneración del impacto de la derrota misma, del empuje de los empresarios, del esfuerzo cultural de unas élites agresivas. Ha ido esperando y desesperando. Y, al final, parece cifrar sus únicas esperanzas en el Ejército. Siete meses antes de la dictadura había dejado escrito: “Quizá me engañe, pero se me figura que si el mundo se arregla lo tendrán que arreglar los militares (...). Solía decir a mis amigos, hace diez o doce años, que yo no confiaba la salvación de España sino a la posibilidad de que se les ocurriese salvarla a 49 capitanes. Un grupo de hombres que comiencen por disciplinarse y se adueñen, para empezar, de su propia alma y de su propio cuerpo, que vivan en el mundo, que manden en el mundo, que posean las armas, que sean el ejemplo, que rechacen de su seno a los incapaces de someterse a la misma disciplina material y moral. No soñemos, Señor, no soñemos. Pero todos los pueblos son cera para un puñado de hombres que sean a la vez buenos y duros”. “Haceos duros”, son precisamente las últimas palabras —como recordaréis— del *Crepúsculo de los ídolos*, primer mandamiento de la nueva tabla de Zaratustra. “Los creadores son duros, en efecto. Y una bienaventuranza tiene que pareceros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen cera”.

[*Nueva nota sobre el Maeztu bárbaro.* Se suele hablar mucho del temperamento y de las “barbaridades” de Maeztu. Dejando el anecdotario, de hecho sus expresiones son a veces bastante violentas. Decía, por ej., que se deberían desmontar una a una todas las piedras de la catedral de Vitoria, para arrojarlas a la cabeza de los alaveses. Pero no sólo sus palabras eran destempladas. Las tertulias literarias de Maeztu acabaron más de una vez a puñetazos o a bastonazos. Opinar de otro modo que él

podía ser peligroso. Una vez un periodista de la competencia –por decirlo de algún modo– se burló en su periódico de Valle Inclán, a quien Maeztu tenía en gran estima. Dos o tres noches más tarde iban paseando por la calle Maeztu, Baroja y Valle Inclán, cuando ven venir a un hermano de aquel periodista. Aunque éste era un dibujante, no escritor, y nada tenía que ver con el asunto, sin otra culpa que la de ser hermano del autor de la crítica, al llegar al par de ellos –nos cuenta Baroja–, Maeztu se le acerca y, sin decir palabra, le da un garrotazo en la cabeza, que lo deja tumbado. El golpe tuvo consecuencias, pues el agredido pasó más de un mes en la cama. A Maeztu le valió un proceso, y como la cosa se ponía mal se marchó a Inglaterra. “Somos raza de nervios irritados”, decía Maeztu].

### 3. Crítica de la prensa

Alguien se preguntará, qué tiene que ver un filósofo con la prensa. Pues, verán. Si Nietzsche y los nietzscheanos desprecian algo en grado máximo es el “hombre de rebaño”. Y un representante típico de ese hombre de rebaño es el lector de periódico. La lectura diaria del periódico forma parte de la fabricación moderna del hombre “normal”, e. d., desindividualizado, mecanizado, que piensa sólo lo que debe pensar y es un ciudadano perfecto. El don Nadie. Si quieren gozar de una crítica nietzscheana del borrego moderno, lector de periódico, les recomendaría el ensayo de Eduardo Gil Bera, *O Tempora! O Mores!* (1989), especialmente las últimas páginas. Gil Bera es uno de los ensayistas vascos más interesantes del momento y también en él la presencia de Nietzsche es más que notable.

Maeztu, periodista él mismo, ha vivido su profesión con una mezcla de desdén muy nietzscheano de la prensa, por un lado, y, por otro, pasión por regenerarla, elevarla. Tiene un altísimo concepto de la misión de la prensa. “(...) A la prensa corresponde, si no la dirección suprema de los pueblos, función de los creadores de ideas, de los intelectuales puros, abstractos, andróginos, al menos la orientación inmediata de la vida colectiva, mediante la transformación de los productos ideológicos del intelectualismo, en ideales eficientes, carne y sangre de un pueblo”. Piensa que en Francia, por ejemplo, los intelectuales y la prensa cumplen efectivamente tal misión; que, en los momentos más críticos, han sido ellos quienes han salvado la patria. En cambio, la prensa española —éste es el calvario de Maeztu— parece no haber entendido cual es su tarea. No sólo no ayuda a la regeneración nacional, sino que es uno de los principales factores de su decaimiento, efecto y causa a la vez de la mediocridad y miseria españolas. Las críticas de Maeztu a la prensa se prolongan de los primeros a los últimos escritos de su vida profesional.

Maeztu tenía una especial relación personal con Cuba. Hijo de cubano, había vivido allá en su juventud, conocía Cuba muy bien. Al estallar la guerra ha comprendido rápidamente el absurdo de toda la política española con la isla. Aquí nos interesa sobre todo su crítica de la prensa, a la que acusa insistentemente de total incumplimiento de su primer deber, que es informar. Incumplimiento que considera incluso una de las causas de la guerra, por no haber dado a conocer “los motivos reales de las primeras insurrecciones, ni su alcance, ni las causas efectivas que iban haciendo estéril la sangría del continuo envío de expedicionarios para tratar de reducirlas”. La prensa debe averiguar, analizar, informar. Y es exactamente lo que, en opinión de Maeztu, no hace. “La prensa debió suplir, con informaciones concienzudas, la ignorancia de nues-

tras clases gobernantes, formadas de leguleyos y oradores, respecto de las fuerzas navales de la República norteamericana y de las causas determinantes de las insurrecciones coloniales. —No lo hicimos...” La prensa española —una prensa que, según Maeztu, se dedica a engañar a un público que quiere ser engañado—, sólo se ocupa en dar gusto a los gobernantes y hacer campañas fanáticas y fanatizadoras. Maeztu habla de “el delito, el crimen de la prensa”, y llega a escribir: “La prensa madrileña nos lanzó a la guerra con los Estados Unidos”. Y otra vez: “En verdad que la prensa es a ratos odiosa. Ella ha precipitado la actual guerra. Es un vampiro que engorda de las catástrofes”. En fin de cuentas, para la prensa la guerra es un negocio. “¡Cuando todo se haya hundido, tú te erguirás en los escombros, arrojando, como Júpiter, rayos, inculpaciones y responsabilidades sobre los supervivientes... y los últimos ahorros de las madres, anhelosas de conocer el género de muerte de sus hijos, esas últimas monedas de cobre, entrarán en tus arcas!”.

Una vez terminada la guerra Maeztu vuelve a analizar el papel jugado por la prensa en el “desastre”. Los periódicos —dice— no han hecho sino alardear de exaltación y patriotismo, y han cegado a sus lectores. Con absoluto desconocimiento de causa, no han mostrado más que desprecio para los insurrectos cubanos, “desagradecidos”, que no habrían recibido de la Madre Patria más que favores. Sólo burlas para los americanos, buenos sólo en tema de dinero y de tocino, no en guerras. (El mismo Maeztu no ha estado libre de estos tonos: “no sé qué nos arredra, ni sé qué nos detiene..., ellos tendrán dinero y barcos, si no tienen más corazón y más nobleza, aún les falta mucho para que lleguen a ser nuestros iguales...” Aunque inmediatamente se cuestiona: “pero, ¿es tan fuerte el corazón como la coraza de un buen crucero?”). Los periódicos —sigue criticando Maeztu— no han hecho sino fanfarronear, azuzar constantemente el más rabioso nacionalismo, rememorando hoy

las hazañas del Cid, loando mañana a los intrépidos descendientes de los héroes del Dos de Mayo, convirtiendo un mal general en un nuevo Alejandro, y a los pobres soldados que morían de malaria en nuevos valientes de Covadonga. Un teatro en el que todos los periódicos compiten reviviendo el concepto calderoniano del honor... “En lugar de estudiar seriamente la causa de las guerras coloniales y sus remedios menos costosos, como era nuestro deber, nos hemos salido con el repertorio de las frases sonoras: integridad, más empréstitos, derramemos hasta la última gota de sangre... Eso era más cómodo que pensar maduramente, sobre todo para decirlo desde la sala de una redacción”. Cuando algún periódico independiente se ha atrevido una vez a hacer una propuesta racional de solución, sugiriendo una fórmula de cierta autonomía para la isla, todos los otros periódicos de Madrid —“que ofician de patriotas”, dice Maeztu— se le han echado encima y lo han injuriado y denigrado, hasta obligarlo a callar. “¡Prensa omnipotente, señora del mundo, tú que dispones de la paz y de la guerra, tú que posees, como Dios, el don de cegar a los pueblos a quienes perder quieres...!”, exclama desesperado.

Viene luego la “cuestión regionalista” y, según Maeztu, la historia se ha vuelto a repetir: en lugar de analizar las causas, los periódicos —“empuñando el estro belicoso”— declaran loco a Sabino Arana; y para ellos queda resuelto el problema... “Con la elección del separatista Arana como diputado provincial por Bilbao, y con las demandas de autonomía de los catalanes, ha surgido —y con escándalo— la tremenda cuestión regionalista. Sin esa elección y sin esas demandas, aún no se daría por enterada nuestra prensa... ¿De qué se quejan catalanes y mallorquines, navarros y vascongados? ¿Por qué piden la autonomía? ¿Por qué hay algunos que llegan a anhelar la independencia? (...) No falta materia en esas preguntas para que ejerzan útilmente sus activida-

des corresponsales y reporteros, articulistas y colaboradores técnicos. Los diarios madrileños han salido del paso ocupándose de la salud mental de Arana...”. Por el contrario, al menos a nivel personal, y aún rechazando sus ideas, todavía años más tarde, de todos los políticos españoles de ese período Maeztu salva únicamente a dos, como idealistas y honrados: Pablo Iglesias y Sabino Arana.

Finalmente, durante la República, ya Presidente de Acción Española, Maeztu será él mismo víctima de esta conducta de la Prensa. La prepotencia de las organizaciones de izquierda se manifestó esos años en repetidos atropellos contra las derechas (Maeztu lo llama “el terror pardo”), asaltando sus centros, reventando conferencias o mítines, quemando conventos, atemorizando a sus simpatizantes, presionando sobre industriales para que no insertaran anuncios en su prensa, etc. “De estas cosas y otras análogas no se escribe apenas en los diarios. Algún día tendrán que recordarse con todo detalle. Pero el hecho es que no se ha dicho apenas. Nadie ha publicado todo lo que sabía. Nadie ha dicho en público todo lo que pensaba”.

Maeztu reprueba “esa prensa [española] que sólo cuida de halagar al público, cultivando y endureciendo sus prejuicios”. Los periodistas se pasan el día y buena parte de la noche en los cafés. No leen, no trabajan. De todos los que llenan a diario las páginas de los periódicos madrileños, al 90% —llega a decir Maeztu—, le importa un bledo el trabajo de información como tal. Este no es para ellos más que un camino para llegar cuanto antes “a la estación”, que es el enchufe, la recompensa de un marqués, la protección de un político; o, con algo más de suerte, la gobernación de una provincia, tal vez una cartera. Si alguna vez estos escritores invocan y defienden fogosamente grandes intereses nacionales, se puede estar seguro de que debajo ocultan pequeños intereses privados. Los periódicos están llenos de oportunistas que utilizan el periód-

dico al servicio de su patrón o para hacer su propia carrera personal, “dando estratégicamente coba, para “acabar” en la gobernación de una provincia, mientras sus compañeros, los escritores de valía, a vuelta de una lucha penosa por conservar su independencia, andan solicitando credenciales de dos mil pesetas”. Prensa llena de intereses e intrigas, mentiras y medias verdades, difamaciones. “Nosotros, españoles, tenemos plena experiencia de lo que significa el régimen de la calumnia impune”.

Maeztu denuncia especialmente la coalición de los políticos y la prensa, que acaba corrompiendo ésta al servicio de fines bastardos. Tampoco en esto andaba solo. He aquí una cita de Baroja relativa a aquella época: “Había una oligarquía de políticos, oligarquía de apetitos, de petulancia y, sobre todo, de vanidad, que miraba al Estado como una finca. Esta oligarquía, entronizada por la Restauración y la Regencia, favorecida probablemente en las altas esferas, cantada por periodistas mediocres que se creían geniales...” También Unamuno es severo con la prensa durante la guerra de Cuba: muchas veces ha acusado “la prensa de la mentira”, la “patriotería hipócrita”, el fanatismo, “la patriotería nacionalista burguesa” de los periódicos españoles. En *En torno al casticismo*, hablando del marasmo en que la sociedad española está sumida, considera la prensa como “espejo verdadero, espejo de nuestro achataamiento, de nuestra caza al *destino*, espejo de nuestra doblez, de nuestra rutina y ramplonería”.

*El Nietzsche del último Maeztu.* Sobre el último Maeztu escribe José Luis Abellán: “La voluntad de poder que lo caracteriza (...) pasó los límites del nietzscheísmo para caer en un fascismo declarado al que se adscribió con su conducta práctica”. En sus últimos años Maeztu ha pasado de propugnar una revolución económica que regeneraría España a la reivindicación de la España del s. XVI., misionera, con-

quistadora e imperial, e. d., un catolicismo de voluntad de poder, adoptando como modelo a Hitler y la nueva Alemania nazi.

Maeztu encontrará la muerte –sus seguidores dirán “martirio”, su hermana María habla incluso de “crucifixión”– en octubre de 1936, fusilado por los rojos en circunstancias desconocidas. Ya se sabe que la noticia de la muerte de su hermano causó una profunda turbación a María de Maeztu. En un escrito de 1946 ésta nos presenta a su hermano –en un tono muy propio de aquella época– completando la galería de los héroes nacionales: “España ha dado en Don Quijote, en Iñigo de Loyola y en Teresa de Cepeda y Ahumada, ejemplares magníficos de esa raza íbera, mística y apasionada, para quien la vida es riesgo y ventura –combate que no hay quien mejor lo gane que el que lo da por perdido–. A esa especie de seres elegidos cuyo destino singular consiste en decir su mensaje, cueste lo que cueste, perteneció Ramiro de Maeztu”. Si se analiza un poco este texto, profundamente cristiano y piadoso en apariencia, se verá que está lleno de motivos nietzscheanos: la vida como aventura, el amor al riesgo, el canto a la pasión, los magníficos ejemplares animales de una raza, la raza íbera, etc. (Recordarán que eso de “magnífico animal” Ortega y Gasset lo emplea para caracterizar –siguiendo al común maestro Nietzsche– gente como César, Napoleón, Mirabeau, que no destacan por sus virtudes cristianas). María habla el lenguaje de su hermano. La verdadera fe de Maeztu ha sido siempre la fuerza, el poder. Y ésta ha sido –al menos en sus escritos– su oración más profunda: “¡Danos, Señor, la fuerza, la vida, el poder, la victoria!”, que se encuentra en su *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*. Sobejano tiene razón: “Entre el hombre omnipotente o sobrehombre mesiánico postulado en 1898 y el Caballero de la Hispanidad proyectado en los años de la Segunda República hay menos diferencias de las aparentes: se

trata de un mantenido modelo de superación humana, trasunto menor y más concreto del superhombre nietzscheano”.

Maeztu ha sido y se ha confesado siempre nietzscheano. Pero, ya “converso” (a algunos les molesta este término, porque no habría perdido nunca la fe; pero el término es usado por él mismo), hará una lectura muy personal de su propio pasado, en particular de la filosofía de Nietzsche, que había profesado con fervor desde su juventud bilbaina. (Hará también una lectura tan personal como desquiciada de Kant y de los conceptos puros a priori, pruebas irrefutables, en su opinión, del primado del espíritu sobre la materia, cfr. *Defensa del espíritu*, 1958). Nietzsche, según le parece ahora, “a pesar de su Anticristo, es un cristiano, uno de los pocos cristianos de estos tiempos. Lo que Nietzsche nos enseña es lo mismo que la Iglesia nos viene diciendo siempre. Hay que superar al hombre, al pecador, en cada uno de nosotros”. Ya era sorprendente la interpretación del superhombre como capitán de empresa. Ahora no lo es menos un Nietzsche entendido como una especie de San Juan Bautista. En las “Razones de una conversión” confiesa Maeztu: “Yo debo a Nietzsche mi alejamiento de los utopistas y mi convicción de que es preciso para que los hombres se perfeccionen, que se sientan de nuevo pecadores, como en los siglos de más fe. Esta consecuencia de las doctrinas de Nietzsche no ha llamado tanto la atención como su odio al cristianismo y su concepción del superhombre, pero creo que, andando el tiempo, será Nietzsche considerado como uno de los precursores del retorno de los intelectuales a la Iglesia, y merecerá este honor por haber sido el pensador moderno que con más elocuencia ha enseñado a las gentes a desconfiar de sí mismas”.

## MIRANDE

Mirande, por el contrario, muestra –siguiendo a Nietzsche– el repudio más total y absoluto del cristianismo bajo cualquiera de sus formas religiosas, morales, culturales o políticas. Para resumir su postura: Mirande ve en el cristianismo el responsable del “desastre” político de los vascos; y ello no sólo desde la guerra civil llamada Cruzada, sino ya desde la Edad Media, desde la conquista de Alava y, en especial, desde la ocupación castellana del Reino de Navarra con todas las bendiciones de la Iglesia. Más profundamente, Mirande ve en el cristianismo la causa del “desastre” espiritual de los vascos, porque considera el cristianismo incompatible con el espíritu vasco original, con las raíces y tradiciones culturales vascas. Lo considera causa, en consecuencia, del debilitamiento del antiguo carácter nacional, rebelde y batallador, amante feroz de su libertad. Moralmente, el cristianismo dominante en Euskadi ha convertido a los vascos, de un pueblo de lobos indómitos que eran, en un rebaño de mansas ovejas democristianas, vulgares y conformistas. Mirande propone, por todo ello, el abandono del cristianismo y la restauración del paganismo primitivo, libre de todas las ataduras morales y dogmáticas. Vamos a examinar los puntos principales brevemente.

Mirande (1925-1972), nacido en París, hijo de padres vascos de Zuberoa, ha empezado a escribir después de la guerra civil. Koldo Mitxelena destacaba su amplísima cultura y su asombroso conocimiento de lenguas: hablaba perfectamente –además del euskara, se entiende– francés, alemán, español, inglés, ruso, holandés, y todas las lenguas célticas (gaélico, irlandés, bretón, etc.). Leía sin dificultad el italiano, cata-

lán, etc., además de latín y griego, e incluso el gótico antiguo. Mirande ha leído y conocido a Nietzsche en el original —del que ha hecho algunas traducciones al euskara—, no a través de versiones parciales o comentaristas franceses, como lo han conocido casi todos los nietzscheanos españoles, incluido el joven Maeztu.

*Visión de la historia.* La filosofía nietzscheana (y spengleriana) de la decadencia occidental le ha permitido leer la historia vasca, más que en términos militares o políticos de invasiones y derrotas, en términos culturales y morales, interpretando el “desastre” vasco en el sentido de la “decadencia” nietzscheana. En su historia Euskal Herria se nos aparece como un pequeño pueblo asediado por tres grandes enemigos, que son Francia, España y la Iglesia Católica. En el fondo, en la perspectiva de Mirande, la Francia cristianísima y la católica España, que históricamente han sido obra de la Iglesia, actualmente no son otra cosa que su manifestación política (para Mirande el espíritu democrático, los Derechos Humanos, las prédicas de paz, etc., no son más que cristianismo camuflado). ¿De dónde viene nuestra decadencia?, se pregunta Mirande. Los reyes de España y Francia han mostrado siempre el máximo interés en que los vascos fuéramos muy buenos y piadosos cristianos. Muy interesados, primero, en evangelizar Euskal Herria, que se ha mantenido pagana hasta muy tarde. Luego la han conquistado con la excusa de la herejía. Han seguido cristianizándola hasta los tuétanos por todos medios, de la predicación persistente de Obispos pretorianos bien elegidos al efecto a la hoguera de las brujas, que Mirande interpreta como los últimos restos del paganismo original, arrasado por el fuego de la Inquisición tanto en la Vasconia francesa como en la española por orden del Rey. La religión ha sido el pretexto para que los vecinos pudieran invadirnos, el origen de nuestras divisiones internas, enfrentando a los vascos en contiendas civiles, llevando a algunos bandos a

buscar alianzas exteriores con los enemigos de Euskal Herria; la razón, sobre todo, de nuestro decaimiento interior. Ha sido la religión la causa de que una buena parte de los vascos haya ido con Franco, y es la causa de que los otros vivan gimiendo y llorando su derrota, cristianamente resignados, sintiéndose los buenos, o sea, los débiles, incapaces de defender las libertades con eficacia. Las críticas más despiadadas y sarcásticas de Mirande han estado dirigidas al nacionalismo vasco democristiano, que consideraba la expresión perfecta del grado de cristianización, e. d., degeneración del espíritu vasco en nuestros días, debido a la presión de la Iglesia y de los Estados modernos que lo oprimen.

*Del espíritu vasco.* En efecto, para el nietzscheano Mirande (igual que para Pío Baroja: ¿han leído Uds. *Jaun de Alzate?*) espíritu vasco y espíritu cristiano son incompatibles. Es la oposición del espíritu de la vida, fuerte, y del espíritu de cobardía, de la debilidad enfermiza. Ortega y Gasset, quien según parece conoció a Nietzsche precisamente a través de Maeztu y que escribió “Nietzsche nos hizo orgullosos”, lo plantea así: “El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas; vivir es para uno y otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias”. Subrayo: dos especies (humanas) diversas; dos puntos de vista moral irreconciliables. Una moral común, válida para todos, no es posible según Ortega. Todos recordamos cómo, por la misma época y aún más tarde, también las izquierdas —socialistas y comunistas— desdeñaban la pretensión “burguesa” de una moral única en la sociedad dividida en clases. (Sin tener que estar de acuerdo con unos ni con otros, quizá debemos entender que, efectivamente, esa moral común ya de hecho no existe —más que como tarea).

El mayor daño que han causado Francia y España a los vascos no es el haberles arrebatado sus Fueros, sino su mitología, su espíritu, sem-

brando en su lugar la semilla de la anarquía y del pacifismo cristiano, tratando de enturbiar así las fuentes mismas de todo posible renacimiento. El cristianismo “ha amansado, debilitado, mejor dicho, castrado el espíritu salvaje, duro, magnánimo de los antiguos vascos”, escribe Mirande. Ha ahogado en los pechos vascos las viejas virtudes, “la voluntad de dominio, el egoísmo, el deseo de placer”. Ha emponzoñado la autoconciencia misma de los vascos haciéndoles creer que siempre fueron demócratas pacíficos y honrados, que toda su existencia consistía en la casta labor del caserío y la oración dominical en la iglesia, cantando y bailando los días de fiesta al son del tamboril. Muy al contrario, protesta Mirande (las traducciones citadas aquí se deben a E. Gil Bera) “nuestros antepasados han sido el terror de sus vecinos del Norte y del Sur: primero cuando asolaron y conquistaron el Norte de los Pirineos hasta más allá del Garona; después, en la reconquista hispánica, cuando se alzó el Estado navarro contra los africanos... y contra sus vecinos cristianos. (...) Los vascos no han sido nunca demócratas, salvo en esta última época a causa de la vileza traída por las maneras y enseñanzas extranjeras y la iglesia romana. Tampoco todos los habitantes eran *cives optimo de jure* [contra el pretendido igualitarismo vasco], por el contrario, hay que saber que había parias e intocables: gascones, gitanos, judíos, agotes, etc. Los legisladores disponían fuertes medidas contra ellos. Mencionemos el progromo de Estella [1328]. ¿Debemos avergonzarnos de esa “iniquidad” de nuestros antepasados los vascos de hoy? Yo creo que debiéramos alegrarnos, pues ello nos muestra que los vascos de entonces no tenían complejo de inferioridad...”.

El resultado de nuestra cristianización es que el orgulloso espíritu vasco de antaño se ha tornado en el más mísero espíritu de cipayo, como dicen ahora. De mercenario. La imagen acabada de este “nuevo vasco” nos la ofrece Ignacio de Loyola, típica alma de siervo entregada

al servicio de quien sea con la más ciega obstinación: primero al servicio de Castilla contra sus hermanos de Navarra, luego contra los luteranos al servicio del Papa, siempre sumiso a poderes extraños. Nuestra historia está llena de intelectuales, santos, capitanes, marinos, secretarios que ofrecen su vida y sus servicios a señores ajenos, olvidando su patria. Gil Bera, en el excelente prefacio a su traducción de *Haur Besoetakoa* ["La ahijada"] de Mirande, recoge la siguiente reflexión de éste: "Complejo de inferioridad y morbo cristiano, con tales ajes los vascos pierden hasta el último asomo de orgullo y ya no desean más que esfumar su identidad en el nirvana cultural de Francia y España... Nuestro pueblo va a morir, y no de muerte honorable en la guerra, sino de manera vergonzante y vil, de degeneración..."

Recordemos que, para Nietzsche, igualdad, fraternidad, lo mismo que compasión, etc., eran valores decadentes. "Todos los valores en que la humanidad resume ahora sus más altos deseos son valores de *décadence*" derivados del cristianismo. Son virtudes contrarias a la vida, actitudes opuestas a la voluntad de poder. Y "donde falta la voluntad de poder hay decadencia". En la negación de esa voluntad consiste esencialmente el cristianismo. "El cristianismo —ha escrito Nietzsche: son ideas que Mirande hace suyas— ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado"; es "la más grande de todas las corrupciones imaginables, ella ha querido la última de todas las corrupciones posibles". Pero en el decurso lento de los siglos la multitud de los débiles ha acabado triunfando sobre los pocos espíritus fuertes; el cristianismo, una religión oriental inicialmente odiada y perseguida en occidente, ha vencido en toda línea. Donde más profunda y radicalmente lo vemos triunfar es paradójicamente en grupos y partidos que exteriormente dicen haber renegado del mismo: en apariencia han dejado de lado a Dios, pero de hecho son los más ardientes defensores de su tabla. Así ha escrito F.

Savater comentando a Nietzsche: “Todavía hoy (...) los valores éticos del cristianismo, más o menos modernizados y racionalizados, siguen mayoritariamente en pie. Son los partidarios más radicales de la izquierda los que los apoyan principalmente, lo que no deja de confirmar en gran medida el punto de vista de Nietzsche sobre el socialismo”. Democracia, socialismo, son enfermedades derivadas de la epidemia cristiana. No extrañará, pues, que Mirande, crítico mordaz del democratismo y pacifismo del PNV, haya manifestado contra la naciente nueva izquierda vasca su más terminante repulsa desde el primer momento.

*Más allá de la moral.* “La moralidad —escribía Baroja— no es más que la máscara con que se disfraza la debilidad de los instintos. Hombres y pueblos son inmorales cuando son fuertes”. Baroja es el escritor vasco con el que Mirande confesaba sentirse más identificado. Ambos coinciden en muchos puntos. El contraste es claro: Maeztu, pretendiendo retener intacta por un lado la fe cristiana y profesar por el otro una moral de los fuertes, se encuentra en una situación difícil, por no decir insostenible. Baroja y Mirande, por el contrario, han roto todas las amarras que pudieran atarlos a la tradición cristiana y se encuentran moralmente libres.

Un espíritu fuerte, noble, no puede aceptar imposiciones externas, y menos puede dejarse encadenar por las reglas morales y convenciones de la mayoría. Los valores de las masas son, por definición, negadores de toda individualidad superior. Este no conoce otra moral que la que nace de sí mismo. Es creador de valores, no su esclavo. El es su propia norma y única ley. Mientras la masa vive del “hágase tu voluntad”, él sólo puede ser fiel a sí mismo, a la voluntad propia, e. d., a su energía interior y a sus poderosos instintos. El choque entre el espíritu fuerte “inmoral” y la mayoría timorata es el tema de su única novela, que sólo

con muchas dificultades consiguió publicar. En el mundillo vasco Mirande ha provocado muchas veces el escándalo por sus manifestaciones en materia de moralidad sexual. En realidad toda su obra literaria parece un ramoneo sistemático de todas las virtudes cristianas hasta no dejar una. Con todo, su proposición más escandalosa ha sido, sin duda, la invitación a todos los espíritus fuertes, ya en los años 50, a iniciar la lucha armada.

No olvidemos que, en la línea que venimos recorriendo, la lucha armada puede ser la expresión de la más alta virtud. Fruto de la grandeza, de la energía y nobleza de espíritu. “La honradez, la veracidad, la templanza sexual –ha escrito Ortega– son, sin duda, virtudes; pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas”. Y, así como Mirande piensa en Euskal Herria, escribe Ortega pensando en la regeneración de España: “Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando es compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza y, apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad”. (Debo anotar, entre paréntesis, que en el tema de la raza Mirande ha dejado bien clara su postura: no existe una raza vasca; lo que sí existe es un pueblo vasco históricamente constituido). Grandes serán, según Ortega, virtudes tales como la impulsividad, la falta de escrúpulos, el activismo, la inquietud constante. Grandes son las fuerzas brutas, demoníacas: “sobre éstas va a caballo el genio”. Ya hemos oído bastante sobre el valor de la guerra como una fuerza moral –más allá de la moral– que eleva al hombre, idea común a todos los nietzscheanos. No

es necesario que nos extendamos más. Es en este sentido nietzscheano como debe ser entendida la llamada de Mirande a la violencia. Ha sido, ciertamente, un grito de rebelión política contra el PNV. Pero ha sido, sobre todo, una convocatoria dirigida a los espíritus fuertes, a situarse definitivamente más allá del bien y del mal —única esperanza, por otra parte, a sus ojos, de libertad y de supervivencia para el pueblo vasco. Es la llamada a las almas grandes a congregarse. Mirande evoca la violencia en un tono religioso, casi místico —pagano, naturalmente. Y ha entendido su organización armada al modo de una orden religiosa militar. El espíritu de esta Orden de Caballeros más allá del bien y del mal queda reflejado en la siguiente poesía:

Así me muera una mañana  
armado, silencioso y erguido  
en combate por amor de esta vieja tierra,  
en los montes, de manos enemigas.  
Así perezca joven sin banderas  
ni señales, sin oración en mis labios,  
sin maldición alguna,  
conforme, sin temblar.  
Así pierda el aliento, el alma, la sangre,  
por ti, mi diosa adorada,  
¡Vieja Tierra! en combate.  
Maceren los soles de orto a ocaso  
este cuerpo dormido  
en ti, aguardando renacer.

(Trad. de E. Gil Bera)

Maeztu en varias ocasiones le hace decir a Cánovas: “Con la Patria se está con razón y sin razón, como se está con el padre y la madre”. También aquí la patria estaría, pues, más allá del bien y del mal. Pero sospecho que ésta, que don Ramiro suele presentar como “la magnífica sentencia” de Cánovas, es en verdad la expresión del más íntimo sentimiento inconfesable del propio Maeztu. Como tantas veces, éste manipula el texto haciéndole decir lo que él quisiera (y tal vez no se atreve). El original de Cánovas es menos retórico: “con la Patria se está, con razón, en todas las ocasiones y en todos los momentos de la vida, como se está con el padre, con la madre, con la familia...” Si es sintomático que Maeztu, partiendo de esta sencilla frase, acuñe aquella rotunda sentencia —*right or wrong my country*—, no lo es menos que luego siempre la deje en boca de Cánovas. La ética del amor a la patria es una cuestión tan turbia como curiosa en toda la historia moderna, del Renacimiento a las dos Guerras Mundiales. Para Mirande no hay problemas. Maeztu lo tiene más complicado. Hay que reconocer que Cánovas sabe él mismo no quedarse corto (anotado entre paréntesis: también para éste la patria o nación consta de raza, territorio y tradición comunes —raza en primer lugar): “la patria es para nosotros tan sagrada como nuestro propio cuerpo y más”; “nunca hay derecho (...) contra la patria”; en ocasiones se puede sacrificar los padres, la familia, “lo que tan sólo para el malvado sería posible es el sacrificio a nada, ni a nadie, de la patria”, por eso, la traición a la patria es más grave que el parricidio; sólo “por la patria y no más va voluntariamente el hombre, sin faltar a Dios, tanto a recibir como a dar la muerte”, y el homicidio que en otro caso sería un crimen bárbaro y repugnante merece con justicia altos premios hecho por la patria; “ni hay que preguntarle a la patria el por qué, si ella manda que al pie de su bandera rinda el hombre la vida”; “una vez empeñada la patria en formal contienda, no es lícito, sino inicuo, el quitarle la

razón jamás”; “la patria (...) tiene siempre razón”. Esta es *in genere* doctrina común, se podrían citar otros muchos autores con ideas similares, aunque hoy se prefiera callarlos. Sin embargo algo en Maeztu se resiste a suscribir tales afirmaciones. En sus inicios había comentado críticamente la guerra de Cuba, luego fue corresponsal en la Guerra Mundial a favor de Inglaterra. Había visto que con esta lógica, si España tenía razón, también la tenían Cuba y los Estados Unidos; si Inglaterra, también Alemania. Tal vez Cánovas hubiera podido aceptar esta tesis de la razón compartida. Pero Maeztu, que en su juventud había querido ver la patria más allá del bien y del mal, se ha convertido en un católico ferviente, y no puede hablar ya en términos a la vez tan absolutos y tan relativistas. Entonces cabe otra salida: por medio de una pequeña operación, más o menos consciente, se convierte la patria en El Bien (puede ser Dios, la democracia), encarnación de los más altos valores. España se convierte así en modelo e ideal de las naciones. La defensa de España será la defensa del Bien. Maeztu ha podido aprenderlo de esa misma Iglesia, que en la guerra de Cuba había desarrollado una teología patriótica tan ardorosa, que el Vaticano se había visto obligado a intervenir, haciendo callar incluso a un par de Obispos demasiado celosos: España es el pueblo de Dios; sus enemigos, los enemigos de Dios; la guerra, una guerra santa... Todavía en 1937, el Boletín Eclesiástico del Obispado de Vitoria (pág. 454) enseñaba a los vascos, en plena guerra civil: “Amar a España es amar lo más grande, lo más sublime. Despreciarla, es despreciar lo más sagrado. (...): amad a España y amaréis a Dios”. Esta es la postura que Maeztu ha acabado adoptando. Y quizá haya en ello algo de nietzscheano, toda vez que así la patria, si no más allá del bien, por lo menos está más allá de todo mal.

*Paganismo vasco.* Creo que todos entendemos sin dificultad que, aquí en Euskadi, “más allá del bien y del mal” significa en concreto y prime-

rísimamente más allá de la Iglesia. La institución moral por antonomasia aquí es la Iglesia católica, con todas sus escuelas, colegios, etc. Que los vascos dieran la espalda inmediatamente a esa institución, que no sólo en la guerra civil los había tratado con la mayor desconsideración, sino en toda la historia, era para Mirande absolutamente urgente. No hay camino de libertad si no es rompiendo primero con la Iglesia.

Pero Mirande, tanto o más que en términos políticos, pensaba y sentía en términos culturales. Ya hemos visto qué significa el cristianismo desde el punto de vista nietzscheano. Como también se ha dicho, Mirande —siempre con Nietzsche— consideraba la cristianización la causa primera del envilecimiento del antiguo espíritu vasco (del europeo, en general) y odiaba todo lo que oliera a cristianismo aún de lejos. El cristianismo nos impide ser verdaderos vascos; peor, nos impide ser simplemente hombres de verdad. De Jesucristo habla Mirande como de Jesus-bar-Joseph: el hijo de José. Un judío, nada más. (Sospecho que el hondo desprecio que Mirande sentía por los judíos era un derivado de su aún más hondo desprecio del cristianismo). Su agresividad llega al punto de exclamar: “Si hoy, vástago de judío, volvieras a nosotros/ ¡yo mismo te crucificaría!”.

Digamos, ante todo, que ha sido Mirande quien más tenazmente y también más poéticamente nos ha recordado a los vascos que tenemos nuestras propias divinidades, nuestra mitología propia, muy anteriores al cristianismo, y que no podemos olvidarlos. “Según es uno, así es su Dios”, decía Goethe. Y así lo cree también Mirande. Según los pueblos, así sus dioses. Cada pueblo crea sus divinidades a imagen y semejanza propia. Un pueblo fuerte tiene dioses fuertes, un pueblo dogmático y autoritario un dios autoritario y dogmático (este es el juicio de Mirande sobre los pueblos “orientales”). Aunque un trasnochado racionalismo muchas veces nos haga suponer lo contrario, en principio hay que

entender la mitología como un concepto positivo; y ello no sólo en la tradición nietzscheana. En la mitología un pueblo se expresa a sí mismo, su experiencia, su autoconciencia. En ella descubre un pueblo, como en un espejo, su identidad. En sus dioses se escucha y se entiende a sí mismo. En la humanidad plural, cada raza –dice Ortega y Gasset– es el ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad; “y originariamente y sobre todo, una raza es una manera de pensar”, un estilo de vida, que se manifiesta en una mitología. Para Ortega un pueblo es al fin su mitología, que es el aire que respira a cada hora. Volviendo a Nietzsche: “Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo –leemos en *El Anticristo*– continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes –proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para hacer sacrificios”. En los años de posguerra Mirande ha contribuido mucho a despertar el interés por nuestra mitología, entendida ya, no como cuentecillos de viejas, ni reliquias, sino como lo que es, el espejo del espíritu que la creó. No se buscaba ya el “auténtico” espíritu vasco en el labrador, cristianizado y amansado, de las anteiglesias medievales pacíficas y democráticas de Arana Goiri. “Yo he creído siempre lo contrario de estos nacionalistas vascos –ha declarado Baroja– (...). He creído, que el país vasco no tiene historia de importancia, pero que tiene prehistoria, sociología y mitología, y que éstas, por pequeñas que sean, tienen, mientras sean autóctonas, alguna trascendencia, por ser un reflejo, no de las ideas latinas, sino de algo anterior a estas ideas y anterior también, en muchos casos, a las creencias indogermánicas”. Bebiendo de esa prehistoria y partiendo de ella, Oteiza, Chillida, etc., han desarrollado una nueva estética vasca poderosa. Igualmente Mirande, en Basajaun, en

Ortzi, en las lamias, ha visto las antiguas divinidades de los vascos, su visión de la naturaleza, su sentido de la vida, su poesía, y ha creado una maravillosa nueva literatura. Y no sólo ha creado poesía, no sólo ha estudiado o teorizado sobre la mitología. Ha tratado de impulsar socialmente un nuevo paganismo vasco. Ha soñado con la restauración de los altares en los bosques, donde vírgenes sacerdotisas ofrecieran sacrificios de flores y de leche. Ha creado textos y compuesto para aquellas liturgias himnos como éste:

Dios de piedra de la selva  
tienes el martillo en una mano  
y el cedazo en la otra; mas  
los humanillos de esta generación  
no saben de tu Rectitud...  
Criba en tu cedazo a los hombres,  
quebranta con tu martillo  
a los enemigos todos:  
danos, Padre Bueno, la fuerza  
y un buen Sino a nuestra casta.

(Trad. de E. Gil Bera)

Por el contrario: “Cuando un pueblo se hunde –volvemos a encontrar en Nietzsche–; cuando siente desaparecer de modo definitivo la fe en el futuro, su esperanza de libertad; cuando cobra consciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación, entonces también su Dios *tiene que transformarse*. Ese Dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la “paz del alma”, el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el “amor” al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente,

penetra a rastras en la caverna de toda virtud privada, se convierte en un Dios para todo el mundo, se convierte en un hombre privado, se convierte en un cosmopolita... En otro tiempo representó un pueblo, la fortaleza de un pueblo, todas las tendencias de agresión y de sed de poder nacidas del alma de un pueblo: ahora es ya meramente el Dios bueno...”

De hecho hoy el dios de los vascos es ése y no aquellos otros. Esta es la tragedia. Hemos perdido nuestros dioses a cambio de un “dios semita”, un dios de la decadencia, extraño, que nos ha sido impuesto. Sin embargo, así cree –o quisiera creer– Mirande, para los vascos ese dios sigue siendo un extraño. (“Yo comprendo que a los vascos no les agrade el cristianismo, que no es más que la avalancha judía con un barniz latino”, dirá Baroja). Mirande insiste en que Euskal Herria se cristianizó muy tarde. Cuando los pueblos vecinos eran ya cristianos, los vascos seguían en el paganismo. Y aún luego de evangelizados, Mirande piensa que los cultos paganos subsistieron todavía largo tiempo, más o menos marginados (entendía el Akelarre de las brujas, por ej., como una congregación cultural pagana). “En el fondo seguimos siendo paganos”, decía.

Ese fondo debe estar ya demasiado al fondo, Mirande chocó con el espíritu mezquino y cerrado, no sé si cristiano, en todo caso muy característico de los años 50/60, y sucumbió en él. Mirande fracasó. Su obra y sus ideas no encontraron entre sus compatriotas sino hostilidad y censura, en lugar de la alegría de la vida de un naciente paganismo. Deberíamos decir que los vascos de la época ni siquiera le entendieron. Y –resignado– Mirande optó por el silencio.

## BIBLIOGRAFÍA

I.- MAEZTU, Ramiro de,

Defensa de la Hispanidad, Valladolid 1938 [1 ed. 1934]

Defensa del Espíritu, Madrid 1958

Don Quijote, Don Juan y la Celestina, Madrid 1972 [1 ed. 1926]

España y Europa, Buenos Aires 1947

Frente a la República, Madrid 1956

Hacia otra España, Madrid 1997 [1 ed. 1899]

La crisis del humanismo, Barcelona s/f [1919]

*Sobre Maeztu*

AGUIRRE PRADO, L., Ramiro de Maeztu, Madrid 1974

MARRERO, Vicente, Maeztu, Madrid 1955

PALACIOS FERNANDEZ, Emilio, Ramiro de Maeztu. La labor literaria de un periodista (1897-1910), Vitoria-Gasteiz 1982

II.- MIRANDE, Jon

Ene Jainko-aidol zaharra, Donostia 1984

Haur besoetakoa, Donostia 1970

Idazlan Hautatuak, Bilbao 1976

Miranderen Gutunak (ed. P. Urkizu), Zarautz 1995

Miranderen Lan kritikoak (ed. J. Larrea), Pamplona-Iruñea 1985

*Sobre Mirande*

AZURMENDI, J., *Mirande eta kristautasuna*, Donostia 1978

AZURMENDI, J., *Schopenhauer, Nietzsche, Spengler Miranderen pentsamenduan*, Donostia 1989

GIL BERA, E., "Prefacio: Jon Mirande", en: MIRANDE, J., *La Ahijada*, Pamplona-Iruñea 1991, 9-78

MUJIKA, L. M., *Miranderen poesigintza*, 2 vols., Donostia 1984

## ÍNDICE

Prólogo .....	7
La violencia y la búsqueda de nuevos valores .....	11
La presencia de Nietzsche en los pensadores vascos del siglo XX: Maeztu, Mirande .....	113